

Серия  
«РУССКИЙ ПУТЬ»

---

# Н.Ф.ФЕДОРОВ: PRO ET CONTRA

*К 175-летию со дня рождения  
и 100-летию со дня смерти  
Н. Ф. Федорова*

Антология  
Книга первая

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
Санкт-Петербург  
2004



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

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

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

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

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

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

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

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

### ЖИЗНЬ ИЛИ ЖИТИЕ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## УЧЕНИЕ ВСЕОБЩЕГО ДЕЛА

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



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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

Принцип добровольности и исключительно благих средств (только через убеждение и дело!) — один из основных в учении Федорова, потому всякие устрашающие спекуляции о новом «тоталитаризме», «коммунизме бессмертия» — явная аберрация. Кстати, у русского мыслителя вовсе нет интонаций абсолютной уверенности в успехе Дела, этот успех ставится в зависимость от свободного выбора рода людского: поймет — не поймет, осознает — не осознает, пойдет — не пойдет... Человеческая свобода на то и свобода, что полных гарантий того или иного пути не дает, оттого и сохраняется в мысли Федорова и возможность метафизического и вполне физического фиаско Земли, и Страшный суд, и воскресение гнева... «Вопрос идет уже о том, окажется ли способным род человеческий, т. е. разумные существа земной планеты, разрешить вопрос о регуляции, об управлении своею планетою, как целым, и о

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

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

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

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

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

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

## УЧЕНИЕ ФЕДОРОВА В ОЦЕНКАХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ И БОГОСЛОВОВ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

<sup>36</sup> Там же. С. 586.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## ИДЕИ ФЕДОРОВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(И. Филиппченко)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(«О свободе», 1918, 1922)

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>88</sup> Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>101</sup> Там же.



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>110</sup> Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>115</sup> Там же. С. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>125</sup> ФР. I.3.27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>143</sup> Там же. С. 88.

<sup>144</sup> Там же. С. 89.

<sup>145</sup> Там же. С. 90.

<sup>146</sup> Там же. С. 106.

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

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

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

<sup>147</sup> ФР. I.3.27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>156</sup> Там же.

<sup>157</sup> Там же. С. 26.

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

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

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

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

<sup>159</sup> Там же. С. 174.

<sup>160</sup> Там же. С. 173.

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

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



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

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

---

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

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

<sup>164</sup> Там же. С. 259.

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

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

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

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

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

<sup>166</sup> ФР. I.3.37.

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

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

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

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

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

<sup>168</sup> ФР. I.3.37.

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

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

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

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

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

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

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

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

Анастасия Гачева

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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





**СОВРЕМЕННОКИ О ФЕДОРОВЕ.  
ПИСЬМА, ДНЕВНИКИ,  
НЕКРОЛОГИ, ВОСПОМИНАНИЯ**



## Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

### Письмо Н. П. Петерсону

24 марта 1878. Петербург

Петербург. Марта 24/78.

Милостивый государь, Николай Павлович,

О книгах для Керенской библиотеки мною уже давно сделано распоряжение о высылке, и в настоящее время Вы, конечно, все получили<sup>1</sup>.

Теперь же о рукописи в декабрьском *неподписанном* письме. В «Дневнике» я не ответил ничего, потому что надеялся разыскать Ваш адресс<sup>2</sup> по книге подписчиков (Керенск, штемпель конверта) и переписаться с Вами лично, но за множеством недосуга и нездоровья откладывал день ото дня. Наконец пришло Ваше письмо от 3 марта<sup>3</sup> и все объяснило. Отвечаю не сейчас потому, что опять стал болен. А потому покорнейше прошу извинить замедление.

Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице; все это — если можно.

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)<sup>4</sup>. Но вот положительный и твердый вопрос, который я еще в декабре положил Вам сделать:

В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков, долг, который, если б был восполнен, то остановил бы деторождение и наступило бы то, что обозначено в Евангелии и в Апокалипсисе

воскресеньем первым. Но, однако, у Вас, в Вашем изложении, совсем не обозначено: как понимаете Вы это воскресение предков и в какой форме представляете его себе и веруете ему? То есть понимаете ли Вы его как-нибудь мысленно, аллегорически, н<а>прим<ер> как Ренан, понимающий его прояснившимся человеческим сознанием в конце жизни человечества до той степени, что совершенно будет ясно уму тех будущих людей, сколько такой-то, например, предок повлиял на человечество, чем повлиял, как и проч., и до такой степени, что роль всякого преждежившего человека выяснится совершенно ясно, дела его угадуются (наукой, силою аналогии) — и до такой все это степени, что мы, разумеется, сознаем и то, насколько все эти преждебывшие, влияв *на* нас, тем самым и *перевоплотились* каждый в нас, а стало быть, и в тех окончательных людей, все узнавших и гармонических, которыми закончится человечество<sup>5</sup>.

Или:

Ваш мыслитель прямо и буквально представляет себе, как намекает религия, что воскресение будет реальное, личное, что пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертию, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах. (Конечно, не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?)

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<sup>6</sup>.

Сообщите же, если можете и хотите, многоуважаемый Николай Павлович, как думает обо этом Ваш мыслитель, и, если можете, сообщите подробнее.

А об назначении: чем должна быть народная школа, я, разумеется, с Вами во всем согласен.

Адресс мой прежний: то есть у Греческой церкви, Греческий проспект, дом Струбинского, квартира № 6.

Этот адресс до 15 мая (впрочем, и после можно писать на него, хотя я и уеду, но письма до меня дойдут). —

Глубоко Вас уважающий

Ф. Достоевский





## Л. Н. ТОЛСТОЙ

### <Из дневниковых записей и писем о Федорове>

ДНЕВНИК 1881 г.

1881, 5 октября. <Москва>

Прошел месяц — самый мучительный в моей жизни. Переезд в Москву. — Всё устраиваются. Когда же начать жить? Всё не для того, чтобы жить, а для того, что так люди. Несчастные! И нет жизни. —

Вонь, камни, роскошь, нищета. Разврат. Собрались злодеи, ограбившие народ, набрали солдат, судей, чтобы оберегать их оргию, и пируют. Народу больше нечего делать, как, пользуясь страстями этих людей, выманивать у них назад награбленное. Мужики на это ловчее. Бабы дома, мужики трут полы и тела в банях, возят извозчиками. —

Николай Федорыч — святой. Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели. <...>

В. И. АЛЕКСЕЕВУ<sup>1</sup>

15–30 ноября 1881. Москва

<...> Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя. Орлов<sup>2</sup> один, другой и главный Николай Федоров<ич> Федоров. Это библиотекарь Румянцевской библиотеки. Помните, я вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял никогда его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.) Во-вторых и главное, благодаря этому верованию он по жизни самый чистый христианин. Когда я ему говорю об исполнении Христова учения, он говорит: *да это разу-*

меется, и я знаю, что он исполняет его. — Ему 60 лет, он нищий и все отдает, всегда весел и кроток. <...>

### С. А. ТОЛСТОЙ

*4 февраля 1882. Ясная Поляна*

<...> Я знаю, что нужно и общение с подобными себе, и очень нужны и мои три месяца в Москве, с одной стороны, мне дали очень много, не говоря уже об Орлове, Ник<олае> [Федоровиче], Сютаеве<sup>3</sup>, — ближе узнать людей, общество даже, кот<орое> холодно осуждал издалека, мне дало очень много. И я разбираюсь со всем этим матерьялом. <...>

### ДНЕВНИК 1884 г.

*26 марта/7 апреля*

<...> Иду отнести книги. Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи — юродство — да. В библиотеке Ник<олай> Фед<орович> как будто чего-то хочет от меня. Мне спокойно с ним. <...>

*3/15 мая*

<...> Попытки тщетные писать. То ту, то другую статью. О переписи важно, но не готово в душе. Пошел в музей. Никол<ай> Фед<орович> добр и мил. Походил с ним, потом купил табаку и к Урусовым<sup>4</sup>. <...>

*5/17 мая*

Во сне видел, что жена меня любит. Как мне легко, ясно все стало. Ничего похожего наяву. И это-то губит мою жизнь. И не пытаюсь писать. Хорошо умереть.

Пошел в библиотеку. Ник<олай> Фед<орович> все так же добр ко мне. <...>

### ДНЕВНИК 1889 г.

*14 января 1889*

<...> Колол дрова, ходил, встретил Ник<олая> Федор<овича> и с ним беседовал. У него вроде как у Урусова в жизни и в книгах не то, что есть, а то, что ему хочется. И интонации уверенности удивительные. Всегда эти интонации в обратном отношении с истиною. Ему пластырь надо. <...>

7 февраля 1889

<...> Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Ник<олай> Фед<орович>, Корш<sup>5</sup>. Мне легче с ни<ми>. <...>

12 апреля

<...> Возился усердно, но почти бесплодно над статьей об иск<усстве>. Пошел <...> к Ник<олаю> Фед<оровичу>, с ним ходил и рассказывал ему «об иск<усстве>». Он одобрил<sup>6</sup>. <...>

14 апреля

<...> Писал об ис<кусстве>. Совсем запутался. Даже досадно. Надо оставить. Теперь 2. Пойду в Рум<ян>цевский [музей] и к Мар<акуеву><sup>7</sup>. <...>

22 апреля

<...> Ходил в Румянц<евский> М<узей>. Беседовал с Ник<олаем> Фед<оровичем>, взял Сен-Симона. <...>

**В. М. ВЛАДИСЛАВЛЕВУ<sup>8</sup>**

2 ноября 1895. Ясная Поляна

Я с радостью подпишу всякий адрес, который вы напишете Ник<олаю> Фед<оровичу>. И как бы высоко вы в этом адресе ни оценили и личность и труды Николая Федоровича, вы не выразите того глубокого уважения, которое я питаю к его личности, и признания мною того добра, которое он делал и делает людям своей самоотверженной деятельностью. Благодарю вас за то, что вы обратились ко мне.

Пришлите мне адрес по почте. Я подпишу и тотчас же возвращу<sup>9</sup>.

*Лев Толстой.*

2 ноября 95.





**В. С. СОЛОВЬЕВ**

**Два письма Н. Ф. Федорову**

1

*<12 января 1882. Москва>*

Глубокоуважаемый Николай Федорович,

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном.

«Проект» Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров; поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению<sup>1</sup>.

В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером<sup>2</sup>. Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно: что со времени появления христианства Ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы делать прозелитов или основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем главным образом я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель.

Сердечно Вам преданный *Владимир Соловьев*.

2

*<Июнь-июль 1882>*

Дорогой и высокоуважаемый Николай Федорович!

Приятель мой Цертелев еще в мае уехал в Петербург и до сих пор не возвращался в свою деревню, и когда вернется — не знаю,



поэтому мне и не приходится исполнить своего желания повидаться с Вами в Керенске<sup>1</sup> (помимо кой-каких других препятствий). Значит, увидимся в Москве, куда и я теперь собираюсь. Но до тех пор хочется мне поговорить с Вами.

Дело воскресения не только как процесс, но и *по самой цели* своей есть нечто обусловленное. Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга — воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно\*. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его *в должном виде*\*\*, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга. С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль<sup>2</sup>. Но вот что, кажется мне, отсюда следует: если *должный* вид человечества (каким оно будет в воскресении мертвых и жизни будущего века) есть еще только желанный, а не действительный, то о действительном человечестве никак нельзя рассуждать по образу должного, потому что если должное человечество (в котором Бог есть все во всех) вполне творит волю Отца, так что здесь в человеческих действиях прямо и нераздельно действует сам Бог, так что нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих, то совсем не то в действительном человечестве, которое вовсе не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение и форма Божества; поскольку наши действия не соответствуют воле Божией, постольку эта воля получает для нас свое собственное особенное действие, которое для нас является как нечто внешнее. Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии\*\*\*), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога, и потому Божественное действие (благодать) выглядывает из-под нашей действительности и притом тем в более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу. Если взрослый сын настолько внутренне солидарен с любимым отцом, что во всех своих действиях прямо творит волю его, не нуждаясь ни в каких внешних

---

\* Сбоку, рукою Н. Ф. Федорова, приписка: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Вот нелепость!» (Примеч. В. А. Кожевникова).

\*\* Сбоку, рукою Н. Ф. Федорова, приписка: «Против кого Вы пишете, нельзя и понять!» (Примеч. В. А. Кожевникова).

\*\*\* Над этими словами, между строк, рукою Н. Ф. Федорова поставлены знаки «?!???», очевидно, для обозначения неверного истолкования его мыслей В. С. Соловьевым (Примеч. В. А. Кожевникова).

указаниях, то для ребенка по необходимости воля отца является до известной степени внешнею силою и непонятной мудростью, от которой он требует указаний и руководства. Все мы пока дети и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии. Следовательно, в положительной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения, будущего Царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели<sup>3</sup>. Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов. Вот Вам короткое оправдание тех чувств, которые я в последнее время в Москве Вам высказывал.

До свидания, дорогой учитель. Храни Вас Бог. Заботьтесь больше о своем физическом здоровье, остального у Вас в преизбытке. Собираете ли рукописи? Хорошо бы приготовить к осени в литографию.

Истинно любящий Вас и глубоко уважающий *Влад. Соловьев*.





**А. А. ФЕТ**

**Письмо Н. Ф. Федорову**

6 декабря 1887. Москва

*Москва. Плющиха, соб<ственный> дом.  
№ 481-й.*

Декабря 6-го, 1887 года

Глубокоуважаемый Николай Федорович!

Все эти дни, как стал порошить<sup>1</sup> снежок, я собирался поехать в Музей, чтобы лично поблагодарить Вас за двойную любезность Вашу: и по отношению к разрешению Екатерине Владимировне<sup>2</sup> осмотреть Музей и за аккуратное уведомление по поводу моей справки. Но как нарочно, эти дни внезапно порывы хронического моего удушья мешали мне исполнить этот приятный долг, так что я вынужден исполнить его письменно, чтобы не остаться в глазах Ваших в нежелательном для меня свете. Я никогда не забуду слов Льва Николаевича, относящихся к Вам в те еще времена, когда мы так дружелюбно сходились с Вами и беседовали у него на квартире. Он говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы современников. Я говорю — отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде. Если бы я не считал того неловким, то смело включил бы себя в число таких людей. Прошу верить неизменному уважению и признательности Вашего покорнейшего слуги.

*А. Шеншин.*





## С. П. БАРТЕНЕВ

### <Фрагменты дневника>

24 ноября 1894 г.<sup>1</sup>

Разговор вчера у Хомякова<sup>2</sup>

Искусство составляет цвет жизни и не может, не должно служить источником страдания. Если это так, если, например, у музыканта болят плечи от чрезмерного упражнения, то тут просто какая-то фальшь.

*Я:* Но что делать, если я должен так тренировать себя, чтобы стоять на уровне виртуоза, которого идут слушать. Я должен готовиться к [пропуск], и мне необходимо там что-нибудь заработать; если же я не буду на должной высоте, меня не пойдут слушать.

*Он:* Тут-то я думаю фальшь именно в виртуозности. Не требуют теперь сути, а удовлетворяет лишь виртуозность в живописи. Какая дрянь нарисована. «Да, но зато как сделана» — возражают. И это для современности, для *fin de siècle*<sup>3</sup> главное. Патти поет в опере, оперы не слушают, а ждут, когда она раскроет рот; до музыки и до всего остального и дела нет.

Перешел разговор к тому, что реальность должна иметь меру. Шиллер говорит: «Там, где природа победила, искусство должно погибнуть». В чем тут дело. Грекам не надо было реальности, они удовлетворялись актерами в масках, и те для них были нужнее, чем если бы явились на сцену настоящие лица. Им подавай не Клитемнестру, а Клитемнестовщину, не Агамемнона, а Агамемновщину.

Я заметил, что тут распад кроется, вероятно, в том, что искусство, как говорит святой старец Николай Федорович, которого брат<sup>4</sup> долго считал ересиархом, [вы]сказывает бессознательное стремление человека к бессмертию. Желание обессмертить образы и идеи. Тут Хомяков развил эту мысль.

*Он:* Фламандцы, рисуя сцены в кабаке, брали оттуда то, что непреходяще, прелесть и поэзию подобного собрания и этому давали бессмертие.

Ошибка современного искусства заключается в том, что [то, что] ненужно, ничтожно и подлежит уничтожению, стараются закрепить. В этом разница между фламандцами и Маковским. Те из жанра брали то, что обще и заслуживает бессмертия. Маковский закрепляет на полотне то, что преходяще и не нужно. Толстой грешит тем же. Описания, подобные его описаниям, похожи не на передачу образа человеком, а на вивисекцию и извлечение того, что никому не нужно, ибо не обще. В начале беседы Хомяков указывал на то, что великие художники не мучились над своим искусством, но наслаждались, Рафаэль — это было вечное цветение. Леонардо прежде всего был порядочный барин. Кроме того, ни один великий художник ничего не заработал, подобно современному.

Да, думаю, все это не так и не вполне верно. Цветок вырастает после того, как растение борется и победит.

7 декабря 1894 г.<sup>5</sup>

Вчера поутру приходил в Румянцевский Музей почитать перед поездкой в Египет<sup>6</sup>. Н. Ф. сам заговорил, ибо Юша<sup>7</sup> говорил ему, что его идеалы считаю я за гордость.

Н. Ф. (дрожа от волнения): Вот вы говорите, что гордость. В чем же гордость, когда это единственный смысл жизни, единственная нравственная полнота, без которой человек не отличается от животного.

Я: Да ведь то, что желательно, еще не значит, что возможно. Я верю, что человек может овладеть землею, но думать, что он может так овладеть миром, чтобы воскресить мертвых, это — не признавать границу его ума и силы, а он между тем ограничен.

Н. Ф. (перебивая): Почему же вы знаете, где граница его ума? Кто вам это сказал? Вот это скорее гордость с вашей стороны — решать, что человек то-то может, а того-то нет.

Я: Я сознаю, что мы очень еще не развиты и даже представить теперь не можем, до чего дойдет могущество человека. Но есть предел. Пока самых простых вещей мы не понимаем.

Н. Ф.: Вот даже 2-й заповеди не понимаем и даже епископы [ее не понимают]. Например, Харьковский [архиепископ] Амвросий. Вторая заповедь, говоря, что не сотвори себе бога из солнца, луны и т. п., т. е. природы, тем самым указывает, что не поклоняться им надо, а покорять их; а Амвросий увидал в желании проводить искусственный дождь противобожественную затею<sup>8</sup>. А вот вы говорите, что мы можем желать, но из этого не следует, что нам удастся это сделать. Это не избавляет от необходимости стараться. Может быть, не удастся, но, зная, что это единственное дело, осмысляющее жизнь человека, мы должны его делать.

*Я:* Но если нет веры в успех?

*Он:* Вот вы едете в Египет: разве вы уверены, что будет успех? Когда вернетесь, вот будете знать уже наверное, а до тех пор должны делать все возможное, где же гордость? Стремиться к совершенству посредством смирения. Оно приводит к сознанию своей виновности (ибо мы своею жизнью убиваем ближних — оттого я говорю: нет умерших, есть убитые), которая приводит к раскаянию, а раскаяние выражается в том, что стремимся жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех. Пока новое поколение поглощает старое, чтобы в свою очередь быть поглощенным. Возвратим же жизнь старому поколению, чтобы получить право не быть в свою очередь истребленными.

На этом разговор прервался. Вечером за обедом я передал содержание его Хомякову. Тот вспыхнул, как будто обиделся. Стал расспрашивать о Ник<олае> Фед<оровиче>, называл его Федотовым и, узнавши, что он так много читает, сказал: «Пофилософствуешь, ум вскружится».

Оборвал и стал говорить о Грибоедове.

После, в кабинете, заметил, что люди не убиваемы, а умирают, ибо грешны, и лишь Искупитель может воскресить, а что Ник<олая> Фед<оровича> идеи — ересь<sup>9</sup>. Уж без странного озлобления, проявившегося внезапно за обедом, он спокойно начал говорить, что именно ересь может жить в человеке святой жизни, чем становится опаснее. Такие умы побеждают удивительно меткими афоризмами, которые скрывают ложное учение, но пленяют ум. Говорил о бесконечном множестве вещей. Между прочим, он говорит, что в житиях святых египетских показываются подробные описания внешнего вида чертей, ибо это остаток египетской демонологии. У русских святых совсем черти не описаны с их внешней формы; исключение — новгородские, где сказалось, вероятно, влияние Запада. Советует мне проехать из Египта в Париж, где подготовиться[ся] к весне. Может быть, и сделаю.

*10 сентября 1895 г. был у Н. Ф. в Музее*

*Я:* Невозможность представить воскресение всех умерших заключается для меня в том: если воскрешать всех, то где же предел? А мертворожденные, а выкидыши? Мы наконец дойдем до тех, которые не существовали, но могли бы существовать; всякое семя уже есть существо в возможности. Это такое количество, что места не может хватить.

*Ник. Фед.:* Вот вы смущаетесь бесчисленностью. Вспомните о тех звездах, которые образуют туманные пятна, о тех, которые еще не образовались, но образуются. Можно ли их сосчитать? Вы согласны, что человек овладеет землею так, что будет ею управ-

лять. Когда это будет, будет в мире первая звезда, управляемая разумом.

*Я:* Разум человеческий относителен.

*Ник. Фед.:* Ну, хоть сознанием. Итак, будет планета управляемая разумом. Населите все миры, чтоб вселенная была управляема разумом. Что же вы беспокоитесь о том, что много людей. Можно думать, что немного миров населенных разумными существами. Если верить в творение мира по Библии, это так. Это так, если думаете, что слепая сила сотворила мир. Трудно, чтоб сочетались много раз те условия, которые создали человека.

22 октября 1895 г.

*Ник. Фед.:* Чтобы не размениваться на мелочи, следует задаться целью, одной целью, и всю жизнь обрабатывать ее. Можно временно заняться и другим, но не бросать главного. Вот Гете всю жизнь писал Фауста.

*Я:* Вагнер двадцать лет писал Нибелунги. Как ничтожен человек, что самое малое дело может поглотить всю жизнь.

*Он:* Если ничтожен человек, Кто распоряжался, нарочно это сделал глаза у человека хуже, чем у других животных, у орла например; зато человек достиг видеть то, чего ни одно животное не может видеть; человек слабее льва, например, а может горы двигать. Один человек ничтожен, но вместе со всеми — нет. Это буддисты жалеют человека, ибо для них он ничтожен и потому — жалок; христианин никогда не скажет, что человек жалок, ибо знает, что человек достигнет Бога.

*Я:* А не первородный это грех — надежда достигнуть Бога? «Будьте как Боги»<sup>10</sup>.

*Ник. Фед.:* Нет! Сказано: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный»<sup>11</sup>. Какая же это гордость? Вот если хочешь достигнуть знания для себя одного — это гордость: таков Фауст, Манфред; а если со всеми и для всех, то где же тут гордость?

*Я:* В чем именно, думаете вы, заключался первородный грех?

*Н. Ф.:* Я склонен считать: в смене жизни деятельной на жизнь чувственную (и т. д.: конец разговора не записан).

30 октября 1895 г.

*Ник. Фед.:* Не все из нас отцы, но все сыны. Воскресив отцов, мы по отцам все братья. Цель живущих — общее объединение для исполнения долга по отношению тех, кто нам отдал жизнь, — возвратив эту жизнь. Отцы не только дали жизнь, но, в сущности, отдали ее, ибо, рождая, разрушается организм родившего. (У человека это не так заметно, но все же так.) Общее воскресение — выс-



шая нравственность. Бессознательно люди всегда стремились выполнить это. По физической необходимости кладя в землю отца, по нравственной сын ставит на могилу памятник, столб сначала, затем, при развитии, статую, изображающую того, кто похоронен, — стремление воссоздать, обессмертив что может, хоть память, образ. Таинство Евхаристии в том и состоит, что материя — хлеб и вино — превращается в тело и кровь. Частицы хлеба называют именем умершего и превр<ащают> в тело. Жизнь, ее задача, чтоб питание обратить в создание, а рождение — в воскресение.

*Я:* Искусство стремится закрепить те моменты, которые ценны. Только то и живо в искусстве, что возникло из желания вдохновения, восторг минуты увековечить, поделившись им таким образом со всеми. Если художник очарован образом, настроением минуты, и это чувство вызовет в нем звуки, картину, статую, дающие вечную жизнь моменту, тому восторгу, которым полна душа, — это творение живо; то же, которое не имеет почвы такой, — мертворожденное дитя.

*Кожевников*<sup>12</sup>: Учение христианское о воскресении, где некоторые будут страдать, отталкивает. Как же можно блаженствовать, если мой брат страдает? Блаженство, основанное на созерцании своего преимущества перед тем, кто погиб и мучится.

*Я:* Все-таки православная церковь говорит, что задача жизни — лишь нравственное совершенство и что Бог сделает все, если человек, будучи свят, попросит Его. Воскресение — чудо рук Божиих. Поэтому воскресение, творимое хотя бы по воле Божьей руками человеческими, — ересь. Нам дано и приказано приобретать духовную силу.

*Н. Ф.:* Христос, воскреснув, с телом вознесся на небо. Христос дал пример. Люди, достигнув бессмертия и воскресив отцов, населят мир воскресшими, и те, стало быть, с телами вознесутся на небо. Тогда материя одухотворится и мир, слепая сила, будет управляема разумными существами, созданными любовью Бога и воскрешенными любовью людей, Божьей волею, творимой людьми. «Будет воля Твоя и на земле, как на небеси»<sup>13</sup>.

*Я:* Неужели, ведя такую жизнь, вы не терпели лишений, страдания?

*Н. Ф.:* Да, я себя никогда не насиловал. Мне совсем было нетрудно\*.

*Я:* Я сдерживаюсь, но страдаю, если не имею женщин. Неужели вы не страдали?

*Он:* Оставьте это.

---

\* Он спит на горбатом сундуке, всего пять часов, остальное время работает, питаюсь чаем и черным хлебом. Вкушает лишь раз в день (Примеч. С. П. Бартенева).

Я: Я думаю, что возжеление кончается к сорока годам.

Он (уходя в угол, покраснев, энергично): Никогда оно не кончается.

9 декабря 1895 г.

Ник. Фед.: В русском переводе ап. Павел: «Вера есть осуществление уповаемого»<sup>14</sup>.

24 декабря 1895 г.

Прочел Н. Ф. отзыв Хомякова (7 дек<абр>я).

Он: — Мы орудия воли Бога, а теперь противники — убивая. Где же гордость возиться в гнили? Вот гордость — быть белоручками.

Ответ Н. Ф. на мое послание<sup>15</sup>

В Вашем, по внешности прозаическом, а внутренне глубоко поэтическом произведении я вычитал призыв и к людям светским, явно (открыто) отвергающим будущее «Царство мира и жизни», и к духовным, лицемерно признающим его, к военным, как будто явно немирным, и к гражданским, притворно лишь мирным. И наконец, оно, Ваше слово, по-светскому поэтическое, а по-духовному пророческое, могло быть обращено и к той власти, которая поставлена выше этих враждебных сословий для их, конечно, примирения, поставлена Богом Триединым, как образом единодушия и согласия Божественным, жизнь творящим и смерти не создавшим, поставлена в умерших отцов место над сынами блудными, забывшими и близких и дальних своих предков (в этом и заключается смысл Таинства венчания на царство мира сего).

Не без основания я осознал, что в Вашей прозе заключается не только поэзия, но и пророчество. Вы не читали сочинения, которое называется и вопросом, во-первых, о причинах неродственных или небратских отношений между людьми и о средствах восстановления братства, во-вторых — о причинах неродственных отношений природы к нам и о средствах обратить природу, эту силу слепую, в орудие братства сынов<sup>16</sup>, почувствовавших наконец во всей силе ту утрату, которую они понесли в смерти отцов. (Конечно, трудно представить, чтобы нынешнее поколение могло почувствовать такую скорбь.) Не читав этого сочинения, вы, однако, обращаетесь, во-первых, к миру взаимной вражды (небратских отношений), вычисляя его преступления против людской косности и невежества, и предсказываете ему конец, во-вторых, обращаетесь к силе слепой, еще не управляемой разумом, и предсказываете (видите), что этот гнет не будет вечен. Пророчество есть даже

ваш недостаток. Настанет (грядет) час, говорите вы, когда люди выполнят волю Бога (выполнят все вместе, в совокупности и многоединстве, в братстве по образцу, в Троидном Боге заключающемся), Бога миротворящего, смерти не создавшего, ибо чем можно угодить и уподобиться Богу, не терпящему смерти, как не возвращением жизни тому, что погибло благодаря нашему невежеству, нашему бездействию или при нашем содействии. Но час не настанет, время не приблизится, если мы останемся неподвижны; ничего не сделается, если мы останемся в бездействии. Предсказывать можно злое, конец мира, как следствие нашей розни. Доброе можно лишь делать, направлять. Потому-то нет и в Евангелии предсказания о том, что будет, если воля Божья будет исполнена.

Вы сами, конечно, понимаете невозможность предсказывать доброе, а потому и заменяете пророчество горячим призывом. Пора! Пора! — восклицаете вы, пора, потому что средства земли истощаются, а населением она близка к переполнению, благодаря чему ценность жизни падает больше и больше\*, вражда усиливается, а любовь иссякает. Не нужно верить тем, которые говорят, что война между цивилизованными [ народами ] невозможна (Соловьев)<sup>17</sup>; нужно особенно бояться тех, которые, проклиная войну внешнюю, употребляют все усилия возбудить войну внутреннюю (Толстой)<sup>18</sup>.

Тихий и мирный призыв Владимира Александровича<sup>19</sup> у вас заменяется бурным и шумным. Конечно, то и другое необходимо.

Созерцание дня желанного, дня светлого действует успокоительно и призыв производит тихий и мирный. Представление тех ужасов, которые обрушатся на человеческий род в том случае, если объединение не состоится, вызывает и пышный, и шумный призыв, и не [только] будущее, но и настоящее не может не вызвать бурного призыва: с одной стороны — мир закоренелого коснения, грубейшего невежества, взаимной злобы и с другой стороны — тот же мир как громадная, опьяненная играми и забавами толпа, в постоянной бессмысленной борьбе из-за мануфактурных игрушек ослабляющая и истребляющая друг друга, отдает себя тупо, слепо в жертву бесчувственной, умерщвляющей силе природы.

Для пробуждения коснеющей толпы недостаточно церковного пения, камерной музыки. Автор бурного призыва находит, очевидно, недостаточным хоровое пение и камерную музыку. Он хо-

---

\* Земля как жилище человека, с одной стороны, становится тесна для живущих и [с другой —] заражена от множества в ней умерших и погребенных, потому предсказания о глодах и порах исполнятся, если на призыв не будет отклика.

чет соединить вместе храмовую музыку и полевую, военную, для пробуждения толпы и отвлечения ее от ребяческих забав, чтобы привести эту толпу к зрелому возрасту. Такая-то громоносная музыка должна разлиться по всему лицу земному, чтобы возвестить миру благую весть спасения, всемирного родственного объединения всех живущих для воскресения всех умерших на всей земле, как одном великом кладбище. Пасхальная полночь в Московском Кремле есть лишь слабый намек на эту всемирную утреню светлого дня воскресения. Далее наш автор увлекается бурным стремлением и желает искру благовеста воскресения раздуть в такое пламя, которое охватит пожаром всю вселенную. Можно подумать, что злобе человеческой тесны кажутся пределы земли и она хочет перенести свою истребительную деятельность на небо и спалить всю вселенную. Правда, автор думает сжечь мир косности, невежества, но эти грехи, как отрицательные величины и как ничто<sup>20</sup> гореть не могут, к горючим веществам не принадлежат. Слепая сила сама себя уничтожает, а разумное существо призвано спасти мир, обращая разрушение в воссоздание. Строки о пожаре, так же как и Царство Божие, омываемое потоками воли, представляют собой выражения неточные. —

*Николай Федорович.*





**В. Я. БРЮСОВ**

**<Из дневника>**

**<1900>**

*Апр<ель>, 21*

Четверг вечером много скитался. Сначала был у Черногубова<sup>1</sup> и говорил о Фете. Потом у Ю. Бартенева<sup>2</sup>. Там, кроме Кожевникова, видел Николая Федоровича (Федорова), великого учителя жизни, необузданного старца, от языка которого претерпевали и Соловьев (Вл.), и Толстой (Л. Н.). С самого начала разговора он меня поразил.

— Как-никак, а умереть-то нам придется, — сказал я.

— А вы дали труд себе подумать, так ли это? — спросил Николай Федорович.

Речь шла о Ницше, и вообще Николай Федорович нападал на меня жестоко. Я остался очень им доволен, и уходя (я спешил), благодарил его. Юрий же Бартенев представил себе, что я был обижен, и прислал мне извиняющееся письмо. <...>





## В. А КОЖЕВНИКОВ

### <Из письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова>

...Свойства болезни (воспаление, а затем отек легких) сделали предсмертную беседу невозможной для него, хотя он и силился говорить: последние сутки он был в забытьи.

Агония была тяжкая и длительная. Но до этого он много говорил, хотя и с трудом уже, с посещавшими его друзьями, несмотря на запрещение разговаривать врачами. Просили и мы его не утруждать себя, но, с другой стороны — как было заграждать уста, не устававшие взывать к величавому, к благородному, к святому? Забывали и мы запрет, жалость к страдальцу сменялась благоговейным вниманием к наставлениям, представавшим в еще большей красоте духовной потому, что — мы чувствовали — то были последние советы, последние заповеди, последние благословения. Ни слова о себе лично, ни о болезни, ни о близком уже конце жизни; лишь изредка (наедине) он промолвил мне: «Кажется — это — последнее!» или, очнувшись от сна (как и раньше часто, когда после обеда засыпал на час у меня дома), шептал: «Должно быть, и “то” так же будет», разумея под этим «то» промежуток между смертью и воскресением, *применительно к телу* и его ощущениям. Никаких так называемых «распоряжений», рукописи были переданы мне ранее, иного ничего не было, последние гроши роздал тут же, в больнице, убиравшим палату или сиделкам. Итак, о себе — ни слова: все мысли и речи о «деле». С ним он не расставался до последней минуты сознания.

Видимо, хотелось говорить много, но кашель и укороченное дыхание мешали, приходилось ограничиваться краткими указаниями.

Его внимание сосредоточивалось главным образом на вопросах, составлявших содержание двух последних статей.

Одна из них предназначалась для «Нового пути». «Путь» обещал напечатать, но с урезками, с выборками «подходящего»

и будто бы «сходного» с тенденциями некоторых других сотрудников<sup>1</sup>. Против урезывания или «уродования» статьи он гневно восставал, видя в «подборе подходящего» под известную тенденцию проявление нетерпимости у защитников терпимости. Возможности же сходства и совпадений не признавал: его *путь*, говорил он, — *старый*, раскрывающийся в исконном *народном*, естественном и *церковно-православном* понимании. «Нового» пути к истине и к смыслу и цели жизни быть не может. Но важнее, дороже была ему, бесконечно даже дороже, другая тема — о *Серафиме Саровском*. О нем писал он свои последние строки, о нем диктовал статью, которую озаглавил «Народный Святой»<sup>2</sup>. Тут были великие, проникновенные мысли; все связанное с этим «крестьянским», истинно русским, народным святым, особым чтителем Воскресения, встречавшим каждого словами «Христос воскресе!», — все связанное с ним было для него бесконечно дорого и священно и глубоко учительно.

На мотивы этой-то статьи говорил или силился говорить под конец он, противопоставляя серафимовскую простоту и девственную чистоту хитроумным, бессодержательным «новым» измышлениям умов, отчуждившихся от народного, родного, церковного<sup>3</sup>. На этих указаниях, на этих и среди страданий не покидавших его стремлениях смолкла в агонии его речь, но уста еще долгие часы шевелились невнятно и бессильно и горели во взоре недосказанные думы. Жалостливо-величава была и эта беззвучная беседа...

...Он скончался без сознания часов в 6 утра...







## Г. П. ГЕОРГИЕВСКИЙ

### Памяти Николая Федоровича

Николай Федорович скончался...

Это краткое известие, переданное по телефону из Мариинской больницы в Румянцевский Музей сегодня, в понедельник, 15 декабря, во втором часу дня, глубоко опечалило всю семью старых музейцев, драгоценным украшением которой покойный был много лет.

Николая Федоровича знала многочисленная семья русских писателей и ученых за всю последнюю четверть прошлого века, входившая в сношения с Румянцевским Музеем. Все они пользовались его беспримерно богатыми знаниями во всех областях науки и его беспримерною готовностью служить каждому всеми силами, способностями и средствами. Мы, старые сослуживцы покойного, хорошо знаем, что круг его идейных клиентов, друзей и почитателей далеко выходил за пределы музейского знакомства. При этом весьма немногие знали его фамилию, еще меньше знали его прошлое, но Румянцевский Музей не мыслился отдельно без Николая Федоровича<sup>1</sup>.

Старческая, согбенная фигура этого замечательного подвижника нашего времени, казалось, не знала усталости в служении и помощи ближнему не в переносном только, но и в прямом смысле материальной поддержки от своих более чем скудных средств... А свои умственные богатства он беспощадно расточал всем, входившим с ним в сношения.

Энциклопедист в самом полном и лучшем смысле этого слова, Николай Федорович был и замечательным философом и самостоятельным мыслителем. Глубочайшие и оригинальные воззрения его привлекали к себе и Достоевского, и Владимира Соловьева, и нашли в них авторитетных ценителей, почитателей и сторонников.

Вся жизнь его была идеальным подвигом во имя Христа, и мы все, современники и свидетели этой аскетической жизни, искренно изумлялись, видя перед собою живой пример истинного православного подвижника, смилившего свою жизнь до крайней степе-

ни и вознесшего свою душу до невероятной в наше время чистоты и до высокой степени просветления.

Сейчас не могу подробно говорить о незабвенном Николае Федоровиче. Постараюсь сделать это попозже. Теперь хотелось бы только оповестить о его блаженной кончине всех знавших его. Несколько дней назад Николай Федорович захворал воспалением обоих легких и друзьями был положен в Мариинскую больницу. В пятницу больной набожно приобщился Святых Таин и приготовился к отходу.

В воскресенье, после четырех часов дня, я в последний раз посетил его, но уже не застал его в сознании. Больной не открывал глаз и с трудом боролся с приближавшеюся кончиной. Из закрытых глаз струились редкие чистые слезы...

Нянюшка мне сказала, что это состояние продолжается с семи часов утра воскресенья.

И здесь я узнал, что *много* народа ходит навещать больного...

Без сомнения, еще больше народа соберется к его могиле отдать последний долг почившему. Да будет ему вечная память, а нам, оставшимся его друзьям и товарищам, необходимо увековечить, хотя бы воспоминаниями, привлекательный образ этого замечательного человека в назидание будущим поколениям.





**Е. В. БАРСОВ**

## **Памяти Н. Ф. Федорова**

Сегодня в Скорбященском монастыре, веющем тишиною и уединением, уносящем земные скорби, отпевается и погребается Николай Федорович Федоров.

Это был человек необыкновенно возвышенного духа, и притом такой, жизнь которого от дней юности до преклонной старости строго и неуклонно отвечала нравственному, истинно христианскому совершенству.

Он укрывался от взоров мира, и его не знала Москва ни имени-тая, ни торговая, ни промышленная, ни рабочая.

Пред его гробом стоит теперь лишь небольшой мыслящий ученый кружок с истинною скорбью и сожалением. Кажется, не только в Москве, но и во всем мире не осталось уже столь верного себе сына Церкви, который самоотверженно нес крест Христов, шел по Его стопам и жалел и любил бедное человечество так, что всецело приносил ему в жертву и свои силы, и труд, и последнее свое достояние.

Не для того он жил, *«да послужат ему»*, но неизменным правилом жизни его было — *послужить другим*.

Пензенский уроженец<sup>1</sup>, большую часть своей жизни он провел в Москве и служил при библиотеках Чертковской, Румянцевской и Главного московского архива Министерства иностранных дел<sup>2</sup>.

В самом себе он носил богатую сокровищницу знаний по всем отраслям наук естественных и общечеловеческих и был живою указкой для всякого умственного труда. Нередко являлся он на службу раньше урочного времени, чтобы разыскать для посетителя то, чего он не знал, но что ему существенно нужно для его научной задачи. Немедленное удовлетворение всякого книжного требования было его обязательным правилом. И сколько потому благоговейного уважения и благодарных чувств к нему таится ныне в сердцах и старых, и молодых ученых, и вообще всех, соприкасавшихся с его службою и с его внутренним богатым миром!

Поистине, жаль души его, уносящей от текущей умственной работы и сокровища знания, и любвеобильную помощь!

Он не искал на службе ни повышения, ни чинов, ни окладов. Когда покойный директор Дашков предложил ему высшую должность, с содержанием в тысячу рублей, он отказался и умолил отдать эту должность своему товарищу, который, как человек семейный, больше нуждается в средствах<sup>3</sup>.

Уже одни эти факты показывают его возвышенную и благородную душу. Но его изумительное самоотвержение, его нестяжательность еще ярче сказываются в его неизменных правилах и чисто иноческом образе жизни.

Всякие внешние удобства и заботы о них были ему совершенно чужды. Он носил крайне дешевые одеяния и, можно сказать, всегда ходил в рубище. Получая не больше 50 руб. в месяц, он тратил из них лично для себя: 5 руб. за комнату и 5 руб. на стол. Понятно, что при такой трате он питался всегда сухоядением и горячее кушанье мог принимать только раз в неделю. При этом всегда устраивал свою жизнь так, чтобы не быть для хозяйки комнаты ни малейшею помехою или стеснением, во всем приноравливаясь к ее порядкам жизни.

Все остальное, что он получал, отдавал ежемесячно убожеству и нищете, горе коих он знал и спешил облегчить своею жертвой. Заметим, что он оставался при этом глух к так называемым городским попечительствам, — благотворительность *не во имя Христа*, а во имя какого-то участка была ему противна: бездушна она и не имеет никакой нравственной цены.

И этот величайший инок среди мира, этот сокровенный друг и благодетель бедности, неведомый миру, в своем мирозерцании жил и дышал «истиной воскресения мертвых и жизни будущего века». Эта истина, как луч, озаряла всю его жизнь и пылала в очах его на смертном одре. Это был и последний его завет, который поручил он нам передать человечеству.

Не касаясь его умозрения, имеющего характер глубоко философский, мы выразим лишь его думы, волновавшие его на смертном одре.

Смерть есть одно из величайших зол, разлагающих живой организм на грубые материальные силы. В борьбе с нею, в восстановлении и оживлении бездушных сил, к чему призван человеческий дух, состоит всеобъемлющая любовь, могущая оживотворить умершее человечество.

Торжеством такой любви служит Пасха, возвещающая переход от смерти к жизни, от времени к вечности.

«Москва, — говорил почивший на смертном одре, — есть Третий Рим, собравший православное христианство<sup>4</sup>: он может быть и пусть будет союзом для борьбы против бездушных сил, для вос-

становления и оживления их в организмы, соответствующие личному отделенному духу...»

«Правду говорил Серафим Саровский: не для одной же мощны призван жить человек.

Он пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал недоумевавшим, что наступит момент, когда этот канон будут петь в его монастыре и летом, что и исполнилось в нынешнем году, при открытии его мощей<sup>5</sup>.

О, как бы было хорошо, если бы Москва, по его примеру, встретила Новый год пасхальным каноном! Это был бы призыв к новому направлению жизни в духе всеобъемлющей любви христианской».

Вот мысли, которые он на смертном одре завещал нам объявить Москве православной.

Он был другом нашего знаменитого философа Вл. С. Соловьева, который и воспользовался некоторыми его мыслями относительно Востока<sup>6</sup>.

Одно время он был близок к Льву Толстому, но затем навсегда отшатнулся от него и на смертном одре вспоминал его и называл его «поддельным христианином, фарисеем и лицемером».

Мир твоему шествию, великая смиренная и чистая душа!

*Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят.*





## Е. С. НЕКРАСОВА

### Памяти Н. Ф. Федорова

15-го декабря скончался в московской Мариинской больнице от воспаления легких Николай Федорович Федоров. В продолжение многих лет он заведовал каталожной при библиотеке Публичного и Румянцевского музеев<sup>1</sup>, откуда не особенно давно перешел на службу в архив Министерства иностранных дел.

Кому приходилось работать в том или другом книгохранилище и обращаться за содействием к покойному Н. Ф., тот знает, какую драгоценность, какое сокровище потеряла в его лице Москва. Этот несравненный библиограф-энциклопедист существовал и трудился исключительно *ради других*, для того, чтобы помогать *другим*, облегчать *другим* их научные труды. Я как запомню Николая Федоровича, он постоянно состоял у этого, казалось бы, отупляющего каталожного дела. Но его живой, энергичный ум сумел проявлять себя и в этой сфере с высоко-идеальной стороны. Он не скучал и не тяготился теми многочисленными списками книг, с требованиями которых обращались к нему то тот то другой из приходивших в музей для научных и литературных занятий. Николай Федорович не только с величайшею охотой всегда спешил отыскать все требуемые книги, но он, как человек идеального общественного служения и как человек образованный, — некогда кончивший курс в одесском Ришельевском лицее<sup>2</sup> — сейчас же по списку догадывался, над чем работает человек, и в таком случае можно было быть уверенным, что Николай Федорович не ограничится присылкой только затребованных книг: он найдет много новых и старых сочинений, о которых работающему, может быть, и в голову не приходило и которые, случалось, оказывались для него важнее многих им самим назначенных книг. Но этого мало — к следующему дню Николай Федорович откроет и найдет на ваш стол кучу новых не только книг, но и журналов. Скорее вы сами отложите в сторону и забудете о вашей работе, чем он забудет о том, что для нее надо: он раньше не успокоится, пока не исчерпает всего материала. И кто же из работавших в Румянцевском музее

не почувствует горячей благодарности к этому старику-идеалисту, вспоминая, как много обязан ему, его богатой энциклопедической памяти, его неутомимой готовности помогать? Благодаря этой готовности сколько раз спасал он начинающих от промахов и больших ошибок!..

Как заведующий каталожной Румянцевского музея Николай Федорович незаменим, да и как человек он тоже большая редкость. У него была одна великая черта характера: слова его теории шли об руку с его жизнью. Идеалист 40-х годов, даже некогда пострадавший за свои идеи<sup>3</sup>, он оставался верен своей теории до конца жизни. Он был противник не только богатства, но даже и большого жалованья, большой траты денег лично на свои нужды. Когда при одном из покойных директоров музея опросталось место в библиотеке с бóльшим жалованьем, чем получал Николай Федорович, и когда это место предложили занять ему, он ответил решительным отказом. Директор, узнав об этом необыкновенном событии, был поражен и пошел сам допрашивать Николая Федоровича о причине отказа. «Мне большего жалованья не надо!» — с некоторым раздражением ответил Николай Федорович изумленному директору. «А если бы вам предложили мое место?» — продолжал допрашивать директор. — «И от него бы отказался». Очень удивился директор таким ответом, зато с этих пор в его отношениях к Николаю Федоровичу — чиновнику при каталожной музее — стало проглядывать уважение к человеку, ему совсем непонятному.

В 70–80-х годах (в следующие годы я редко видала Николая Федоровича) он настолько ограничивал себя во всем — например, так бедно одевался, приобретая свой гардероб на толкучке, что нередко в людях, которые его не знали или не понимали, возбуждал насмешку; зато в тех, кто его знал, — кто знал, что сбереженные деньги от покупки лучшего костюма употреблялись на помощь или на покупку лекарства бедному студенту, — в тех возбуждал он глубокое, благоговейное уважение. Я сама при первой встрече с ним в 1872 г., когда П. И. Бартенев, у которого Николай Федорович служил тогда при Чертковской библиотеке, попросил его занести мне книжку своего журнала<sup>4</sup>, так непростительно ошиблась: приняла Николая Федоровича по костюму за лакея и даже — до сих пор краснею при этой мысли — выслала ему двугривенный.

Николай Федорович ничем не баловал себя в жизни. Он даже спал без всяких удобств, т. е. без кровати, не имел ни матраца, ни подушки. В конце 70-х годов, когда он жил на Мещанских, нанимая комнату в Набилковском переулке, он спал сидя в деревянном кресле, прикрываясь вместо одеяла своею старенькою, коротенькою, порыжелюю шубенкой. Утром вставал рано и пил пустой чай



с куском вчерашнего калача. После такого завтрака он пешком отправлялся в музей и всегда приходил за час, а то и за полтора до назначенного срока и начинал работать. После многих часов подряд неутомимой работы он позже других уходил из музея. По дороге забегал в какую-нибудь харчевню пообедать на 10 или на 15 коп. и тем же бодрым, быстрым шагом шел к себе на Мещанские. По дороге он каждый день покупал три калача: один отдавал прислуге, которая мела ему комнату и подавала самовар, другой — дворовой собаке, а третий калач оставлял для себя. Свой он делил на две порции: одну съедал вечером за чаем, другую — утром.

Такой образ жизни вел Николай Федорович не вследствие скупости. Он не жалел денег, напр<имер>, на покупку книги, которой не доставало в музее, а которую требовал читатель. Я прекрасно помню, как он купил на свои деньги философию Спинозы на французском языке, которой не хватало в музее. Он не прочь был внести плату за бедного студента в университет, если на руках оказывались деньги. Он тратил так мало на себя из-за принципа, которому был верен. Зато он ядовито смеялся над теми, кто кричит о своих принципах, а в жизни подыскивает те или другие извинения для оправдания своих противоречий. Таких людей он называл ипокритами в глаза и за глаза, несмотря на ранг и на титул.

Такой человек, как Николай Федорович и его покойный друг А. Е. Виктор<sup>5</sup> (кстати сказать, в нынешнем году минуло 20 лет со дня его смерти), по своей цельности, стойкости своих принципов и идеальному отношению к общественному служению — редчайшие люди, — люди, которые уже одною своею жизнью вносили в окружающее много доброго и поучительного.

Низкий поклон перед прахом незаменимого библиографа-энциклопедиста.

Многообязанная покойному

*Екат. Некрасова.*

Р. С. За несколько дней до смерти Николая Федоровича я получила от него два письма с указаниями не только книг, нужных для работы, но даже и страниц<sup>6</sup>, — он в то время был уже совсем больной.





## **В. И. ШЕНРОК**

### **Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова**

В половине декабря минувшего года в одной из московских больниц кротко и тихо угас один из редких идеалистов, благороднейшая душа, один из людей «не от мира сего», Николай Федорович Федоров. Покойный долго занимал скромную должность в московском Румянцевском музее, а в последние годы в архиве Министерства иностранных дел. В ближайшие дни после его кончины, вероятно, не один москвич был изумлен, встречая в разных газетах его некрологи и воспоминания о нем, дружно его прославлявшие. Казалось, вдруг было сделано открытие, найден был перл высокой ценности. Загадка была, однако, достаточно разъяснена в единодушных и безусловно согласных отзывах о почившем. Такие неожиданные открытия иногда бывают. Так «святой доктор» Федор Петрович Гааз, заслуживавший самого глубочайшего преклонения, был уже почти забыт, как прекрасная статья А. Ф. Кони в «Вестнике Европы» напомнила о нем и заставила всех читателей живо почувствовать душевную красоту<sup>1</sup>. Не сравнивая покойного Федорова с Гаазом, замечу только, что это был человек гаазовского типа, подвижник неутомимого добросовестного труда и бескорыстного, самоотверженного общественного служения. Он занимал самое скромное общественное положение, жил аскетом и из своих скудных средств уделял крохи служителям музея, выписывал для музея книги, почему-нибудь казавшиеся ему необходимыми, — разумеется, на свои гроши он делал это лишь изредка, но делал. Лучше всех его изобразила в газетной заметке в «Русских ведомостях» Екатерина Степановна Некрасова<sup>2</sup>, отметившая и его высокие нравственные качества, и его образцовую, беспримерную преданность делу, которому он служил. Но может показаться непонятным, каким же чудом такой достойный человек всю жизнь оставался безвестным за тесными пределами своей служебной деятельности. Но это объясняется просто обычным преклонением перед положением, рекламой и внешним успехом. А Николай Федорович ни о чем подобном не думал и не хлопотал и уклонялся от

всякого чествования и от всего показного. Помню, лет десять назад один молодой ученый В., живший тогда в Москве, составил прекрасный адрес Николаю Федоровичу, под которым немедленно явилось множество подписей<sup>3</sup>. Николай Федорович был тронут и благодарил, но скромно уклонился от оваций и приветственной церемонии, и эффект обычной в подобных случаях обстановки был потерян. Больше ему адреса не подносили. Вообще он избегал декоративного почета, и, может быть, ему приятнее было слышать несколько простых слов искренней благодарности, а такие слова слышал он часто. Этого человека и его умную беседу, в которой всегда было много живой, самостоятельной мысли, высоко ценили замечательные умы: Ф. М. Достоевский<sup>4</sup>, философ В. С. Соловьев и современный корифей литературы Л. Н. Толстой. Николай Федорович всегда и со всеми был одинаков и в высшей степени скромный, но стоек и неуступчив в убеждениях. Он представлял собой замечательно определенную и установившуюся личность. Любопытно, что посетители музея, зная его по имени и отчеству, в большинстве случаев долго, очень долго не знали его фамилии. И удачно, хотя и оригинально, в «Московских ведомостях» его некролог был так озаглавлен: «Памяти Николая Федоровича» (без фамилии)<sup>5</sup>, и начинается трогательно простыми словами: «Не стало больше Николая Федоровича!» И все, все, кто его знал, мало сказать — уважали, но благовоели перед ним и не обращали внимания на его засаленный сюртук, продранные локти и иногда зимой валенные сапоги, и вообще производимое им, особенно на свежих людей, совершенно непрезентабельное впечатление. Екатерина Степановна Некрасова в своем прекрасном, прочувствованном некрологе Н. Ф. Федорова в «Русских ведомостях» чистосердечно признается, что до сих пор краснеет при воспоминании, как, приняв его по костюму за музейского служителя, будучи ему благодарна за какое-то мелкое библиографическое одолжение, на которые он был всегда так щедр, выслала ему двугривенный<sup>6</sup>.

Милый, незабвенный Николай Федорович! Кто из частых посетителей Румянцевского музея в семидесятых и особенно восьмидесятых и девяностых годах не вспоминает о нем с задумчивым чувством и искренней благодарностью? И в ком при известии о его смерти не шевельнулось чувство глубокой грусти? Все, кто сколько-нибудь серьезно работал в музее, всегда пользовались у Николая Федоровича радушным, приветливым приемом, и всем он охотно помогал своей огромной библиографической опытностью и выработанной постоянным упражнением библиографической сметкой. Все такие посетители бывали как будто гостями Николая Федоровича, в отношении к которым он был неизменно добрым хозяином. Постоянно бывало встречаешь в каталожной знакомые лица, точно это была одна большая семья. В разных углах ката-

ложной и за столом, стоявшим в середине, в стороне от книжных шкапов, сидели обыкновенно «завсегдатаи», и все чувствовали себя, как дома, в кабинете, приятно и свободно. Часто принесет служитель целую охапку книг, так что иной раз и класть некуда. Где же успеть все пересмотреть до трех часов? Книги оставляются там, где они были положены, и никто их не переложит, разве оботрут с них пыль, и никогда книги не заваливались и не приходилось долго искать их, потому что Николай Федорович почти жил в каталожной и, вероятно, на досуге пересматривал все, что было на столах, иначе трудно себе объяснить неизменную сохранность всего. Николай Федорович всей душой уходил в свое дело и, казалось, как будто никогда и не выходил из каталожной. Если придешь слишком рано, он уж на своем месте, что-нибудь ищет или читает или приводит книги в порядок, роется в каталожных карточках. Но не надо думать, чтобы он копался над механической работой; он не сидит праздно, мысль его неустанно работает. Если случайно попадешь в музей в праздничный день и спросишь у швейцара, здесь ли Николай Федорович, почти всегда получаешь ответ: «Кого другого нет, а уж Николай Федорович всегда здесь, он уже давно пришел!» В самом деле, шаги глухо раздаются по коридорам, все пусто, попадают одни сторожа или печники, а в каталожной уже Николай Федорович с каким-нибудь из его обычных гостей — и заняты делом, или он сидит один и, заинтересованный каким-нибудь вопросом, в свободные минуты что-нибудь читает, наводит справки. Другой просидит на его должности много лет и будет только отыскивать и доставать требуемые книги, а он, стоя у каталожного дела, всем интересовался, и живая мысль его постоянно требовала обмена мыслей, что делало его крайне общительным и близким ко всем частым посетителям музея и создавало ему поклонников; я знаю многих, которые, увлекаясь Николаем Федоровичем, этим, несомненно, очень умным и мыслящим человеком, готовы были с горячностью утверждать даже, что он был гений; многих трогало его безграничное благоговение перед наукой, но здесь он доходил до невероятных крайностей, отстаивая, например, совершенно невозможные мысли, будто наука будет, вечно развиваясь, все увеличивать счастье человечества, и договаривался наконец до того, что, благодаря науке, настанет пора, когда смерти не будет и даже все прежде умершие воскреснут. Мне жаль, если слова эти вызовут улыбку, что, конечно, очень возможно, но люди, знавшие Николая Федоровича, настолько уважали и любили его, что в этом парадоксе видели только крайнее, но искреннее увлечение, что и было справедливо.

Где и когда найдешь такого энтузиаста и такого самоотверженного человека, всецело жившего для других? Сидишь иногда в каталожной — хорошо и уютно у Николая Федоровича. Быстро ле-

тят часы — и вот бьет звонок, возвещающий о прекращении занятий, пора уходить, но это надо скрыть от Николая Федоровича, иначе он будет останавливать и уверять, что он все равно раньше пяти часов не уйдет из музея (официально в музее по утрам можно заниматься до трех часов), что еще рано и что у него есть свое дело. А иногда выходило неловко: другого спешного и неотложного дела бездна, и еще предстоит большое передвижение по Москве, и непременно надо уходить, но Николай Федорович баловства не любит и тотчас тоном грустного укора скажет: «Вы уж бежать собрались? А я вот еще посижу, хочу такую-то книгу посмотреть!» Иногда, благодаря ему же, успеешь сделать все нужные справки, и в данное время остаться еще в музее значит уже терять время, которого так немного, а Николай Федорович заинтересуется справкой и без конца продолжает еще что-нибудь отыскивать, и не знаешь, как вырваться. Пришлют ему записи из читального зала с требованиями книг, а он, не ограничиваясь требованиями, сообщает, что еще есть по данному вопросу, и, отыскав, посылает в виде сюрприза еще несколько относящихся к вопросу книг. Помню, однажды (кажется, в 1887 г.) Н. А. Белозерская, приступая к своей известной работе о Нарезном<sup>7</sup>, попросила меня справиться, не осталось ли каких-нибудь касающихся его документов в архиве Московского университета, и прибавила еще несколько вопросов, но ответы на все были получены только отрицательные. Прихожу к Николаю Федоровичу, он на целые дни ушел в поиски за Нарезным и в результате указал столько источников, что Надежда Александровна Белозерская была приятно изумлена и благодарила (у меня сохраняется ее письмо, написанное по этому поводу). И только раз было полное разочарование: академик Михаил Иванович Сухомлинов разыскивал какой-то листок, editio princeps одной из од Ломоносова<sup>8</sup>. Но тут уж и Николай Федорович не помог, так как это уж было нечто вроде желанья птичьего молока. И с полной готовностью он рылся и отыскивал для всех книги и источники и радовался, когда удавалось удовлетворить, но зато недолюбливал, когда кто-либо из его обычных посетителей долго не заглядывал в каталожную. Один давно умерший профессор мне сознавался, что ему неловко было показаться в Румянцевский музей: совестно перед Федоровым! Но Николай Федорович бывал резок, если кто-нибудь нечаянно затрогивал горячее патриотическое чувство или говорил какое-нибудь легкомысленное слово о науке; тут он был фанатиком. Я слышал, что за неуважительный отзыв о России он буквально выгнал из каталожной одного даровитого молодого ученого. Характера он был независимого и, относясь пренебрежительно к материальным благам, совершенно игнорировал сильных мира. Когда один из прежних директоров музея<sup>9</sup>, никогда не заглядывавший в него, случайно проходил по

коридору около каталожной, Николай Федорович громко, взволнованным голосом сказал: «Нет, уж если ты получаешь синекуру, так уж ты и не ходи, не показывайся!» Особенно же он терпеть не мог людей, чья проповедь расходилась с словом, например, по вопросу воздержания и отречения от благ мира, и в глаза называл их притворщиками и лицемерами, на что имел полное право, живя, как францисканский или бенедиктинский монах. Однажды один директор музея, как рассказывает Е. С. Некрасова, высоко уважая Федорова и желая его извлечь из когтей нищеты, предложил ему другое место с лучшим содержанием. К великому его изумлению, Николай Федорович отказался. «А если бы вам предложили мое место?» — спросил директор. «И от него отказался бы!» — отвечал Федоров. Директор этот был, наверное, светлой памяти Михаил Алексеевич Веневитинов<sup>10</sup>. Доброжелательный ко всем, будучи аристократом по рождению и привычкам, изящный и элегантный, он не мог видеть уважаемого человека почти в жалком рубище, но на этот раз этот высокой души человек не понял своего дорогого сослуживца и с сожалением и в крайнем недоумении должен был оставить его в покое... Расскажу еще один случай. Однажды случилось, что в каталожной все места были заняты (чего почти никогда не бывало) и вошел один сиятельный посетитель, занимавшийся наукой. Недовольный тем, что не мог найти себе место, посетитель обратился к Николаю Федоровичу с претензией, напоминая, что в каталожной, по правилам музея, не должно быть посторонних посетителей. «Если, ваше сиятельство, вы протестуете против нарушения правил, то прошу вас первого показать пример и уходить из каталожной», — сказал Николай Федорович.

Говоря о Николае Федоровиче Федорове, грешно было бы не вспомнить и о его друге, о такой же замечательной личности, как он, об Алексее Егоровиче Викторове, хранителе рукописей в рукописном отделении музея в конце семидесятых и начале восьмидесятых годов. <...> Викторов служил музею, как и Федоров, поистине «не за страх, а за совесть», и на скудное свое жалованье в свободные летние месяцы часто предпринимал поездки по архивам, библиотекам и монастырям с целью раздобыть недостающие в рукописном отделении Румянцевского музея редкости. <...> Викторов был такой же скромный и не блиставший внешностью человек, как и друг его Федоров, хотя и без крайностей последнего; когда его, одинокого и случайно заехавшего в Пятигорск приезжего, хоронили<sup>11</sup>, то прислуга была удивлена, увидав его ордена и узнав, что он имел довольно высокий чин. Беседу Викторова очень ценили такие тузы науки, как покойные Буслаев и Тихонравов<sup>12</sup>.

И такие люди были украшением Румянцевского музея недавно, на нашей памяти, а еще следует хотя вскользь упомянуть о гу-

манном, высокообразованном директоре музея Михаиле Алексеевиче Вeneвитинове, о Николае Ильиче Стороженке, о Дмитрие Петровиче Лебедеве<sup>13</sup>. И когда вспомнишь счастливое прошлое время, когда случайно в этом музее сгруппировалось несколько поистине замечательных и редких личностей, как-то становится грустно, что тогда казалось самым простым и обыкновенным, самым естественным делом, что в рукописном отделении во всякое время можешь встретить Алексея Егоровича Викторова и пользоваться его указаниями, или Дмитрия Петровича Лебедева, а в каталожной милейшего Николая Федоровича. Этих людей все уважали и ценили, но как-то не приходила тогда мысль, что таких людей больше никогда и нигде не встретишь. Впрочем, то же можно сказать и о многих славных деятелях в других сферах. Вот пример. Недавно минуло десятилетие (в ноябре 1903 г.) со дня кончины Николая Саввича Тихонравова, которым во время его профессуры и ректорства гордился весь Московский университет, который был истинным и драгоценным украшением многих ученых обществ Москвы, который был известен как человек глубокой эрудиции и сильного, замечательного ума, и приятно было тогда всем так или иначе прикосновенным к университету или ученым обществам сознавать, что среди них или во главе их находится такой туз, такая крупная величина, человек такого высокого авторитета! И все это миновало и умчалось, и куда ты ушло, славное, дорогое время? И не думалось тогда, что все пройдет быстро, и останутся потом одни постепенно изглаживающиеся грустные и дорогие воспоминания.







**Н. Н. ЧЕРНОГУБОВ**

**<Заметка в журнале «Весы»>**

«Это был удивительный человек!.. Добродетельный человек!..» — говорят о нем газетные и журнальные некрологи. И невольно припоминается знаменательная нелюбовь Н<иколая> Ф<едоровича> к «святейшему из званий».

«Человек» — ничего не значит и ни к чему не обязывает — настоящее имя, неясное и пустое, для тех бессильных атомов, индивидуумов, на которые безнравственно дробится род разумных существ, забывая свое настоящее имя — «сын человеческий», «сын умерших отцов»<sup>1</sup>. Вот имя и вместе заповедь.

Ибо переживать можно или по малой любви или по великой вере. Интеллигенция, «непомнящие родства», переживают по безнравственности, народ — по вере в воскресение. Интеллект без веры предается «бесцельному труду» или разочарованному «неделанию»; вера без дел мертва. Знание и вера должны соединиться в одном деле, в деле воскресения, в деле обращения слепой силы природы, рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом и живородящую.

Этим только делом и можно достойно помянуть «новоумерщвленного» старца<sup>2</sup>.





**Ю. П. БАРТЕНЕВ**

## **Памяти Николая Федоровича Федорова**

15 декабря 1903 года в глубокой старости окончил свой жизненный подвиг Николай Федорович Федоров.

Трудно первое время взвесить всю тяжесть этой утраты.

Погас великий, многосторонне образованный ум, перестало биться редкой нравственной чистоты и благородства сердце, замолкли пророческие уста, полные животворных слов...

Неужели смерть общий удел всего живого, и людям предстоит искать забвения неизбежного конца в заботах и наслаждениях житейских, или смиренно подготавливаться к потустороннему бытию? Неужели земля всегда будет юдолюю горя и страданий, а люди останутся во вражде и розни?

На эти мучительные вопросы нашел Николай Федорович ясные и определенные ответы и всю свою жизнь *во всей ее полноте* посвятил проповеди своего высокого ученья. Как пророк, призывал он к великому общечеловеческому делу и как светоч ярко горел, широко освещая кругом себя темную ночь себялюбия, нерадения и невежества.

Многочисленному кругу лиц, занимающихся книжно, Николай Федорович памятен по каталожной комнате Румянцевского музея.

Трудно забыть этого старика в потертом, а порою в разорванном сюртуке с длинными седыми волосами, удивительными глазами и ясною улыбкою и с необыкновенными разносторонними знаниями. Память и начитанность его были изумительны, многие ученые обязаны ему за его указания, и скромная каталожная Румянцевского музея долгие годы была какою-то лабораториею мысли, служила умственным центром Москвы, куда тянулись люди, имена которых широко прославлены.

Было 3 часа, Музей запирался; но Н<иколай> Ф<едорович> оставался еще час-другой, за что платил сторожам особо из своих крох (от большего жалованья он с гневом всегда отказывался). Эти *сверхурочные добровольные* занятия он особенно любил. В это время еще завлекательнее были его беседы, и перед изумленным слушателем открывались новые широкие горизонты.

Вернувшись в свою каморку, Н<иколай> Ф<едорович> обедал чем попало, по большей части только пил чай с хлебом, ложился спать на голом сундуке часа на 1½, затем читал и писал до 3–4 ч. ночи, опять засыпал часа на два и, напившись чаю, часов в 7–8 шел в Музей. И такую жизнь вел он десятки лет.

Замечательно, что он не только не считал себя аскетом, но даже сердился, когда ему об этом говорили.

Но откуда же брал силы этот великий подвижник?

Мать, у которой опасно болен ребенок, забывает о еде, о всем, что не касается любимого существа, и проявляет непостижимую силу: в таком состоянии прожил и Н<иколай> Ф<едорович>  *всю свою жизнь*. Для своего дела он забывал все, что привлекает нас.

Причина страданий и смерти всего живого, учил Н<иколай> Ф<едорович>, лежит в том, что сознательные существа находятся под властью бездушных, стихийных сил природы. Овладеть ими мы сумеем лишь тогда, когда все вместе примемся за их живое изучение, когда опыты будут производиться не кое-кем, кое-где, кое-когда, а всеми, везде и всегда. Овладев этою слепую силою, несущую голод, болезни и смерть, обратят ее в живоносную. Но остановиться на этом нельзя. Учение о развитии, приводящем человечество к светлому безболезненному существованию, Н<иколай> Ф<едорович> называл безнравственною, бесчестною теорией: такое счастье будет куплено ценою гибели предков, а забвение сынами своих отцев есть худшее зло. И вот просветленное человечество, полное благодарности к тем, кому оно обязано жизнью (ибо жизнь есть благо), должно в свою очередь вернуть к жизни почивших отцев. Единственное общечеловеческое дело — *воскресение мертвых*, в этом долг сынов, исполнение воли Господа, давшего нам власть сынами Божьими быти. Не *даровое* воскресение, а воскресение трудовое совокупными усилиями всех живущих всех прежде почивших.

Пророком этого великого дела и был Н<иколай> Ф<едорович>. Всю свою жизнь он призывал к нему людей. Уже слабеющими устами повторял он свои формулы, и близкая смерть страшила его лишь тем, что пропадет, заглохнет его дело. Нет, не заглохнет оно. Перед человечеством лежат два пути: или окончательно забыть нравственный долг и опьяняться чувственностью, или пойти, по призыву Н<иколая> Ф<едоровича>, всем миром делать дело Христова.

Христос воскрес, незабвенный учитель! Верю и уповаю!

Юрий Бартнев.

17-го декабря 1903 года





## Н. П. ПЕТЕРСОН

### <Из воспоминаний о Федорове>

Впервые увидел я Н. Ф-ча 15 марта 1864 г. в г. Богородске, Московской губернии, где он был учителем уездного училища по предмету истории и географии. И я приехал в Богородск в качестве учителя уездного училища — арифметики и геометрии; но цель моего приезда была пропаганда революционных идей и устройство революционного кружка. Я — уроженец Пензенской губернии; по окончании в 1861 г. курса Пензенского дворянского института я приехал в Москву в университет. Но в университете в это время начались волнения, собирались сходки, ходили к дому генерал-губернатора с какими-то требованиями, на лекции никто почти не ходил и ничему не учились. В январе 1862 г. по приглашению Л. Н. Толстого я уехал в Ясную Поляну учителем одной из школ, которые Л. Н-ч, будучи мировым посредником, открывал в своем участке. В мае месяце Л. Н-ч от должности мирового посредника отказался, но открытые им школы некоторое время продолжали существовать, хотя сам Л. Н-ч, видимо, охладел к ним. В сентябре 1862 г. Л. Н-ч женился и совсем перестал заниматься школами, — перестала существовать школа даже в самой Ясной Поляне. С осени в этой школе должен был заниматься я вместе с самим Л. Н-чем; но учение не начиналось, несмотря на мои напоминания. В конце концов брат Л. Н-ча, Сергей Н-ч, пригласил меня давать уроки его сыну, который жил с своею матерью в Туле, и я покинул Ясную Поляну. В Туле я прожил недолго и опять уехал в Москву, где в 1863 г. снова поступил было в университет. Однако ученье не шло на ум: я попал в революционный кружок моих товарищей по Пензенскому дворянскому институту и сверстников по Пензенской гимназии, в числе которых был Каракозов, совершивший покушение 4-го апреля 1866 года. Перед отъездом в Богородск один из членов кружка сообщил мне, что в Богородске учителем Н. Ф-ч Федоров<sup>1</sup>, человек необыкновенного ума и честности. Мы же тогда думали, что все умные и честные люди на нашей стороне, а потому я в тот же день, как приехал в Богородск, отправился прежде все-

го к Н. Ф-чу. Он был тогда лет сорока, красивый брюнет, среднего роста, с прекрасными карими глазами, а не с голубыми, как говорит Илья Львович Толстой в своих воспоминаниях<sup>2</sup>. При первом же знакомстве я, по молодости своей, — мне не было полных двадцати лет, — выложил пред Н. Ф-чем всю душу свою и сообщил, с какою целью приехал в Богородск. Выслушав меня, Н. Ф-ч сказал: «Не понимаю, о чем вы хлопочете. По вашим убеждениям, все дело в материальном благосостоянии, и вот ради доставления материального благосостояния другим, которых не знаете и знать не будете, вы отказываетесь от собственного материального благосостояния, готовы пожертвовать даже жизнью. Но если и тем людям, о которых вы хлопочете, материальное благосостояние также не важно, как и вам, — о чем же вы хлопочете?» Начав так беседу, Н. Ф-ч сказал потом, что даже так называемые великие принципы французской революции свидетельствуют о крайнем недомыслии и легкомыслии провозгласивших «свобода, равенство и братство», потому что из свободы следовать своим личным влечениям, исполнять свои прихоти и из завистливого равенства произойдет не братство, а вражда. Нужно искать прежде всего братства, а все прочее (т. е. свобода, равенство) приложится, потому что, почувствовав себя братьями, мы не будем лишать своих братьев свободы, поднявшись же над своими братьями, мы и их поднимем до себя. Затем Н. Ф-ч припомнил, что Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. — На что свободными, — спрашивает Н. Ф-ч, — на то, чтобы умереть? Новорожденный без забот о нем непременно должен умереть; а всякая о нас забота налагает на нас обязанности в отношении заботящихся о нас, делает нас не свободными в отношении наших близких<sup>3</sup>.

Все это меня так поразило, что я в первый же день нашего знакомства не ушел от Н. Ф-ча, остался у него ночевать. Н. Ф-ч никакой постели и даже подушки не имел, спал на голой лавке, и я переночевал у него таким же образом. И с этого первого дня все остальное время нашей совместной жизни в Богородске я почти не расставался с Н-м Ф-чем: отправляясь в училище, я заходил за ним, и из училища уходили обыкновенно вместе; пообедав у себя на квартире, я шел к Н. Ф-чу, и мы отправлялись гулять на реку Клязьму, в лесок, бывший тогда около Богородска, вообще в окрестностях города и никогда по самому городу (в 1864 году весна была ранняя, скоро стало сухо и так тепло, что 25 марта, на Благовещение, мы гуляли уже без верхнего платья); затем пили вместе чай на квартире Н. Ф-ча, и я уходил от него поздно ночью. В это время Н. Ф-ч говорил мне, что наше существование не бесцельно, как это нынче думают, что мы не обречены на бессмысленное существование, а затем и на бесследное исчезновение, что наша цель — всеобщее воскрешение, восстановление всего погибшего и

жизнь бессмертная. И я, не сомневавшийся тогда, что все произошло само собою, путем эволюции, услышал от Н. Ф-ча: Если это так, если путем эволюции материя и присущие ей силы дошли до создания существа, носящего в себе разум, с которым явилась в мир новая сила, способная комбинировать все другие силы, ставить их в различные сочетания, способная располагать, управлять теми самыми силами (свойствами материи), которые и *без разума* дошли до создания всего, что мы видим, — создали самого человека, — чего же не создадут эти силы с разумом?!.. Все эти силы и после явления в мир разума никуда не исчезли, не могли исчезнуть и продолжают свою обычную деятельность, остались такими же, как и были, т. е. созидающими и в то же время разрушающими ими же созданное, рождающими и в то же время умерщвляющими ими же порожденное. Но созданный этими силами человек — носитель разума не может не сознавать бессмыслицы создания для того, чтобы созданное было разрушено. И неужели же роль разума должна ограничиться только созерцанием совершающегося, созерцанием мира, каков он есть? В таком случае зачем же разум нужен миру, зачем он явился в мир, если и ему, как и всему в мире, предстоит бесследное исчезновение? И может ли человек остаться пассивным, придя к такому сознанию, примириться с ним? Человек — существо не разумное только, но и чувствующее, а также и способное к действию; человек не только сознает бессмыслицу создания для разрушения созданного, но и чувствует боль разрушения, страдает от потери близких. Куда же он направит свою деятельность, если не на избавление от претерпеваемых им страданий? Причем разум — это сила, способная управлять всеми силами мира, т. е. высшая всех их, — не должен ли быть руководителем деятельности человека, который не может не стремиться к избавлению от претерпеваемых страданий, к сохранению своего существования, а также и к восстановлению тех, без которых его собственное существование становится горестным и теряет всякий смысл. Для эволюционистов, т. е. *верующих* в эволюцию, — доказать своей мысли они не могут, для этого нужно было бы повторить совершившийся уже процесс, — для эволюционистов разум в экономии природы никакого значения не имеет и иметь никогда не будет, — эволюционисты не сомневаются, что человек всегда будет смертен и никогда не перестанет смотреть на природу только как на кладовую, откуда можно добывать средства, но не для обеспечения своего существования, а лишь для удобств временной жизни и наслаждения, и всегда будет истреблять и расточать накопленные в ней богатства; т. е. эволюционисты смотрят на человека с его разумом как на агента, способствующего разрушению мира, ускоряющего неизбежный конец его. По мысли эволюционистов, род людской всегда останется разделенным на чуждые

друг другу народы и сословия, никогда не объединится и не делается, в качестве носителя разума, силою правящею, регулирующею, вносящею в действие мировых, естественных сил порядок, закономерность, целесообразность, никогда не делается силою создающею. По тому, что проповедуется последователями эволюционизма, вся деятельность людей должна ограничиться только эксплуатацией природы, общественными и политическими дрязгами. Не очевидно ли, что эволюционисты не продумали до конца, не дошли до конечных выводов своей собственной мысли.

Говоря о братстве, Н. Ф-ч утверждал, что братство без отечества немислимо: мы братья только по отцам, только потому, что мы сыны; без отца и сына нет брата. Сыновняя любовь есть необходимое условие и любви братской; если не любим отцов, не имеем сыновней любви, не будем любить и братьев. Все юридико-экономические отношения, сословность и международную рознь Н. Ф-ч признавал состояниями противобратскими, находил, что *гражданственность*, или цивилизация, заменила собою *братственность*, а *государственность* заменила *отечественность*. Отечественность — это не патриотизм, который вместо любви к отцам сделал их предметом *своей* гордости, т. е. любовь — добродетель — заменил гордостью — пороком, заменил, следовательно, любовь к отцам любовью к себе самим, *самолюбием*. Патриотизм стал отвлеченным понятием, под именем отчества стали разуметь совокупность живущих, жен и детей, т. е. самих же себя. Но отождествляя самих себя с отчеством, ставят, следовательно, самих себя целью; ставят целью свое наслаждение, и именно наслаждение, а не насущное, ибо насущное, необходимое предполагает, что наше существование нужно не для нас только самих, но для чего-то иного. Ставя целью наслаждение, отрицают необходимость действительной жизни отцов, а следовательно, и действительного братства, потому что наслаждение эгоистично по существу и в большинстве случаев требует взаимного исключения в пользовании этими благами. Люди, гордящиеся одним и тем же предметом, могут составить почетный орден, а не братство сынов, любящих друг друга. Гордость и самолюбие, как и все пороки, разъединяют, вносят вражду, и только любовь соединяет. Любовь к отцам приводит к сокрушению об их смерти и соединяет всех потерявших отцов в этом сокрушении, побуждающем к делу возвращения жизни отцам. И как только гордость подвигами отцов заменим сокрушением об их смерти, как только землю будем рассматривать как кладбище, а природу — как силу смертоносную, способную, однако, быть и живоносною, так и вопрос политический, равно и общественный, разделяющие людей, заменятся вопросом естественным, — вопрос о бедности и богатстве заменится вопросом о жизни и смерти.



Разрешение вопроса о небратстве, о неродственности, вообще о распадении рода человеческого на сословия, на богатых и бедных, зависит от разрешения вопроса о распадении на ученых и неученых, на людей мысли и на людей дела. Это же последнее распадение исходным пунктом имеет общие бедствия, каковы неурожай, болезни и смерть, избавление от которых зависит не от богатства, а от исследования причин этих явлений, что и вызвало выделение из общей массы — людей, занявшихся исследованием означенных причин. Но выделившиеся для исследования причин общих бедствий забыли о своем назначении, предались умственному наслаждению, занялись вопросом о том, *почему сущее существует*, вместо вопроса — *почему живущие страдают и умирают*, составили из себя высший класс людей, задавшийся целью управлять не слепыми силами природы, от которых зависит наша жизнь, а теми, из массы которых они выделились и которые оказались, таким образом, обреченными на механическую только работу добывания скудных средств существования себе и обильных — классу правящих, интеллигенции, живущей и устраивающей свой комфорт на средства, добываемые простым народом. В конце концов эти два класса, правящих (интеллигенция) и управляемых (простой, рабочий народ), образовали две породы людей, живущих разною жизнью, друг друга не понимающих даже и тогда, когда говорят на одном языке. И теперь настало время спросить выделившихся, как они смотрят на свое выделение из массы человечества — как на временное или же как на вечное; что они из себя представляют — *соглядатаев* ли того пути, который предстоит всем, или же они лучшее, высшее сословие, цвет и плод всей жизни человеческого рода? Является вопрос об ученых и интеллигенции как противоположности простому народу, т. е. о внутреннем распаде, разладе, или об уме, лишенном чувства и воли, вопрос о полной неродственности, как существенном свойстве ученых, считающих себя сверхчеловеками. От разрешения этого вопроса зависит дальнейшая судьба рода человеческого, и если ученые и интеллигенция останутся только сословием, живущим в городах, устраивающим свою городскую жизнь, основанную на эксплуатации села, сельских жителей и не возвратятся с приобретенным знанием в село, к сельской жизни, к могилам отцов, тогда дальнейший рост человеческого рода приостановится и мы будем обречены на вечное прозябание в том состоянии, в котором ныне находимся. Если же ученые и интеллигенты поймут, что они выделились для изучения, для исследования пути, по которому предстоит идти всем, тогда они обратятся в комиссию для разъяснения и решения прежде всего вопроса о причинах розни сословной, народной и всякой другой, возникшей между людьми, о причинах уклонения их, ученых, от задачи, которая только и может служить оправданием

выделения их из общей массы людей, — ученые обратятся в комиссию для изучения причин небратства, розни, которая делает нас орудиями слепой силы природы, орудиями вытеснения старшего поколения младшим, орудиями взаимного стеснения. Когда ученые придут к такому самосознанию, тогда и для всех станет ясно, что смысл братства заключается в объединении всех в общем деле обращения слепой силы природы в орудие разума всего рода человеческого для возвращения жизни тем, кто лишился ее, будет ясно, что наука не может быть знанием причин *вообще*, разрешением вопроса о том, *почему сущее существует*, а должна стремиться к разрешению вопроса о том, *почему живущие страдают и умирают*, т. е. наука должна быть изучением сил природы, от которых зависит наша жизнь, чтобы взять их в свои руки, чтобы управлять ими. А для этого необходимо, чтобы *всё* было предметом знания и *все*, а не одни только ученые, познающими, чтобы наблюдения производились *везде*, т. е. повсеместно, и *всегда*, т. е. непрерывно. Такое обращение *всего* в предмет знания и *всех* в познающих и даст нам силу и возможность управлять всеми силами природы, укажет нам и способ восстановить все разрушенное этими силами по их слепоте и бесчувственности... В нас, в людях, природа пришла в сознание, посмотрела на себя и почувствовала боль, причиняемую разрушением созданного. И такое сознание не может оставаться бесплодным, бездейственным, оно налагает на нас обязанность не только противостоять разрушению, но и восстановить все разрушенное, и прежде всего наших отцов, по которым мы братья; без возвращения же жизни им, нашим отцам, наше братство не будет иметь основы.

Вопрос о братстве, так поставленный, может быть противопоставлен и социализму, который злоупотребляет словом «*братство*» и искренно отвергает отечество. Социализм в настоящее время не имеет противника; религии с их трансцендентным содержанием, «не от мира сего», с их Царством Божиим внутри лишь нас, не могут противостоять ему. Социализм может казаться даже осуществлением христианской нравственности. Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность. Объединение во имя комфорта, ради своего удовольствия и есть самое худшее употребление жизни во всех отношениях и особенно в нравственном отношении. Социализм торжествует над государством, религиею и наукою; он не только не имеет противника, но даже не признает возможности его; а между тем социализм — обман: родством, братством он называет товарищество людей, чуждых друг другу, связанных только внешними выгодами; тогда как родство действительное, кровное связывает внутренним чувством; чувство родства не может ограничи-

ваться лицепредставлением и требует лицезрения; смерть лице-зрение превращает в лицепредставление, и потому чувство родства требует восстановления умершего, для него умерший не заменим, тогда как для товарищества смерть есть потеря, вполне заменимая.

Так развивал Н. Ф-ч во время совместного нашего пребывания в г. Богородске свою идею о *воскрешении*, которая явилась у него, по его словам, в самом начале пятидесятых годов, т. е. за 13–14 лет до нашей встречи. К сожалению, нам недолго пришлось пробыть в г. Богородске вместе. Вскоре после моего приезда, приехал туда на ревизию директор 1-й Московской гимназии Малиновский, наш начальник, от которого зависело назначение и увольнение учителей уездных училищ Московской губернии. Директора неприятно поразил костюм Н. Ф-ча, который большую часть своего жалования (27 руб. с копейками) тратил на бедных учеников, а потому и не мог одеваться сколько-нибудь прилично<sup>4</sup>. Неприятное впечатление, произведенное на директора, отразилось в придирчивости его к ответам учеников. Придраться же директор мог, потому что Н. Ф-ч, исполнявший свои обязанности не только добросовестно, но и делавший всегда гораздо больше того, что требовалось, — между прочим, сам остававшийся в классе с учениками, которые не знали заданного урока, до тех пор, пока они с помощью его не усвоят этот урок, — Н. Ф-ч не строго придерживался учебников, которые были тогда во всеобщем употреблении. Под историею и географиею в низших школах, каковыми и были уездные училища, Н. Ф-ч разумел все не формальные только (как грамматика и арифметика), а образовательные предметы преподавания, и по его мнению, при преподавании этих предметов в низших школах никаких учебников быть не может и не должно, — учебники должны быть заменены программами, фактический же материал для обучения, — которое должно быть и изучением местности, где школа находится, в географическом и историческом, т. е. во всех отношениях, — должен быть добыт учителем вместе с учениками — его сотрудниками. При таком обучении и изучении нужно уяснить как географическое положение данной местности, так и то, какое она участие принимала не только в делах Русской земли, но и в деле всего мира. Пособием при географическом изучении служило звездное небо. Прежде объяснения, что такое полюс, ученикам указывалась полярная звездочка, и они уже сами видели, наблюдая по вечерам, что эта звездочка остается на одном месте, а все остальные перемещаются вокруг нее. Во время осеннего и весеннего равноденствия указывался ученикам тот круг, который делало в это время солнце, и таким образом давалось понятие об экваторе и т. п. Таким же учебным пособием служила и земля с ее растениями, насекомыми и животными, а также и с местными памятниками старины. — Директор же спрашивал по учебнику, а когда

Н. Ф-ч хотел объяснить ему метод своего преподавания, не стал его слушать. Н. Ф-ч ушел из класса, оставив директора одного с учениками, и тотчас же подал прошение об отставке. Директору объяснили, что за человек Н. Ф-ч, и ему стала понятна бедность его костюма. К чести директора должно сказать, что он не принял прошения об отставке и так как Н. Ф-ч не хотел оставаться в Богородске после случившегося, то был переведен в Углич Ярославской губернии<sup>5</sup>.

В Богородске мы побыли с Н. Ф-чем только несколько месяцев, до начала нового учебного года. В это время, по окончании учебных занятий перед Пасхою, в четверг на Страстной неделе, мы отправились в Москву пешком, вышли в час дня, а в семь часов вечера были за 35 верст от Богородска и ночевали, кажется, в Леонове. Рано утром вышли дальше и, подходя к Москве, слушали, как в разных церквях отбивали число прочитанных евангелий, и Н. Ф-ч говорил, что в Москве такой перезвон слышен всю ночь с четверга на пятницу, с шести часов вечера в четверг: в одних церквях служба двенадцати евангелий бывает с вечера, в других же утром с 2, 3, 4-х часов, а в монастырях с 8-ми часов вечера и кончается в два, три часа ночи. Вечерню в пятницу на Страстной, на выносе плащаницы, мы были в Успенском соборе, где служил тогда, в 1864 г., митрополит Филарет<sup>6</sup>. На Пасху Н. Ф-ч познакомил меня с Полтавцевыми. Полтавцев, известный актер Малого театра, был женат на родной сестре Н. Ф-ча, которую звали Елизавета Павловна<sup>7</sup>. И Н. Ф-ча называли у Полтавцевых Н<ико>лаем Павловичем. Почему это так, я тогда не знал, спросить об этом Н. Ф-ча не решался, — о себе он никогда ничего не говорил, — и только впоследствии узнал, от кого, не помню, что Н. Ф-ч — незаконнорожденный сын князя Павла Ивановича Гагарина<sup>8</sup>, богатого барина, имевшего большие имения в Елатомском и Спасском уездах Тамбовской губернии. В одном из имений Елатомского уезда и жил Н. Ф-ч в детстве. Учился он в Тамбовской гимназии, где в его время был учителем истории Измаил Иванович Сумароков, о котором Н. Ф-ч сохранил самые лучшие воспоминания и говорил о нем как об учителе, пробуждавшем в учениках самосознание. В конце пятидесятых годов И. И. Сумароков был управляющим Палатою государственных имуществ в Пензе, а в семидесятых годах — управляющим Казенною палатою во Владимире-на-Клязьме. После окончания курса Тамбовской гимназии Н. Ф-ч поступил в Одесский лицей<sup>9</sup>. В Одессе жил, кажется, его отец<sup>10</sup>. Лицея Н. Ф-ч не кончил: на последнем экзамене, который Н. Ф-ч держал блестяще, у него вышло какое-то столкновение с профессором, которое заставило Н. Ф-ча прервать экзамен и оставить лицей, не получив свидетельства об окончании курса. Все это я узнал не от Н. Ф-ча, а от других, от кого, — не помню.

В Угличе Н. Ф-ч пробыл всего один учебный год<sup>11</sup>. Без Н. Ф-ча я не захотел оставаться в Богородске и перевелся в Бронницы<sup>12</sup>. Летнее вакационное время 1865 г. Н. Ф-ч провел у меня в Бронницах... И после знакомства с Н. Ф-чем я не прекратил знакомства с революционным кружком моих товарищей; но продолжая с ними знакомство, к деятельности их я относился отрицательно. В видах отвлечения их от этой деятельности я пригласил к себе в Бронницы на время, когда у меня был Н. Ф-ч, самого даровитого из кружка — Петра Дмитриевича Ермолова, с которым был особенно дружен еще с Пензенского дворянского института. Но на Ермолова Н. Ф-ч не произвел такого действия, как на меня, потому, должно быть, что за год слишком, после моего отъезда из Москвы, деятельность кружка расширилась и углубилась, установились новые связи, с которыми трудно было порвать<sup>13</sup>. <...>

С начала учебного 1865–1866 года Н. Ф-ч из Углича перешел в Богородицк, Тульской губернии<sup>14</sup>. Рождество я провел у Н. Ф-ча в Богородицке. Отправился я из Бронниц пешком, дошел до Подольска. Железной дороги до Тулы тогда не было, ходили обозы, и от Подольска до Тулы я доехал с порожняком — так назывались обозы, возвращавшиеся из Москвы без клади. Как попал из Тулы в Богородицк, уже не помню. 28 апреля 1866 года я был арестован, потому что после покушения 4-го апреля я был неосторожен, не скрывал, что хорошо знаю Каракозова и его товарищей, и, не одобряя их поступка, говорил, что знаю их за людей хороших, хотя и заблуждающихся. Об этом было донесено<sup>15</sup>. После моего ареста был арестован и Н. Ф-ч по случаю знакомства со мною<sup>16</sup>. Под арестом Н. Ф-ч пробыл всего три недели, как ни в чем не виновный был освобожден и снова получил место учителя уездного училища в г. Боровске, Калужской губернии. А я был предан Верховному уголовному суду со всеми причастными к событию 4-го апреля, и за недонесение о том, что у Юрасова скрывался Домбровский<sup>17</sup>, был присужден к заключению в крепости на восемь месяцев с зачетом времени, проведенного под предварительным арестом, и с уменьшением этого наказания по случаю бракосочетания Государя-Наследника. 2-го декабря 1866 года я был освобожден из Петропавловской крепости; Страстную неделю и Пасху 1867 года я провел у Н. Ф-ча в Боровске, а затем поселился в Москве, где жил на случайный заработок уроками и перепискою. Когда наступили каникулы, пришел в Москву, выйдя в отставку, и Н. Ф-ч. Весь путь от Боровска до Москвы он сделал пешком; погода стояла тогда прекрасная и Н. Ф-ч не раз вспоминал это путешествие с большим удовольствием, он не пропустил ни одного ручейка и речушки, чтобы не искупаться в них, а купаться он так любил до конца жизни. В Москве мы поселились вместе; у меня был какой-то урок, за который я получал обед, а у Н. Ф-ча не было занятий.

Скоро пришлось голодать. Полтавцева в живых уже не было, и семейство его переехало в Казань. Н. Ф-чу пришлось опять поступить учителем в Подольск<sup>18</sup>, я же в конце лета 1867 года получил место помощника библиотекаря Чертковской библиотеки, которая помещалась тогда на Мясницкой в доме Черткова, в том крыле его, где теперь (1916 год) магазин Салаева<sup>19</sup>. Библиотекарем Чертковской библиотеки был П. И. Бартенев, издатель «Русского архива». Жалованье мое было 40 рублей в месяц, и дело мое состояло, кроме постановки на места новых книг, записи их в каталог и выдачи книг посетителям, которых было немного, в переписке документов для «Русского архива», в держании корректуры статей, помещавшихся в «Русск<ом> архиве», а также и тех изданий, которые в это время брал на себя Бартенев. Осенью 1867 г. я женился и, кроме занятий в Чертковской библиотеке, пришлось давать уроки; так что все время у меня было поглощено занятиями — с 9 часов утра до 3-х в библиотеке, а затем хождением по урокам. С июля 1868 года, когда у меня родился сын, мне пришлось особенно много трудиться для добывания средств к существованию, и в это время мы мало виделись с Н. Ф-чем, и я не знаю, как он жил и чем занимался, — учителем уездного училища он больше, кажется, не был... Так я прожил до мая 1869 г., когда получил место секретаря съезда мировых судей в г. Спасске Тамбовской губернии. Должность помощника [библиотекаря] Чертковской библиотеки занял после меня Н. Ф-ч<sup>20</sup>; ему же я передал урок у Михайловского, который был членом Комиссии, образованной при Московском генерал-губернаторе для расследования всех обстоятельств, связанных с покушением Каракозова; в этой Комиссии допрашивали меня и Н. Ф-ча. В Михайловском, как и во всех членах Комиссии, Н. Ф-ч возбудил к себе полное уважение; по нем и ко мне члены Комиссии относились доброжелательно; этим и объясняется, что Михайловский не побоялся поручить обучение своих детей мне и Н. Ф-чу<sup>21</sup>.

В Спасске я пробыл всего год, — пришлось уехать из Спасска, потому что там исправник, любимец губернатора, вообразил себя необыкновенно большим человеком, бил направо и налево встречавшихся ему простых людей; случилось, что он наскочил своим экипажем на телегу крестьянина, выскочил из экипажа и избил крестьянина; тот подал жалобу мировому судье, но исправник заявил, что он не подсуден мировому судье уже потому, что исправник. Я написал статейку «Исправник всегда ли исправник?», которая была напечатана в «Судебной газете»<sup>21а</sup>, и это вызвало донос на меня со стороны исправника. Жандармский полковник производил у меня обыск, ничего компрометирующего не нашел, тем не менее за мною учрежден был надзор, по всей вероятности негласный, но исправник обратил его в гласный: около ворот дома,



где я квартировал, был постоянно городской, а когда я выезжал куда-либо, тотчас же сообщалось туда о моем приезде. Словом, жизнь моя в Спасске сделалась невозможной. Н. Ф-ч, когда узнал о моем положении, просил Тришатного заступиться за меня пред Тамбовским губернатором, которым был тогда Гартинг (или Гартунг), женатый на родной сестре Тришатного, бывшего полицеймейстером г. Моршанска, а Тришатный был женат на сестре, по отцу, Н. Ф-ча, — княжне Зинаиде Павловне Гагариной<sup>22</sup>. Гартинг сообщил чрез Тришатного, чтобы я уехал из Тамбовской губернии, и тогда он оставит меня в покое. Поэтому из Спасска я переехал в Керенск, Пензенской губернии, где председателем земской управы оказался мой товарищ по Пензенскому дворянскому институту. Там я и устроился на должность секретаря съезда мировых судей и прожил 21 год до введения в действие положения о земских начальниках, хотя Гартинг и не исполнил своего обещания, а сообщил о моей «зловредности» пензенскому губернатору. Но к великому моему благополучию мировым судьей в Керенском уезде был тогда Василий Александрович Козлов, родной племянник Николая Васильевича Зиновьева, воспитателя детей Императора Александра II-го: В. А. Козлов заступился за меня, и я был избавлен от всяких преследований. — Считаю нужным отметить, что в то время, когда Н. Ф-ч был учителем уездного училища в Богородске, Зинаида Павловна Тришатная вместе с мужем навещала его; а это свидетельствует, что семейство натурального отца Н. Ф-ча не чуждалось его, и если он не воспользовался богатством своего отца и общественным его положением для занятия более видного положения, то это только по собственному его, Н. Ф-ча, желанию; он и впоследствии всегда хотел сохранить и в течение всей жизни своей сохранил за собою самое скромное, незаметное положение, хотя ему и делались не раз предложения занять несравненно высшее того положения, которое он занимал.

В то время, когда я жил в Керенске, Н. Ф-ч почти ежегодно на вакационное время приезжал ко мне в Керенск, а когда в ноябре 1874 года оставил Чертковскую библиотеку, то и сам хотел поселиться в Керенске; но это желание его не осуществилось, — в 1875 г. он поступил в Румянцевский музей<sup>23</sup>, где и прослужил более двадцати лет. Ко времени оставления Н. Ф-чем Чертковской библиотеки относится письмо от 17 ноября 1874 года, в котором Н. Ф-ч пишет: «Бартенева я оставил... В настоящее время нахожусь у Чижова. Он, Чижов, предложил мне заниматься постоянно его библиотекою<sup>24</sup>, т. е. ставить вновь приобретаемые книги и составлять систематический каталог — плата помесечно. Приняв же во внимание, что новых книг поступает не очень много, составление же систематического каталога не может быть постоянным, Вы увидите, что это занятие не только не может, но и не должно быть



постоянным. Есть у меня и другие работы, но тоже временные. Все это, полагаю, может быть покончено к мес<яцу> февралю или марту. Если к тому времени Вам предложат составление отчетов по мировым участкам и Вы найдете возможным передать мне эту работу, то этим доставите Вашему покорнейшему слуге удовольствие прожить хотя некоторое время в Керенске»<sup>25</sup>. Упоминаемый в письме Чижев — известный банковский деятель, который все свое состояние оставил на дело просвещения. О Чижеве Н. Ф-ч говорил с большою симпатиею; напротив, И. С. Аксаков, который, благодаря Чижев, пристроился к какому-то банку, ради получаемого там содержания, ему казался человеком в высшей степени напыщенным, воображавшим себя стоящим много выше других. Между прочим Н. Ф-ч рассказывал, как И. С. Аксаков распекал П. И. Бартенева за какой-то его поступок, быть может, и на самом деле не особенно хороший, но Н. Ф-ча поразил вид Аксакова, с которым он делал это расписание, вид человека, сознававшего необычайное свое превосходство над жалким, в этот раз, П. И. Бартевым, которого и Н. Ф-ч знал за грешника, по грехам его ушел и из Чертковской библиотеки, но тут вся симпатия Н. Ф-ча была на стороне грешника — П. И. Бартенева, а И. С. Аксаков показался ему фарисеем, кичащимся своею мнимою праведностью. Славянофилы, вообще, по мнению Н. Ф-ча, были не тем, чем они хотели казаться; славянофильство их было больше напускное, на самом же деле они были такими же западниками, как и те, которые носили это название, Запад и для них, славянофилов, был «страною святых чудес», — как выражался Хомяков<sup>\*26</sup>.

Служа в Чертковской библиотеке, у Бартенева, Н. Ф-ч познакомился с племянниками Бартенева Александром и Иваном Платоновичами Барсуковыми. Под влиянием Н. Ф-ча И. П. Барсуков написал свою книгу об Иннокентии — апостоле, можно сказать, алеутов, а затем митрополите Московском<sup>27</sup>. И А. П. Барсуков не без влияния Н. Ф-ча пристрастился к занятиям, которые сделали его потом издателем архива Шереметьевых. Не знаю, был ли знаком Н. Ф-ч с Н. П. Барсуковым, написавшим известную книгу о Погодине<sup>28</sup>.

С переезда моего в Керенск начинается новый период наших с Н. Ф-чем отношений. Идеи Н. Ф-ча нудили к тому, чтобы приложить их к делу, к жизни, и вот я задумал, следуя мысли Н. Ф-ча, устроить при школах Керенского уезда метеорологические станции, чтобы учителей и учеников обратить в исследователей той местности, где находится школа, сделать их наблюдателями по крайней мере явлений метеорических, столь важных для земледе-

---

\* О Хомякове и Самарине — «Философия Общ<его> Дела», т. I-й, с. 361, 381, 415, 454, 504, 702.

лия. Для осуществления этой мысли я хотел обратиться к Керенскому земскому собранию с просьбой об ассигновании средств на приобретение инструментов, необходимых для устройства при школах метеорологических станций и об этом своем намерении сообщил Н. Ф-чу, но от него получил такой ответ от 10-го сентября 1873 года: «Предположение, о котором Вы говорите в письме своем от 29-го августа, мне кажется, встретит множество едва ли преодолимых в настоящее время затруднений, если даже ограничиться на первый раз введением наблюдений в *одной* только школе. Упомяну о некоторых. Для барометрических наблюдений нужно определить предварительно высоту места над уровн<sup>ем</sup> мор<sup>я</sup>; инструменты должны быть выверенные; со стороны учителей требуются некоторые познания в физике и физичес<sup>кой</sup> географии. Кроме того, дороговизна инструментов может возбудить неудовольствие в Земс<sup>ком</sup> собрании, для которого все это будет казаться излишнею роскошью (цена барометров — 10–30 руб.). Эти затруднения главным образом зависят от недостатка в наших городах специалистов (землемеров, врачей и пр.), которые и хотели и могли бы принять участие в этом деле. Ввиду таких затруднений, мне кажется, следовало бы, отложив на время представление этого предположения Земскому собранию, заняться подготовительною работою и прежде всего приобрести для учителей, желающих ознакомиться с этим делом, какое-нибудь руководство к метеорологии... Желая, сколько могу, содействовать Вам в этом предприятии, я постараюсь не пропустить ни одного сочинения, выходящего по этому предмету, и извещать Вас о них своевременно. О всем прочем надеюсь переговорить с Вами лично».

Необходимо отметить, что на Н. Ф-ча болезненно действовало всякое обращение к кому бы то ни было с просьбою о деньгах; все, что строится на деньгах, ему казалось непрочным, эфемерным, он всю надежду возлагал на труд даровой, безвозмездный, из побуждений религиозных.

Живя в Керенске, я старался с помощью Н. Ф-ча изучать Керенский край во всех отношениях: Н. Ф-ч собирал сведения о Керенске и о всем Керенском крае в московских книгохранилищах, а я собирал старые документы у керенских помещиков, знакомился с церковными архивами<sup>29</sup>. В письме от 10 января 1874 г. Н. Ф-ч мне пишет: «Я начал собирать различные сведения, относящиеся к Керенскому краю. Из этих материалов можно составить *местн<sup>ый</sup> историческ<sup>ий</sup> учебник*, который мог бы заинтересовать не одних только учащихся изображением того участия, которое принимал любимый Вами Керенск, как и всякий другой уголок России, в делах Русской земли и какую службу сослужил этому делу... Об этом предмете надо говорить или очень много, или уже ничего не говорить. При свидании будем говорить много, и тогда,

я надеюсь, Вы пожелаете принять деятельное участие в сей работе». — От помещика в селе Лундане я получил свиток, заключающий в себе акт пожалования Вешнякову имения при с. Лундане, из которого видно, что имение это было отобрано от татарина Асайки Бекбулатова Карачурина, владельца множества и других имений в Симбирске и Казанском крае, и все эти имения были от него отобраны, как от соучастника Стеньки Разина. Асайка Бекбулатов Карачурин, содействуя Разину, должен был поднять казанских татар. Карачурин бежал и разыскан не был; в Вешняковском акте выписаны показания Разина, которые он давал об Асайте Карачурине под пыткой. Таким образом, опровергается свидетельство Костомарова, будто Разин и под пыткой ничего не сказал. Этот документ был в руках С. М. Соловьева и Н. А. Чаева, и они признали важное его значение<sup>30</sup>. В письме от 27 июля 1874 г. Н. Ф-ч пишет: «Выпись, данная Вешнякову на поместье Асайки Бекбулатова Карачурина, по словам Чаева и Соловьева, имеет немаловажное историческое значение. По желанию Чаева, занимающегося специально этим временем, я убедительнейше прошу Вас переслать к нему помянутую выпись. Адрес его: *Москва, Оружейная Палата, Помощнику директора Н. А. Чаеву*. По снятии копии рукопись будет возвращена к Вам в целости. Он же, Чаев, желал бы напечатать вполне всю выпись в приложении к своей книге, которая готовится к печати в настоящее время к печати, и предлагает, сколько пожелаете, оттисков с этой выписи». — В письме от 12 августа 1874 г. Н. Ф-ч пишет: «Очень жаль, добрейший друг Николай Павлович, что Вы не побывали в Москве, я сообщил бы Вам небезынтересные сведения о Керенске XVII-го века. Те страницы, которые означены в прошлом письме, переписаны и ждали Вас. Конечно Вы, по всей справедливости, можете мне заметить, что *выпись* не заставила себя ждать. Сознывая себя неправым, могу только благодарить Вас за ту дружескую поспешность, с которою Вы исполнили мою просьбу. Чаев не замедлил также письменно выразить Вам свою искреннюю признательность». В письме от 27 июля 1874 года к тому, что выше сего здесь выписано, прибавлено: «Данные к истории Керенска, относящиеся ко времени Асайки, можно найти в «Материалах», изданных «Русскою беседою» в Москве 1857 года на стр. 134, 135, 151, 163, 164 и многих других»<sup>31</sup>. Об этих страницах Н. Ф-ч и упоминает в письме от 12 августа 1874 года. Была ли напечатана Чаевым книга, о которой Н. Ф-ч говорит в письме от 27 июля 1874 г., я не знаю, но оттисков выписи на имение Асайки Бекбулатова Карачурина при с. Лундане, данной Вешнякову, я не получил. <...>

Сведениями, которые доставлял Н. Ф-ч из Москвы и я добывал на месте, воспользовался брат мой, Григорий Павлович Петерсон, бывший земским и городовым врачом в Керенске; он помещал в

«Пензенских губернских ведомостях» «Очерки Керенского края», из которых составила довольно значительная книга<sup>32</sup>. А я знакомился с местностью Керенского уезда, проходил по ручейкам и речушкам, впадающим в реку Вад, на берегу которого стоит г. Керенск, начиная от устья до их истоков, описывал эти свои экскурсии в письмах к Н. Ф-чу <...>. — Знакомясь с местностью Керенского уезда, я нанес на план уезда древний вал, защищавший от набегов татар, который идет по всему уезду, от границ Спасского уезда Тамбовской губернии, до границ Нижне-Ломовского уезда Пензенской губернии. План этот передан мною в Пензенскую архивную комиссию.

Много собрано было в Керенском уезде мною старинных документов и, к моему величайшему сожалению, эти документы, в том числе и Вешняковская выпись на имение Асайки Бекбулатова Карачурина, были отправлены профессору Казанского университета Николаю Павловичу Загоскину<sup>33</sup>, согласно его просьбы, напечатанной в газетах, на которую я посмотрел как на требование серьезное. Впоследствии некоторые из документов мне были нужны, и я обращался к г. Загоскину о возвращении их, но, несмотря на мои неоднократные настояния, никакого ответа не получил; и этим был поставлен в весьма неприятное положение в отношении вышеупомянутого Н. Х. Логвинова, мужа Ольги Петровны Ранцевой, бывшего тогда Керенским уездным предводителем, а затем, в начале девяностых годов, уфимским губернатором, документы которого на имение при с. Шеине тоже были отправлены профессору Загоскину<sup>34</sup>. Всего документов отправлено мною Загоскину целый пуд, и где они находятся, я и до сих пор не знаю, и профессор Загоскин, как мне стало потом известно, даже не воспользовался ими.

Желая осуществить идеи Н. Ф-ча, кроме прямых своих обязанностей секретаря съезда мировых судей я принял на себя заведение Керенскою публичною библиотекою, которую собрал врач Христофор Иванович Чудновский, а после его смерти, последовавшей до моего еще приезда в Керенск, она была без призора<sup>35</sup>. Затем я сделался церковным старостою Покровской г. Керенска церкви, устроил при библиотеке метеорологическую станцию, тут же помещалась церковная школа и приходская больничка. По поводу устройства больницы Н. Ф-ч писал мне: «Больница есть также одно из средств к объединению прихода в общей заботе и к воспитанию прихожан. Только доставляя возможность делать пожертвования для больницы, Вы сделаете истинное благодеяние приходу. Не одни богатые, но и бедные не должны быть лишены этой святой возможности: достаточно нарубить или принести охапку дров, привезти воды в больницу, чтобы послужить “приходу и больнице на пользу”, а себе на душ<sup>евное</sup> образование. Следует, мне кажется, избегать, сколько только возможно, денежных по-

жертвований, ибо деньгами откупаются от сердечного участия в деле. Тряпка, принесенная в больницу, имеет больше образовательного значения, чем денежное пожертвование. В тряпку может быть много вложено души, а только от такого вклада “вещь” получает истинную “ценность”. (Политическая экономия не знает такой ценности, ибо эта бездушная наука, считая личную выгоду за единственный двигатель человеческих действий, не только принимает порочное состояние человека за нормальное, но и узаконяет его, т. е. порок возводит в добродетель. Приходская же больница, как неотделимая часть церкви, как “осуществленная молитва о больных”, экономическую свою сторону не отделяет от воспитательной.) Через тряпки и бабы могут сделаться попечительницами больницы. Кроме того, они могут принимать и личное участие в больничном деле: почему бы вместо одной постоянной сиделки не предоставить исполнение этой должности усердию всех прихожанок, когда и сколько времени каждая из них пожалеет. Таким путем все прихожане без различия пола, от мала до велика могут быть соединены в общем служении больнице, и иго этой службы будет благо, и бремя содержания ее будет легко. Только тогда прихожане будут считать больницу “своею” и будут дорожить ею, когда она будет поддерживаться усилиями и попечением всех, ибо только то любит человек, на что положил он свой труд и свою заботу.

Как ни важны пособия сами по себе, но еще важнее то воспитание, та привычка, которая усвоится этими действиями. Пособие — это доход, воспитание — капитализация дохода. Первое — жатва, последнее — земля, почва, приносящая постоянные урожаи. Желательно, чтобы пособия делались руками детей; для них это будет превосходная школа, лучший урок, образование, словом, общение. Только внутри души прихожан может быть положено прочное основание больнице, способное к беспредельному совершенствованию. Сочувствие, расширяясь более и более, отдаст самих [себя] и всю природу обратит в средство лечения, восстановления. Тогда медицина, врачебное искусство, отождествится с Религиею, сделается орудием сей последней.

Относительно денежных пожертвований нужно особенно быть осторожным в приеме их, — не только не просить о таких пожертвованиях, но даже отказываться, если будут их предлагать; благодарить, но не принимать, если будут даже просить о приеме их; тогда только нельзя будет отказать, когда усиленно будут умолять о приеме, как о благодеянии для них, дающих. (Малое пожертвование предпочитать большему.) Такое даяние будет идти от души и потому не может быть отвергаемо. Все сказанное есть только слабый комментарий на притчу о двух лептах.

Приношение, очищенное от всякого принуждения, от самой тени духовного насилия, даст начало настоящей больнице, а не

тем призракам больниц, которых довольно много в настоящее время. Отсутствием всякой принудительности, расчета и выгод “*приход*” резко отличается от всяких обществ, построенных на юридических или экономических началах. Экономическое общество тем отличается от церковного, или психического, что в первом “*вещь*” служит не выражением сочувствия, а яблоком раздора — молитва Спасителя представляется в извращенном виде: ты не во мне и я не в тебе...

Счастливы Вы, занимая место *без власти в беднейшем* приходе беднейшего из городов России, также небогатой сравнительно с другими государствами. Должность церковного старосты есть совершенно новая должность: ибо были храмовые старосты, называвшиеся только церковными»<sup>36</sup>.

Сохранилось и другое письмо по поводу той же больницы, в котором Н. Ф-ч пишет: «Спешу ответить на Ваше письмо. Вчера только (9 февраля) его получил. Чем занять учеников при посещении ими больницы, — спрашиваете Вы. Ответ должен заключаться в самом вопросе, если вопрос поставлен надлежащим образом. Из письма Вашего видно, что больница, по недоверию ли прихожан к новому для них делу, или по каким другим причинам, не могла начать своей деятельности. Следовательно, и занятия детей, при посещении больницы, должны заключаться пока в приготовлении только к уходу за больными. В настоящее время готовится ко 2-му изданию, измененному и дополненному, книга доктора Залуговского под таким именно названием: “Уход за больными”<sup>37</sup>. Судя по рассказам г. Залуговского (он иногда бывает в библиотеке), книга его может служить некоторым пособием при занятиях с детьми в больнице. Само собою разумеется, занятия не исключают и знакомство с анатомическим устройством человеческого тела и с гигиеною, как желаете Вы и Ваш брат. Если вышеозначенная книга 1-го издания еще находится в продаже, то я не замедлю прислать ее к Вам»<sup>38</sup>.

Приходская больничка, устроенная мною, обратилась в богадельню, в которой доживали свой век две бесприютные старушки. Крестьяне, да и все, кто живет в семействе, имеет свой угол, неохотно расстаются со своею домашнею обстановкою, как бы плоха она ни была, и будучи больны, гораздо охотнее лечатся у себя дома... Устроенная приходская школа, где я был бесплатным учителем, не могла долго существовать, потому что обязанности мои по должности, которая давала мне средства к существованию, мешали мне исполнять учительские обязанности. Только заведение публичною библиотекою и метеорологическою станциею я мог довести до конца моего пребывания в Керенске: в июне 1891 года я переехал в г. Мокшан Пензенской губернии, куда был назначен на должность городского судьи.



Только в Керенске началось письменное изложение того, что я слышал до тех пор от Н. Ф-ча лишь на словах. В то время, когда Н. Ф-ч приезжал ко мне в Керенск, преимущественно на вакационное время, он мне диктовал, а я под его диктовку писал. Было это обыкновенно вечером до часу и двух ночи, когда я был свободен от моих обязательных занятий, а потому написанное было с пропусками и другими погрешностями. Когда Н. Ф-ч уезжал из Керенска, я все при нем написанное исправлял и переписывал в двух экземплярах, один оставлял у себя, а другой посылал Н. Ф-чу. Он тоже исправлял, изменял и дополнял посланное мною, и сообщал мне, что им изменено и чем дополнены посланные ему листы; по его указаниям я исправлял и мой экземпляр. Мне хотелось сделать известным то, что я слышал от Н. Ф-ча, потому что не мог не сознавать и не чувствовать великого значения этого; но сам Н. Ф-ч находил все это недостаточным, неполным и плохо выраженным. В конце 1877 года я сделал краткое изложение слышанного мною от Н. Ф-ча и это мое изложение послал Ф. М. Достоевскому, не говоря об этом Н. Ф-чу, так как наперед знал, что он не согласился бы на такую посылку, нашел бы мое изложение неполным, ненадлежаще выраженным и даже, может быть, в чем-либо неверным. Посланная мною тетрадка<sup>39</sup> вызвала письмо Достоевского от 24 марта 1878 года, в котором Ф. М-ч писал мне: *[далее приводит текст письма — воспроизведен в Антологии выше]*.

Получив это письмо, я отправил его Н. Ф-чу, а затем отправил к нему и черновик тетрадки, посланной Достоевскому. По поводу этих посылок сохранились два письма Н. Ф-ча от 25 апреля и от 20 мая 1878 г; в 1-м письме Н. Ф-ч пишет, что до половины июня нельзя надеяться на свидание. «А до того времени, как бы ни было мне желательно побеседовать с Вами письменно о вопросах, затронутых в рукописи, но я должен отказать себе в этом удовольствии. На рукопись пришлось сделать столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно. Всякое же сокращение может повести только к большим недоразумениям. Ответ на Ваше первое письмо хотя и был готов при получении рукописи, но по тем же причинам я послать его теперь не могу, а сохраню до личного свидания с Вами». Во 2-м письме, от 20 мая, Н. Ф-ч писал: «Рукопись Ваша (т. е. черновик посланного Достоевскому), многоуважаемый друг мой Николай Павлович, далеко не произвела на меня такого неприятного впечатления, как Вы полагаете. Недостатки, кои в ней, по моему мнению, заключаются, могут только послужить к вящему уяснению самой сути дела. Мне кажется, достаточно трех или четырех дней личного свидания, чтобы придать ей надлежащий вид. Если Вам нельзя будет побывать в Москве, то не забудьте, что я буду свободен от занятий по библиотеке от 15 или даже 14 июня». — В этот (т. е. 1878-й) год Н. Ф-ч приезжал в Керенск



во второй половине июня всего недели на две. В это время был начат ответ на письмо Достоевского, причем было пересмотрено все ранее написанное и положено начало установлению текста «Записки от неученых к ученым по вопросу о братстве и причинах небратского состояния мира», — вышедшей уже после смерти Н. Ф-ча под заглавием «Философия Общего Дела»<sup>40</sup>. В этот приезд Н. Ф-ча было написано то, что начинается словами: «Находясь чуть не тысячу лет почти с самого возникновения России в постоянной борьбе с Исламом» и проч. (стр. 64-я I-го тома «Философии Общего Дела»). Всего написано было в это время и к августу затем переписано тринадцать листов, как это видно из писем Н. Ф-ча от 14, 23 и 29 июля. В 1-м письме он пишет: «Премного благодарен Вам за высылку 4-х листов рукописи, полученных мною при двух письмах, первое от 4-го и второе 8-го июля. Ответ на Ваши письма не мог доставить к Вам тотчас по получении их: дождь, грязь и холод помешали мне быть в Москве, откуда только и можно отправить письмо. Кроме того, спешу окончить к Вашему приезду в Москву работу, начатую в Керенске, — приготовлено 8 листов, кои составляют, как мне кажется, необходимое и продолжение, и объяснение, и дополнение к находящимся у Вас листам. Поправки, сделанные Вами, мне кажутся и совершенно уместными, и необходимыми. Вообще вся рукопись требует и пересмотра, и исправления. С нетерпением жду Вашего приезда». В письме от 23 июля Н. Ф-ч благодарит за присылку еще трех листов (9–11). В письме от 29 июля подводится итог всего полученного от меня, а именно двух листов введения и одиннадцати листов текста<sup>41</sup>.

В августе 1878 г. я сам поехал в Москву к Н. Ф-чу и повез с собою второй экземпляр того, что было написано в приезд Н. Ф-ча в Керенск и затем мною переписано. Со мною было и письмо Достоевского. На станции «Пачелма» Сызрано-Моршанской тогда, а ныне Сызрано-Вяземской железной дороги я встретился со Львом Николаевичем Толстым, — он возвращался из своего Самарского имения в Ясную Поляну со всем своим семейством; сам Л. Н-ч с сыновьями и учителем ехал в вагоне 3-го класса, где и я поместился, а супруга его с дочерьми были в вагоне 2-го класса. Проехал я с Львом Н-чем до Ряжска и сообщил ему о Н. Ф-че, о долге воскрешения, прочел ему письмо Достоевского и те тринадцать листов, которые были написаны в ответ на письмо Достоевского. О Достоевском Л. Н-ч говорил с большим уважением, причем выше всего ставил его «Записки из мертвого дома», а о долге воскрешения сказал, что это ему не симпатично. Тем не менее осенью или зимою того же 1878 г. он был в Румянцевском музее и, подходя к Н. Ф-чу, сказал, что знаком со мною<sup>42</sup>. Так началось знакомство Н. Ф-ча со Л. Н-чем Толстым.

В Москве мы продолжали писать ответ Достоевскому, но конца ему не было видно и 21 ноября 1878 г. Н. Ф-ч писал мне: «Приношу Вам глубочайшую благодарность за доставление рукописи. При поспешности, с коею она была составляема, в нее вкралось так много недостатков разного рода и оказалось так мало порядку, что чтение этой рукописи произвело на меня не очень приятное впечатление, особенно последние листы. Исправления начаты, и я постараюсь окончить их к Вашему приезду. Я очень нуждаюсь в Вашем совете и помощи. Отправляя последнее письмо, очень опасался я, чтобы Вы не прочли в нем нежелание с моей стороны выслушивать замечания. Могу Вас уверить, что именно страдаю от того, что ни от кого не слышу их». — К сожалению, письмо, о котором тут говорится, не сохранилось. Так до самой смерти Ф. М. Достоевского и не был готов ответ на его письмо<sup>43</sup>.

К концу 1881 года у нас образовалась довольно значительная тетрадка, начинавшаяся противопоставлением Ислама, магометанского единства христианскому учению о Божественном Триединстве, в котором, по мысли Н. Ф-ча, заключался образец для нашего человеческого *всѣ*единства, а не *все*-единства, а именно *всѣ*единства, 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 В. С. Соловьевым. В письме от 12 января 1882 г. Н. Ф-ч пишет: «Благодарю Вас за присылку рукописи. Сегодня я получил письмо от Владимира Сергеевича, которому сообщил эту часть рукописи для прочтения. Вот начало этого письма: “Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня много думал о прочитанном”. Далее заявляется *безусловное* согласие с прочитанным. Говоря беспристрастно, в рукописи много недостатков, и самый существенный состоит в том, что у этого, если можно так выразиться, здания нет входа и хотя он строится, но еще не окончен. Желание Ваше относительно Н. Н. Страхова отчасти исполнилось. Он читал начало рукописи (предисловие). В споре, возникшем по этому поводу, сторону рукописи держали Л. Н. (Толстой) и Вл<адимир> Сер<геевич> (Соловьев), а Н. Н. Ст<рах>ов был против рукописи<sup>44</sup>. Меня при этом не было». — В письме от 12 января 1882 г. Н. Ф-ч ограничился выпискою только начала письма В. С. Соловьева, но за этим началом следовало вот что: «“Проект” Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров [*приводится текст письма В. С. Соловьева от 12 января 1882 г. — см. его в Антологии выше*]». <...>





## К. Э. ЦИОЛКОВСКИЙ

### Черты из моей жизни

<...> В Чертковской библиотеке<sup>1</sup> я заметил одного служащего с необыкновенно добрым лицом. Никогда я потом не встречал ничего подобного. Видно, правда, что лицо есть зеркало души. Когда усталые и бесприютные люди засыпали в библиотеке, то он не обращал на это никакого внимания. Другой библиотекарь сейчас же сурово будил.

Он же давал мне запрещенные книги. Потом оказалось, что это известный аскет Федоров — друг Толстого<sup>2</sup> и изумительный философ и скромник. Он раздавал все свое крохотное жалованье беднякам. Теперь я вижу, что он и меня хотел сделать своим пенсионером, но это ему не удалось: я чересчур дичился.

Потом я еще узнал, что он был некоторое время учителем в Боровске, где служил много позднее и я<sup>3</sup>. Помню благообразного bruneta, среднего роста, с лысиной, но довольно прилично одетого. Федоров был незаконный сын какого-то вельможи и крепостной<sup>4</sup>. По своей скромности он не хотел печатать свои труды, несмотря на полную к тому возможность и уговоры друзей. Получил образование он в лицее. <...>





## Г. П. ГЕОРГИЕВСКИЙ

### Из воспоминаний о Николае Федоровиче

(К 40 дню кончины)

#### I

С Николаем Федоровичем я познакомился в Румянцевском музее. Время нашего знакомства было для него, к сожалению, уже последнею третью его жизни, однако самую замечательною, достопамятною, как потому, что в эти годы окончательно сложился его высокий нравственный облик и окончательно созрело его глубочайшее миросозерцание, так и потому, что именно в Румянцевском Музее во всей силе сказалось его самоотверженное неподражаемое *служение* ближним всеми силами и способами его богато одаренной и христиански воспитанной природы.

Собственно говоря, в ряду московского населения он был чиновником, но его цельная природа не проводила грани между частною жизнью и чиновничьею службой. Вся его жизнь и на квартире, и в Музее была сплошным и цельным проявлением его духовного склада, и потому я особенно настаиваю на характеристике его жизни как *служения*, из-за которого совсем не было видно ни личной жизни Николая Федоровича, ни службы его, понимаемых в обычном смысле.

Мало того, я скажу даже гораздо больше: ничего *обычного* ни в жизни, ни во взглядах Николая Федоровича не было. Так он был своеобразен во всем, так ничем не напоминал обыкновенных людей, что при встрече и знакомстве с ним поневоле становились в тупик люди особенно выдающиеся и особенно оригинальные. Николай Федорович поражал в этом отношении и всех простых смертных, и даже таких, например, оригиналов, как граф Л. Н. Толстой или В. С. Соловьев. Все в нем было свое, и ни в чем он не походил на рядовых смертных, начиная со внешности, продолжая привычками и приемами жизни и оканчивая мировоззрением.

Большинство знакомств с Николаем Федоровичем происходило на почве занятий в Румянцевском Музее. Каждый, серьезно зани-

мавшийся в известной отрасли науки и пользовавшийся книжными богатствами Музея, неизбежно в конце концов обращался за помощью к Николаю Федоровичу. И надо сказать, что помощь эта приходила гораздо раньше, чем человек сознавал необходимость ее и необходимость личного знакомства с Николаем Федоровичем.

Обыкновенно дело происходило весьма просто. Изучая тот или другой научный вопрос, требуя чуть не ежедневно новых и новых книг, посетитель читального зала Музея, начинал, к удивлению своему, замечать, что в кипе потребованных им книг чья-то благодетельная рука подкладывала еще две-три книги, которых он совсем не требовал, о существовании которых и не подозревал. А между тем содержание этих неожиданных книг прямо отвечало на поставленную им себе задачу.

При повторении этой приятной неожиданности каждый, естественно, интересовывался виновником подобных сюрпризов, и в ответ на свое любопытство неизменно слышал краткое и мало понятное для незнакомого человека заявление:

— Это вам прислал Николай Федорович...

Новые книжки освещали вопрос совсем с новых, часто неожиданных и непредвиденных сторон и точек зрения. Вопрос сам собою углублялся, изучение затягивалось, требовались и присылались все новые и новые книги, и, наконец, совсем зарывшийся ученый неизменно получал приглашение:

— Вас просят к себе Николай Федорович...

Тут уж завязывалось личное знакомство с Николаем Федоровичем, с тем, чтобы потом уже никогда не прерываться и служить постоянным и неисчерпаемым источником не только для всестороннего изучения тех или других специальных вопросов, но нередко для выработки и создания целого миросозерцания.

Для выяснения не для всех понятной возможности таких знакомств посетителей читального зала Румянцевского Музея необходимо сказать, что Николай Федорович служил в Музее дежурным чиновником при читальном зале, заведовавшим каталожной. Всякое требование на книги непременно передавалось ему в руки, и он назначал книги на каждое требование, а затем, убедившись, что к каждому требованию подысканы именно те книги, какие нужны, самолично отправлял их в читальный зал. Мимо Николая Федоровича не проходило ни одно требование на книги, и без его предварительного просмотра не выдавалась ни одна книга в читальный зал. Ему известно было каждое требование, но, разумеется, в число его обязанностей служебных вовсе не входило определение по этим требованиям вопроса, интересовавшего читателя, степени его подготовленности к занятиям этим вопросом и характера его осведомленности в нем, а тем более служба не обязывала его помогать, так как его об этой помощи не просили.

Николай Федорович по тем требованиям на новые книги, какие подают в читальном зале посетители, сразу узнавал серьезного работника, и тогда уже он заглазно всею душой привязывался к этому человеку и старался быть полезным ему, чем только мог.

А содействие его в этом отношении было беспримерно драгоценным. Он был прямо исключительным библиоманом и библиографом. Он знал как свои пять пальцев всю библиотеку Румянцевского Музея, и очень часто для него было легче и скорее взять нужную книгу прямо с полки, чем отыскивать ее при помощи каталога.

Конечно, и время, и любовь к книжному делу помогают со временем освоиться и с огромными и богатыми библиотеками. Удивительны и совсем редки библиоманы, знающие *по корешкам и названиям* все книги обширных библиотек. Но едва ли какая-нибудь библиотека, кроме Румянцевского Музея, могла похвалиться исключительно честью иметь библиотечарем человека, знающего *содержание* своих книг. А Николай Федорович знал содержание книг Румянцевского Музея, и это было прямо невероятным явлением. Если вы сказали ему свой вопрос или свою задачу, он мог буквально закидать вас печатным материалом. Если вы у него спрашивали несколько книг, он безошибочно определял предмет ваших изысканий, зная наперед во всех подробностях все содержимое каждой потребованной вами книги.

Удивительно было также то, что не было вопроса, который был бы для него нов и неизвестен, или который не был бы близок его сердцу. Буквально во всем он шел всегда впереди общепризнанных авторитетов и специалистов, и буквально не было вопроса, к которому, даже самому на первый взгляд маленькому, он не относился бы с таким же интересом и с такою же теплотой, как и к самым коренным основам знания и веры<sup>1</sup>.

Насколько разнообразны были те области знания, в которых Николай Федорович руководил специалистов, это лучше всего видно из примеров.

Из лиц, близких «Московским ведомостям», я назову покойного В. Л. Величко и ныне здравствующего Черномора<sup>2</sup>. Величко был поражен богатством всяких познаний у Николая Федоровича по Востоку и восточным вопросам. История Востока была отлично известна ему во всех подробностях. Национальным особенностям многочисленных племен Востока он придавал особый глубокий смысл и всю историю их одухотворял возвышенными задачами не покорения и войны, а объединения и мира. Величко с восторгом слушал этого удивительного знатока восточных дел, любил проводить с ним длинные вечера и никогда не позволял себе проехать мимо Музея при своих частных поездках, особенно с Кавказа и на Кавказ.

Черномор — живой человек и сам может засвидетельствовать как огромные познания Николая Федоровича в специальной обла-

сти морского и военного дела, так и своеобразность взглядов его в этой области, а также ту огромную пользу, какую он приносил всем серьезно занимающимся своим делом.

Если ко всему этому прибавить постоянную готовность Николая Федоровича отзываться по первому же зову, от кого бы он ни исходил, и сердечное его участие ко всякой просьбе и во всякой нужде, то станет совершенно понятным тот факт, что целыми днями он был завален работой для других и никому не отказывал ни в чем, если видел серьезную и действительную потребность. Если, например, в библиотеке не было просимой книги, он предлагал заменить ее несколькими другими однородного содержания. Но бывали и такие случаи, удовлетворительное разрешение которых было посильно только Николаю Федоровичу. Требовали, например, сочинение известного автора. По самым точным справкам оказывалось, что этот автор не выпускал в свет просимого сочинения. Оставался еще нерешенным вопрос: если такое сочинение никогда не издавалось, то не было ли такой статьи? Но в каком журнале, в каком году?

Вот тут-то и был незаменим Николай Федорович. Для него не было затруднения сразу же определить, требуется отдельное ли издание или статья известного автора. И конечно, каждую статью он безошибочно знал, в каком журнале и в каком году она была напечатана.

Это была прямо живая энциклопедия в самом лучшем значении этого слова, и, кажется, не было предела его памяти.

Помню, один церковный канонический вопрос требовалось в 1892 году подкрепить ссылками на современную практику. Николай Федорович не задумался и двух минут, чтоб указать на источники требуемых сведений.

— Посмотрите «Московские ведомости» 185... года; тогда Пасха была 2 апреля; в пасхальном нумере найдете распоряжение митрополита Филарета по интересующему вас вопросу. А в «Литовских епархиальных ведомостях» № такой-то 189... года, по поводу местной практики, вопрос разрешен сравнительно-историческим методом очень удовлетворительно, можно сказать, всецело исчерпан.

В начале девяностых годов, я помню, ехала партия инженеров на изыскание Сибирского железного пути и, проезжая Москвою, заглянула в Румянцевский Музей, конечно, для очистки совести, а вовсе не уверенная в возможности найти здесь что-либо для себя новое и интересное. В подобных случаях, когда кто-нибудь обращался в библиотеку с просьбой указать книги, имеющие по известному вопросу, или за какими-нибудь советами при книжных занятиях, его неизменно направляли к Николаю Федоровичу. К нему же привели и инженеров.



После очень недолгого разговора инженеры услышали название такого описания Сибири, о котором раньше и не подозревали. Взаимно заинтересованные, обе стороны стали выкладывать друг перед другом свои географические познания. Николай Федорович попросил показать предварительный проект их пути, который они везли с собою, и сразу заметил два упущения на карте: в одном месте неверно была показана высота горы, а в другом совсем пропущен был большой ручей. Инженеры хотя и неуверенно, но все-таки спорили и стояли за верность своей карты. Однако на возвратном пути, года через два, партия прислала одного своего сочлена к Николаю Федоровичу засвидетельствовать ему свое уважение и сказать ему, что он был безусловно прав.

## II

Впервые увидя Николая Федоровича, нельзя было не подивиться его скромности и даже убожеству его костюма. Он всегда одевался во все крайне ветхое. Его одежда не знала за собою никакого ухода. Очень долго он ходил в одном и том же стареньком летнем одностороннем пальто, в конце концов оставшемся при одной пуговице на самом верху. На шее у него всегда был повязан черный платок. Такой роскоши, как жилет или крахмальная рубашка с галстуком, у него никогда не было. Ничего не имел он и для перемены. На голове он носил сначала большой суконный картуз с широким дном и длинным козырьком, а потом у него явилась драповая круглая шапочка. В холодную погоду он надевал драповое пальто, по-видимому бывшее когда-то теплым и на вате, и резиновые каалоши и закрывался нередко с головой стареньким пледом.

Тем не менее его наружность сразу же выдавала его добровольную и сознательную нищету.

Согбенная и изможденная старческая фигура его, среднего роста, с подогнувшимися коленами, увенчивалась открытым, выразительным, продолговатым лицом, обрамленным седою четырехугольною бородой. Большая голова с значительною лысиной украшалась длинными кудрявыми волосами. Особенно очаровательны были черные, блестящие глаза под большим открытым лбом. Совершенно правильные, без сомнения, когда-то красивые черты его лица и проницательные глаза носили на себе ясную печать ума, энергии и огромной силы воли. Ото всей фигуры его веяло сознательным, тяжелым подвижничеством, добровольно подъятым не ради оригинальности и известности, но ради самовоспитания, во имя высших задач и стремлений. И эта, всем ясная, печать высокого духа сразу же выбивалась из-под убогого покрыва и увлекала каждого, заставляя забыть и не видеть того, на что никогда не смотрел и сам Николай Федорович.

В глазах Николая Федоровича не имели решительно никакой цены материальные приобретения и всякие внешние блага. Если по какой-нибудь причине у него в кармане оказывались деньги, он положительно не знал, что с ними делать. Бранил их, называл проклятыми и рад был отделаться от них каким бы то ни было способом. Собственности он не признавал и не имел решительно никакой. Даже книги, которые дарили ему признательные авторы, он сейчас же раздавал другим. Нечего и говорить, что он не имел никакого имущества в форме запасов одежды, белья, кровати, сундука или чего-нибудь подобного. Он с полным правом мог сказать: *omnia mea mecum porto*<sup>3</sup>.

Жизнь его слагалась весьма просто. В Музее он получал 33 рубля ежемесячного жалованья и из них 8 рублей в месяц тратил на себя: 5 рублей за угол и 3 рубля на харчи, то есть на чай с баранками. Отсюда же он выделял еще рубля полтора на библиотеку, из которой брал книги с собой на квартиру (не Румянцевскую, а какую-нибудь частную и платную). Остальные деньги он в тот же день, когда получал, раздавал без остатка своим пенсионерам, которых у него всегда было много и которые по двадцатым числам являлись за пенсией к нему в Музей. До другого дня у него уже ничего не оставалось, и если какой-нибудь бедняк опаздывал и приходил за пенсией 21 числа, ему жестоко доставалось от Николая Федоровича. Николай Федорович сердился на то, что могли думать, будто он бережет деньги.

— Где же я возьму денег? — говорил Николай Федорович. — Или вы думаете, что я берегу эту пакость?..

Однажды за помощью пришел к нему какой-то бедняк безо времени и, несмотря на отказ Николая Федоровича, все-таки всунул ему в руку какую-то записку, желая, по-видимому, этим решительным аргументом расположить его в свою пользу.

Каково же было изумление Николая Федоровича, когда он увидел, что эта записка была собственноручным письмом к нему графа Л. Н. Толстого, который просил Николая Федоровича дать что-нибудь на пропитание подателю письма!..

— Богатому барину нечего подать нищему!.. Вот она, великая ложь!..<sup>4</sup>

Квартирная «обстановка» Николая Федоровича не поддается описанию: у него «в углу» или «в комнате» *ничего* не было... Он спал на хозяйском сундуке ровно в аршин длиной, так что на его «постели» не помещалось даже туловище, а голову и ноги совсем было некуда девать. Само собою разумеется, что постель была голая, без подушки, без перинки, без одеяла... Как-то раз на сундучке у Николая Федоровича завелся «коврик».

Граф Л. Н. Толстой сейчас же заметил такую роскошь и не преминул похвалить квартиру:

— Вот как хорошо у вас, Николай Федорович: коврик...

— Что же коврик? Коврик хозяйский. Ведь я его снимаю за деньги...

Однако Николай Федорович вовсе не рисовался своею скромностью и всегда чрезвычайно не любил, когда ее замечали или на нее заглядывались. Он всегда отводил любопытствующие взоры в сторону более достойную внимания, или же просто не показывался. Покойный директор Музея В. А. Дашков очень хотел уже в последние свои годы посмотреть на Николая Федоровича.

Николай Федорович, слышав отдаленный шум торжественного шествия по Музею чуть ли не всех чинов за своим директором, моментально исчез из каталожной и спрятался за книжными шкафами на галерее. В. А. Дашкову удалось только поздороваться и поговорить с Николаем Федоровичем, но видеть его не пришлось, так как не могли вызвать его из засады и заставить показаться хотя бы с высоты галереи<sup>5</sup>.

То же самое Николай Федорович проделывал при всех торжественных случаях и посещениях Музея; он прятался за шкафами в двухэтажных библиотеках, давая, однако, вид, будто роется в книгах и разыскивает что-то, как это было и во время предыдущего случая.

Но те, кто беседовал с ним лицом к лицу, невольно заглядывались на его внешность. Однажды загляделся на костюм Николая Федоровича и граф Л. Н. Толстой, сам пришедший уже в блузе и простых сапогах. Николай Федорович заволновался и спросил:

— Что вы так на меня смотрите? Или *перещеголять* хотите?..

Из-за этой внешности бывали и недоразумения, особенно в провинции, куда Николай Федорович уезжал каждое лето. Он имел чин коллежского асессора, и провинциальная полиция, обиженная табелью о рангах, не хотела верить, чтобы чиновник в этом ранге мог существовать в таком скромном виде, и подозревала в Николае Федоровиче самозванца. Требовалось разъяснение музейского начальства для успокоения излишней подозрительности<sup>6</sup>.

В последние годы его жизни, когда он, по выходе в отставку в 1898 году, стал получать пенсию в 17 р. 50 коп. в месяц и плату по найму по 25 руб. в месяц<sup>7</sup>, у него по нескольку дней стали задерживаться деньги, и он прямо не знал, что с ними делать: так много собиралось их сразу и сумма их так превышала его обычный расходный бюджет. Раздать их в один день, как бывало прежде, он уже не успевал. Деньги по дням лежали в кармане и даже по кончине его осталось семь рублей. И это очень огорчало Николая Федоровича. Лежа на смертном одре, он был озабочен их присутствием при нем. Но обычные расходы все были погашены, девать оставшуюся сумму было положительно некуда, и он, в сознании своего бессилия и неумения одолеть это зло, бранился:

— Остались, проклятые...

## III

Как ни тяжел был подвиг добровольной нищеты, Николай Федорович нес его с удивительным благодушием и постоянством. Можно сказать, что он превозмог и одолел все плотские страсти и потребности, и был весь одухотворен. Поражала легкость в этом семидесятилетнем старце, с какою он переносил всю тяжесть своих трудов.

В Музей он неизменно приходил в 8 часов утра и оставался в нем до 5 часов дня — и так круглый год. В продолжение этих девяти часов он не только не принимал никогда никакой пищи, но даже не давал себе покоя от естественной усталости: он все время был на ногах, и никакие просьбы и усилия не могли заставить его присесть. В последние годы у него стали болеть ноги, открылись на них раны, но и при этом он ни разу не сел в Музее. Он позволял себе только в этот раз становиться на колена на стуле, который стоял у каталога. Копаясь в каталоге, он и становился на колена на этом стуле. Больших нежностей он себе не позволял. И все-таки он дожил до почтенного возраста, прожил больше восьми десятков лет<sup>8</sup> и скончался не от старчества и не от изнеможения, а от простуды, от воспаления легких.

Ведя такую подвижническую жизнь, он имел в виду исключительно служение ближнему на своем специальном деле в Музее и был всегда весьма чувствителен к отношениям к нему начальников и окружающих. Разумеется, он не искал ни наград, ни похвал. Когда однажды В. А. Дашков предложил ему повышение по службе, он искренно обиделся, считая себя совершенно удовлетворенным своим настоящим положением. Дашков оправдывался своим уважением к Николаю Федоровичу и искренним желанием сделать ему приятное. Тогда Николай Федорович поймал его на слове и уже со своей стороны попросил повышения для одного из служащих в Музее, на что этот последний никак не мог рассчитывать!<sup>9</sup> И Дашков с удовольствием исполнил просьбу Николая Федоровича.

Но Николай Федорович желал, чтобы никто не мешал ему жить и служить по его собственному усмотрению, и малейшее препятствие, конечно невольное, принимал как *casus belli*<sup>10</sup>, как намек на то, что служба его стала ненужна.

Случалось, к сожалению, не раз, что к 8 часам утра, ко времени прихода Николая Федоровича в Музей, на дверях Музея еще висел замок. Молча и спокойно Николай Федорович поворачивал назад, покупал в лавочке лист белой бумаги и ко времени официального открытия Музея, в 10 часов, в канцелярии уже лежало его прошение об отставке. В таких случаях стоило больших усилий и со стороны сослуживцев, и со стороны почитателей Николая Федоровича разубедить его и заставить снова вернуться к своему делу. Лишь

воочию убедившись в массе неудовлетворенных требований на книги из читального зала, за неумением разыскать их, он возвращался. Директора Музея также ценили Николая Федоровича и дорожили его службой. На одном прошении об отставке Николая Федоровича, еще в 1880 году, покойный В. А. Дашков написал:

«Попросить от меня Николая Федоровича не оставлять своей полезной службы при Музеях. Я всегда готов, по мере сил, ходатайствовать о вознаграждении г. Федорова»<sup>11</sup>.

Разумеется, никакого особого вознаграждения ему не нужно было, и Николай Федорович просьбу об отставке заменил просьбой об отпуске. И на этом прошении Дашков написал:

«Согласен, хотя всегда усердная служба г. Федорова, соединенная с знанием дела, необходима в настоящее время; но, не желая останавливать поездку, я бы только просил скорее, по возможности, возвратиться»<sup>12</sup>.

Разумеется, со временем обаяние Николая Федоровича все увеличилось, и наилучшим признанием того, как все дорожили им, служит следующий случай.

Зимой голодного 1891–92 года Николай Федорович прочел в английских газетах известное письмо графа Л. Н. Толстого. Надо сказать, что Николай Федорович не придавал никакой цены новейшему творчеству графа и все его философские, нравственные и политические взгляды и сочинения считал ниже всякой критики. Вся толстовскую философию он метко назвал «неделанием» и убедительно развил все ее отрицательные стороны, за отсутствием хотя бы одной положительной, созидательной. Но письмо по поводу голода превысило меру его долготерпения. В этом письме он увидел не семена только страшной для него «розни», но и открытую ненависть, вражду, неправду, а это зло для него было уже нестерпимо. Вскоре в Музей пришел и сам граф. Николай Федорович, нечаянно столкнувшись с ним в коридоре, резко отказался от встречи и знакомства с ним, не подал руки и ушел от графа, не простившись. Граф на этот раз не послушался своей философии, обиделся и ходил жаловаться на Николая Федоровича к директору Дашкову<sup>13</sup>. Дашков хорошо понял всю соль жалобы проповедника «непротивления злу», и, разумеется, Николай Федорович не был наказан, а косвенно получил признательность за верную, более раннюю, оценку толстовской лжи.

Я подчеркиваю эту характеристику, так как она принадлежит самому Николаю Федоровичу. Николай Федорович называл графа «великим лжецом», который, всю жизнь прожив с женой и прижив тринадцать детей, пресытившись, начал проповедовать в духе «Крейцеровой сонаты»; который наживает огромные капиталы за свои сочинения и пишет против богатства; который томит и изнуряет наборщиков, заставляя их набирать свои сочинения, и пишет против наемного труда и т. д.

## IV

Мы подходим к самому главному, самому драгоценному в Николае Федоровиче, это — к его нравственному и философскому мировоззрению. По счастью, сохранились все его писания и находятся в надежных руках. Надо желать, чтобы они поскорее увидели свет, и не в пересказах и изложении, а в своем цельном и нетронутом виде. Поэтому подождем, когда заговорит наконец сам Николай Федорович.

Теперь же я считаю необходимым прежде всего установить, что он был истинно русский и истинно православный человек, свято чтивший всю совокупность церковного учения и быта, во всей их целостности и неприкосновенности. Он дорожил в Православной Церкви каждым ее обрядом и установлением так же, как и догматом, видя в них сокровенный смысл, отображение высокого ее учения.

Центром нравственной философии Николая Федоровича было учение о всеобщем братстве и о всеобщей и дружной борьбе со злом и со слепой силой природы. В этой борьбе получали у него высокий смысл и значение все учреждения человеческие. Он, например, признавал постоянное значение за военной силой и боевыми средствами, но в конце концов направлял их не для борьбы людей друг с другом, а для войны всех людей против общего врага — слепой силы природы. Об этом он давно и много писал и печатал. Но он ничего не печатал под своим именем, поручая свои мысли изложить кому-либо. Известны такие статьи его о произвольном управлении человека погодой при помощи пушек и мортир<sup>14</sup>. И что же мы видим? С девяностых годов начались и опыты в разных государствах с искусственно вызываемым дождем, и опыты вполне успешные. И надо было видеть радость Николая Федоровича!

Идя далее, он приходил к убеждению об окончательной победе над злом и о всеобщем воскресении мертвых.

Глубина, ясность и логичность этой философии поражали Достоевского и Вл. С. Соловьева. Они с восторгом проводили целые часы за чтением писаний Николая Федоровича, называли его взгляды своими<sup>15</sup> и в конце концов оба испытали на себе сильнейшее влияние взглядов Николая Федоровича. Это будет ясно, когда собственные писания Николая Федоровича увидят свет.

Впрочем, необходимо оговорить, что Николай Федорович совсем не одобрял тяготения Соловьева к Риму, в котором он видел не братство, а рабство.

Всегда лелея мечты о борьбе со злом (в этом коренное противоречие учению о непротивлении злу) всеобщими братскими силами, о труде всеобщем на общую пользу, и в отдаленном будущем провидя братство народов, Николай Федорович никак не мечтал дожить до начала осуществления своих ожиданий.

И вдруг с высоты Русского Престола раздался манифест ко всем народам о всеобщем мире, о созвании в Гаагу всех народов на конференцию!..<sup>16</sup>

Можно представить, как, с одной стороны, торжествовал Николай Федорович, видя осуществление своих заветнейших желаний, а с другой — как горячо полюбил и как высоко ценил он Священную Особу Государа Императора!

Желая ознаменовать это великое событие соответственным способом, он мечтал создать в Румянцевском Музее памятник этого события. Он предлагал водрузить в зале Музея портрет Государа Императора над статуей мира работы Кановы. Портрет должен находиться над портретом канцлера и его деда и против статуи Задунайского героя<sup>17</sup>. В развитие своей мысли он составил программу и по этой программе предлагал написать особую статью. Вот мысли Николая Федоровича<sup>18</sup>:

«Портрет, поставленный над статуей мира, имея по сторонам деятелей мира, а перед собою военного деятеля, полководца, говорящего *non solum armis*<sup>19</sup>, напоминает, или лучше сказать, говорит о таком мире, в котором нет и зародыша войны.

Нынешний мир чреват войной. Какой может быть мир, когда религия Востока владеет городом мира и городом соборов?<sup>20</sup>

Не нужно забывать, что семья Румянцевых, среди которой и над которою возвышается портрет, считала, по выражению бывшего библиотекаря Румянцевского или Московского Музея, своим семейным делом, семейным преданием *Восточный вопрос*<sup>21</sup>, так обострившийся в наши дни.

Победитель при Ларге и Кагуле<sup>22</sup> с надеждой смотрит на Императора, у гробов предков ищущего совета\*.

Много говорит и соединенный с Румянцевским Музеем Московский Музей, хотя и забывший, что Москва есть третий Рим, второй Царьград. Не мало говорит близкий, очень близкий, хотя и не соединенный еще (к ущербу всех занимающихся в них) с ним Архив Министерства иностранных дел, которое после циркуляра 12 августа могло бы называться Министерством Международного Дела<sup>24</sup>.

Постановка портрета в такой многозначащей обстановке должна назваться *молчаливым адресом*, скромным, но много говорящим, можно сказать, за всю русскую и нерусскую землю. Этим адресом Музей исполнил бы общественный и служебный долг, требуемый манифестом. Не можем не спросить увлеченных чуждыми русской жизни началами, что лучше: равнодушие ли к вражде или печалование о всякой розни, то есть — неделание или Православие?»

---

\* Эти мысли Николай Федорович писал во время Высочайшего приезда в Москву на Пасху<sup>23</sup>.



Отсюда можно представить, как скорбел Николай Федорович о всяких беспорядках и особенно о современном положении университетского вопроса, которое он метко назвал «эмбриократией».

Но можно ли перечислить все разнообразие и глубину мыслей Николая Федоровича? Они глубоки как море. Я набрасываю лишь то, что вспоминаю. Пусть же до конца моя памятка останется крупными воспоминаний.

Совершенно естественно, что привлекательная личность Николая Федоровича вызывала вопрос: откуда взялся этот дивный старец и кто он такой?

В ответ на этот вопрос можно назвать его только Мелхиседеком, прошлое которого осталось загадкой<sup>25</sup>. Воспитывался Николай Федорович в Тамбовской гимназии и Ришельевском лицее в Одессе, откуда вышел в 1852 году. Дальше шла его учительская служба в городах: Липецке, Богородске, Угличе, Одоеве, Богородицке, Боровске, Подольске, откуда уволился от службы по прошению, по болезни, 23 апреля 1868 года<sup>26</sup>. Приблизительно с этого года началась его служба вместе с П. И. Бартеневым в Чертковской библиотеке в Москве<sup>27</sup>. Здесь началось и знакомство с Николаем Федоровичем представителей русского образованного общества. Отсюда же он перешел на службу в Румянцевский Музей в 1874 году, где еще больше упрочилась его известность и слава.

Вот вся несложная история жизни Николая Федоровича. Всякие попытки приподнять завесу над его детством и юностью никогда не имели успеха. Лишь теперь, после кончины его, стало несомненным, что он москвич по происхождению...<sup>28</sup>

Более подробные сведения, по-видимому, можно будет установить и с несомненностью, и в скором времени.

Я заканчиваю свои воспоминания пожеланием, чтобы все знавшие Николая Федоровича внесли свою посильную работу в дело увековечения его памяти в истории русского просвещения умственного и нравственного, и чтоб его творения увидели свет непременно и исключительно из-под руки В. А. Кожевникова, которому покойный и завещал их и который долго стоял ближе всех к Николаю Федоровичу и к его учению. Он один только в состоянии соорудить достойный нерукотворный памятник Николаю Федоровичу.

Да исполнятся и на земле ожидания Николая Федоровича, как, мы веруем, уже исполнились для него его загробные упования.





## Г. П. ГЕОРГИЕВСКИЙ

### Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров

Из личных воспоминаний

В многочисленных статьях и воспоминаниях о графе Л. Н. Толстом до сих пор не приходилось встретить почти никаких сообщений о взаимоотношениях двух замечательных москвичей, именно — великого писателя и не получившего широкой известности, но тоже весьма замечательного человека и философа Николая Федоровича Федорова. Среди друзей Толстого почти до конца XIX века Федоров пользовался авторитетом и уважением едва ли меньшим, чем Толстой, а во многих отношениях и случаях перед ним преклонялся и сам Лев Николаевич. Я, как живой свидетель их сначала дружбы, а потом размолвки, считаю любопытным посылить осветить этот уголок биографии графа Л. Н. Толстого. Поневоле мне приходится начинать с Н. Ф. Федорова, которого немногие знали, а все знавшие безусловно уважали. Личность его и взгляды заслуживают полного внимания, и необходимо сохранить его в памяти потомства, так как он был крупной величиной в истории Москвы второй половины XIX века.

#### I

Николая Федоровича я стал знать уже в то время, когда он был преклонным старцем. Ему, по-видимому, был на исходе уже седьмой десяток лет<sup>1</sup>.

Мне, совсем зеленому юноше, еще не сошедшему со школьной скамьи, его возраст, или, вернее, его старость, казались более глубокими. И в то же время меня с первого же раза поразила какой-то избыток жизни в этом, казалось, уже изжившем, изнуренном и изможденном старике: подвижный, живой, даже гибкий организм, звучный голос, быстрая и оживленная речь, богатство, разнообразие и острота мыслей — все это говорило скорее не о старости, а о времени полного расцвета сил в этом необыкновенном человеке.

Впрочем, и возраст Николая Федоровича точно не был известен никому. Те люди, которые раньше меня и давно уже знали его, говорили, что они все время знают его вот таким, каким он был в данный момент, что другим более молодым человеком, они не помнят и что годы, прошедшие со дня их первого знакомства с ним, не произвели в нем заметной перемены.

С течением времени и я не замечал в нем никакой крупной перемены, и каким я помню его при первом моем знакомстве с ним, таким же он представляется мне в моем воспоминании и в самые последние дни своей жизни. Он точно застыл и кристаллизировался в том виде, в каком впервые узнали в Москве этого замечательного и благообразного старца.

И все-таки впечатление несоответствия между казавшимся на первый взгляд преклонным возрастом Николая Федоровича и ключом бившею в нем жизнью поражало своей неожиданностью.

Так на темном кладбище вас иногда поражает своею неожиданностью ярко блеснувший свет неугасимой лампы...

Сам Николай Федорович никогда не говорил о своих летах, да и не любил отвечать на вопросы любопытствовавших о возрасте его, о прошлом, о происхождении. На деликатные вопросы он умел давать остроумные ответы, нисколько, однако, не просвещавшие вопрошавших по предметам их любопытства. На вопросы же наивные или навязчивые он или совершенно отмалчивался, или же с неудовольствием принимал удивленный вид и тоже спрашивал в свою очередь:

— А зачем это вам нужно? Уж не пишете ли вы некролог мой?.. А может быть, вас подослал Д. Д. Я.?..<sup>2</sup>

В этом молчании Николая Федоровича было что-то загадочное. Невольно чувствовалось что-то таинственное, быть может, крупное и трагичное и с общечеловеческой точки зрения, а быть может, что-нибудь совершенно личное, интимное, что так могуче отразилось на судьбе именно этого человека и что каждый другой мог не оценить и не понять...

В самом деле, Николай Федорович во всю жизнь и никому не обмолвился ни единым звуком о самых интересных моментах своей биографии: ни о родителях и родных, ни о родине и воспитании, ни о детстве и сверстниках, ни о молодости и начале службы, и очень мало об образовании своем в Ришельевском лицее в Одессе... Что же все это означало? Как будто самая жизнь Николая Федоровича началась только с того времени, как он пришел в Москву.

Да, именно *пришел*, пешком, в Серпуховскую заставу, в 1865 или 1864 году<sup>3</sup>.

Эта безвестность целой половины жизни Николая Федоровича и самого происхождения его по временам как будто близки были к

разгадке. Однажды на пасхальные каникулы Николай Федорович уехал в Петербург, куда никогда не ездил и не предполагал ехать. Эта поездка очень заинтересовала всех его знакомых, и волею-неволею ему пришлось дать объяснение. По его словам, он ездил в Петербург потому, что там умер его родной брат, присяжный поверенный<sup>4</sup>.

Это откровение еще более удивило всех. Он жил таким безродным и одиноким, таким философски равнодушным к плотскому родству, что в нем не предполагалось и самого чувства родственности, а тем более наличия таких близких родственников.

Когда уже скончался Николай Федорович, на панихиды и на погребение его приезжала маленькая старушка, в орденах и знаках отличия, из заслуженных отставных классных дам. И эта почтенная старушка объявила себя его родною сестрой<sup>5</sup>. Но кто же она и кто он?.. Никто не решился спросить ее и тем нарушить молчание и открыть завесу, так тщательно опущенную и плотно прикрывшую все прошлое Николая Федоровича...

Потом от покойного Ю. П. Бартенева я слышал, что Николай Федорович был сыном, кажется, пензенского помещика, князя Г.<sup>6</sup> Когда князь служил на Кавказе, он влюбился в молоденькую грузинскую красавицу, ради любви бросил службу, вернулся в имение и здесь прожил с нею несколько лет. Плодом этой любви и был Николай Федорович... Его мать потом была в замужестве за директором первой Московской гимназии<sup>7</sup>.

Впечатление большой старости Николая Федоровича усиливалось, по-видимому, его своеобразным костюмом. Осенью и зимой его мало кто встречал на улицах. Он ходил только в начале и в конце дня, когда не совсем еще рассвело и не совсем смерклось, но когда в сумраке и часто в тумане очень нелегко признать даже хорошо знакомого человека. Летом и весной он ходил по улицам в том самом костюме, в котором круглый год проводил время дома и на службе. Главною особенностью этого костюма была его ветхость. Но это не было рубище, а тем более это не была рвань и лохмотья. Костюм Николая Федоровича не был оборван. Он просто был ветх, даже очень ветх, но он нисколько не нарушал общего впечатления, привлекательного, какое производил своею внешнею носивший его благообразный старец.

О ветхости костюма можно судить, например, по тому, что за два десятка лет, последних в жизни Николая Федоровича, я помню его только в двух переменах. Сначала, очень недолго, на нем и зиму и лето был белый пиджак, а потом лет 12–15, и тоже круглый год, он ходил в летнем однобортном пальто, застегнутом на все пуговицы с самого верха, цвета серовато-темного. На шее у него неизменно был повязан платок, кажется, полотняный, а когда Николай Федорович простужался и хрипел, то на шее у него

откуда-то появлялся шерстяной шарф. Зимой и осенью поверх этого костюма он одевал ватное пальто, настолько ветхое, что у него уцелела только одна пуговица. Поверх головы и шеи он закрывался пледом, а на голове носил или большой теплый картуз, или круглую, кажется, валеную шапочку.

Очень возможно, что такой костюм еще больше старил Николая Федоровича, а что он привлекал общее внимание — это несомненно. В канцелярии Румянцевского Музея, вероятно, уцелели многократные запросы уездных исправников о самоличности предъявителя каникулярного отпускного билета. Очевидно, в уездном городе, когда появлялся Николай Федорович на летние каникулы, он производил немалое смущение среди чинов местной полиции. По билету он оказывался носителем довольно значительного чина по табели о рангах, а по костюму... он казался исправнику самозванцем. И вот, почти каждое лето, едва Николай Федорович выезжал на каникулы к кому-либо из приятелей, как в канцелярии Музея начинали появляться полицейские запросы о нем<sup>8</sup>.

Даже сам, тоже уже покойный, граф Лев Николаевич Толстой не всегда оставался равнодушным к костюму Николая Федоровича. По-видимому, приличный вид, при всей ветхости костюма, то, что называется благообразием, удивлял Толстого и даже едва ли не вызывал у него зависти. По крайней мере, Николай Федорович со смехом говорил об этом всякий раз, когда новое лицо засматривалось на его костюм. Это ему очень не нравилось, и он, желая остановить любопытство, говорил:

— Что вы на меня засмотрелись? Толстой, вон, тоже не спускает глаз с меня, так тот из зависти.

А однажды Николай Федорович очень резко остановил и любопытство Толстого. Вообще он не церемонился с Толстым, но на этот раз он был даже раздражен. Они оба стояли за каталожным столом, мирно беседуя. Что-то в костюме Николая Федоровича привлекло внимание Толстого, и Толстой подошел к Николаю Федоровичу и, прищулив глаза, как говорил потом Николай Федорович, «смерил его с головы до ног». Это усиленное внимание очень не понравилось Николаю Федоровичу, и он запальчиво заметил Толстому:

— Что вы смотрите? Не хотите ли превзойти меня в своем опрощении?

Толстой был очень сконфужен, извинился и ушел.

Самым привлекательным в Николае Федоровиче было, конечно, его лицо. Открытое, продолговатое, с совершенно правильными чертами, обрамленное побелевшею бородой и увенчанное большим лбом, оно всегда светилось и оживлялось черными блестящими глазами, детски ясными и необыкновенно пронизывающими. На верху его головы не было волос, но кругом головы был значитель-

ный кружок их, вьющихся и длинных, так как [он] никогда не стриг их.

К сожалению, Николай Федорович не позволил при жизни снять с себя фотографический портрет. Изображения лица он признавал только в иконописи и только в иконописных целях. Поэтому на все просьбы позволить сфотографировать его, Николай Федорович отвечал решительным отказом. А когда однажды один из его почитателей принес с собою ручной аппарат и хотел тайком сфотографировать его за работой, Николай Федорович вдруг заметил эту проделку в последний момент и, совершенно огорченный, присел за стол и долго не хотел выходить из своей засады, пока не убедился, что вероломного приятеля его совсем в Музее нет.

После кончины Николая Федоровича с него снята была маска, и известный художник Пастернак напечатал в «Весах» рисунок этой маски. Тут Николай Федорович как живой, только глаза закрыты. Есть еще портретный рисунок, сделанный Пастернаком, весьма удачный<sup>9</sup>.

Заслуживает внимания и еще одна черта в безвестности прошлого Николая Федоровича. Очень мало кто знал его фамилию. Имя и отчество его пользовались необыкновенной популярностью и в очень широких кругах русского образованного общества, особенно общества наших обеих столиц. Но по фамилии его никто не звал при жизни. Даже в самом Румянцевском Музее, где он служил, не все знали его фамилию. Когда я узнал Николая Федоровича и спросил его фамилию у старого его сослуживца, последний очень неуверенно ответил мне:

— Кажется, Федоров. А впрочем, Бог его знает... Справьтесь в канцелярии.

На такой мой вопрос к музейскому швейцару, я получил более оригинальный ответ:

— Какая фамилия? Николай Федорович — и более ничего. У них нет фамилии.

Когда я пошел к Николаю Федоровичу на квартиру в первый раз и разыскивал его жилье, мне пришлось обратиться к помощи неизвестного мне господина, шедшего по двору, где я предполагал найти интересовавшую меня квартиру.

— Где живет Федоров? — спросил я.

Мой собеседник, обитатель этого же дома, оказался в большом затруднении.

— Федоров?.. Кажется, у нас такого нет. Да это кто такой, Федоров?

— Николай Федорович...

— Ах, Николай Федорович, — перебил меня здешний жилец и сейчас же указал, где мне найти его.

Квартира Николая Федоровича была скромнее самой его внешности. Он жил в Молочном переулке, в старом деревянном до-

ме<sup>10</sup>. По узкой темной лестнице надо было подняться под крышу, где был крошечный мезонин, разгороженный пополам. Этот мезонин нанимали какие-то две старушки, занимавшие первую от входа половину его. Вторую нанимал у них Николай Федорович за 5 рублей в месяц. Эта его комнатка, с маленьким окошечком, была совсем крошечной. Вся мебель в ней ограничивалась столиком и сундуком в один аршин длиною. Этот сундук служил Николаю Федоровичу и стулом, и креслом, и... постелью. На этих шестнадцати вершках Николай Федорович умудрялся спать, конечно, без подушки и без какого-либо признака постели. Больше никакой мебели и вообще имущества у Николая Федоровича безусловно не было, и самый сундук всегда стоял пустым. Все имущество Николая Федоровича исчерпывалось несколькими листами бумаги, на которых он записывал свои мысли и которые он всегда носил в боковом кармане пальто, или просто за подкладкой пальто, вследствие чего полы его всегда были оттопырены и смотрели врознь. Впрочем, и эти тетради оставались у Николая Федоровича лишь до тех пор, пока он не находил верного и восприимчивого слушателя, особенно если последний владел пером. Тогда Николай Федорович читал ему ту или другую тетрадь, смотря по интересовавшему слушателя вопросу и, прочитавши, дарил ему эту тетрадь в надежде, что посеянное им вырастет и даст плод свой<sup>11</sup>.

Потребности Николая Федоровича были до крайности ограничены. Никакого стола он никогда себе не заводил и не пользовался ни завтраком, ни обедом, ни ужином. Все продовольствие его ограничивалось чаем, который он пил утром и вечером, с баранками; и за этот двукратный чай с баранками он платил своим хозяйкам особо три рубля в месяц. Вот и все его потребности и траты на себя: 5 р. за квартиру и 3 р. за чай, всего 8 рублей в месяц.

Таким образом, казенного жалованья, которого он получал 33 руб. в месяц, ему хватало с избытком. Остаток жалованья он в тот же день, в который получал жалованье, распределял своим пенсионерам, которых у него было слишком достаточно и которые неизменно являлись в Музей по 20-м числам и терпеливо дежурили у дверей канцелярии, ожидая, когда из них выйдет Николай Федорович с жалованьем.

Любопытно, что одного пенсионера к Николаю Федоровичу устроил граф Л. Н. Толстой. Какой-то бедняк обратился к графу за помощью. Это было в 1896–1897 гг. Граф не отказал бедняку, но вручил ему письмо к Николаю Федоровичу, в котором, ссылаясь на неимение средств, просил Николая Федоровича поделиться с подателем письма избытком своего жалованья!?.

Николай Федорович несколько месяцев носился с этим письмом и громко читал его своим знакомым. Оно так прекрасно иллюстрировало его твердое убеждение в лицемерии Толстого и толстовства.



Любопытно, что ненужные ему остатки жалованья Николай Федорович раздавал в тот же день, и если какой-либо пенсионер приходил за своей долей на другой день, то уже ничего не получал: Николай Федорович никогда не держал денег.

Когда он лежал уже на смертном одре в Мариинской больнице и ему принесено было жалованье, он не сумел в тот же день раздать все свои деньги: одна золотая монета пятирублевого достоинства осталась у него и лежала на столике у его постели. Как она беспокоила Николая Федоровича! Всех навещавших его он убедительно просил освободить его от этого ненужного ему бремени и взять от него с собою, и на неизменный отказ каждого, раздраженно отворачивался и едва выговаривал свое нелестное суждение о деньгах: «Проклятые!..»

## II

Мало знаю я людей, которые отрицательно относились к Николаю Федоровичу. Это были исключительно узкие чиновники, которые не одобряют все, что не вменяется в рамки уставов и инструкций. На этой почве у Николая Федоровича в жизни довольно было недоразумений. Достаточно сказать, что, получив высшее образование в Одессе и сделавшись педагогом, он не мог подолгу ужиться ни в одном учебном заведении. С 1854 по 1868 год он был учителем истории и географии в разных уездных училищах, в Липецке, Богородицке, Угличе, Одоеве, Богородске, Подольске. Прибыв в Москву и посетив Чертковскую библиотеку, где в то время служили П. И. Бартенев и Н. П. Барсуков<sup>12</sup>, Николай Федорович был замечен ими и остался здесь на службе<sup>13</sup>, получил затем должность дежурного чиновника при читальном зале Румянцевского Музея. На этой должности он неизменно служил в течение почти 25 лет, разумеется, потому, что здесь его ценили и любили, хотя в нем и не укладывалось обычное понятие о чиновнике. <...>

Если Николай Федорович не держался строго правил, которые мешали ему трудиться сверх нормы, то, с другой стороны, он был беспощадным исполнителем и контролером за точностью в исполнении тех правил, которые оберегали общественное достояние и обеспечивали его наилучшее использование. Так, во всю жизнь он не только никому не дал на дом ни одной музейской книги, но и сам ни разу не воспользовался этим своим правом. Когда же он увидел, что новый библиотекарь Музея, профессор Н. И. С.<sup>14</sup>, широко пользовался сам музейскими книгами и не препятствовал другим брать их домой, Николай Федорович, не находя на привычных местах самых необходимых книг, ушел в отставку с пенсией в 17 р. 51 к.<sup>15</sup>

<...>

Я не буду приводить примеров необыкновенного уважения Николая Федоровича к книгам и того разнообразия вопросов, в которых Николай Федорович мог руководить даже специалистов. Эти примеры я уже приводил в печати, хотя и не под своей фамилией.

<...>

Обширные знания и беспримерная осведомленность в текущей литературе и в состоянии Румянцевской библиотеки, какими обладал Николай Федорович, давали возможность Музею ежегодно составлять такие требования на иностранные издания для пополнения библиотеки, которыми восхищались даже за границей. Однажды директор Дашков, будучи за границей, зашел в книжный магазин постоянного музейского поставщика. Когда в магазине узнали посетителя, то стали настойчиво упрашивать поскорее прислать списки новых изданий, необходимых для пополнения библиотеки. Дашков очень заинтересовался побуждением, заставившим фирму просить об ускорении требования, и узнал, что по списку Румянцевского Музея фирма рассылает новые издания всем своим клиентам, среди которых главное место занимают университеты и другие ученые учреждения заграницы.

Эти богатые знания добыты Николаем Федоровичем путем непрерывного тяжелого труда. Он начинал свой трудовой день со светом и со светом заканчивал его. Иронизируя над современными заботами об установлении восьмичасового труда, или, как он выражался, «шестнадцатичасовой праздности», он всю жизнь только расширял свой труд. Первым приди в Музей, пока не начинался официальный день, он подыскивал затребованные книги, рылся в каталогах и библиографических пособиях, бегом, несмотря на свои 70 лет, мчался по библиотеке за книгами, пополнял свои знания и читал новые книги. Замечательно, что для чтения на дому он всегда подписывался в платных библиотеках, вносил ежемесячно там положенную сумму и оттуда брал себе книги: книги Румянцевской библиотеки были для него неприкосновенны, и ими он пользовался только в помещениях самой библиотеки.

Сам по себе больной старец, он не знал усталости за работой. Вот замечательный факт: начавши свой трудовой день, он ни разу всю жизнь не садился до окончания своего рабочего дня. Когда же болезнь ног вынуждала его искать посторонней опоры, он позволял себе подставить к больной ноге стул и становился коленом больной ноги на этот стул. Другая нога в это время должна была продолжать свою обычную службу стоя.

Все это: и личный аскетизм, и беспримерное бескорыстие, и сверхурочный добровольный труд, и исключительная начитанность — лишь одна сторона в замечательной личности Николая Федоровича. Правда, она самая заметная и всем доступная, а потому и самая популярная. Но рядом с этим Николай Федорович

был и глубоким мыслителем, философские воззрения которого приводили в восторг и Достоевского, и В. С. Соловьева. Перед жизнью его, перед единством мысли и дела, которым всегда отличался Николай Федорович, преклонился и граф Л. Н. Толстой.

### III

Николай Федорович уже давно стал определенной и яркой личностью. Его мировоззрение сложилось в стройную и законченную систему. Его жизнь не знала и не имела других форм, кроме строжайшего следования своим убеждениям, кроме полного и беспрекословного воплощения и осуществления руководящих взглядов его философии, воплощения во всем, до мелочей, и сурового до аскетической нищеты и самозабвения. Это был глубокий мыслитель, мудрость которого оправдывала себя не только в логической стройности системы, но и в высоте его взглядов и в безукоризненной чистоте его жизни... Его жизнь была точным зеркалом его убеждений. Достаточно было видеть Николая Федоровича и наблюдать его жизнь, чтобы узнать его философию, оценить достоинство руководящих им идеалов и преклониться перед единством мысли и воли в этом необыкновенном человеке, перед постоянным взаимодействием между его убеждениями и действиями. Все в нем отображало его идеалы, вся жизнь его была неустанным служением им, и он не знал иных поступков, кроме тех, которые вызывались его высокой моралью. «Святой старец» — вот общее признание, невольно создававшееся даже при поверхностном знакомстве с Николаем Федоровичем.

В это время граф Л. Н. Толстой только приступил к выработке своего собственного мировоззрения. Не обладая глубоким и разносторонним образованием, Толстой не испытал и жгучей, неодолимой потребности в коренной ломке всего строя своей жизни<sup>16</sup>. Поэтому процесс выработки миросозерцания у него шел особым, рассудочным путем, без влияния на жизнь и без взаимодействия с ней и с таким слабым отражением идей в поступках, что весьма нередко жизнь его противоречила его словам и его учению. Процесс мысли и процесс воли у него не всегда совпадали, а иногда и резко противоречили друг другу.

Неудивительно, что в Николае Федоровиче Толстого прежде и больше всего поразили цельность личности и единство и неразрывность мысли и воли. Вот почему Толстой, после первого же знакомства своего с Николаем Федоровичем в 1881 году, записал в дневнике удивление Николая Федоровича по поводу призыва Толстого к исполнению заповедей: «Исполнять? Это само собою разумеется».

В том же своем дневнике Толстой так передал первое свое впечатление: «Николай Федорович — святой. Каморка. Нет белья, нет постели. Не хочет жалованья»<sup>17</sup>.

Тогда же в одном из писем своих Толстой так охарактеризовал Николая Федоровича: «Он по жизни самый чистый христианин. Когда я ему говорю об исполнении Христова учения, он говорит: “да это разумеется”, и я знаю, что он исполняет, всегда весел и кроток»<sup>18</sup>.

Своему другу А. А. Фету (Шеншину) Толстой говорил о Николае Федоровиче:

— Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком<sup>19</sup>.

Эти отзывы чрезвычайно характерны для самого Толстого. Они обнаруживают, что Толстой в Николае Федоровиче прежде всего замечал и ценил то, что действовало на чувство — наружность и образ жизни Николая Федоровича.

Завязавшееся знакомство повлекло за собою частые и продолжительные, а иногда и очень горячие беседы в крохотной «каморке» Николая Федоровича. Сюда по вечерам к гостеприимному хозяину собиралось иногда человека 4–6 гостей, среди которых были и Толстой и Влад. Серг. Соловьев. Разговоры нередко переходили в споры. Центром и бесед, и споров был, конечно, Николай Федорович. Его глубокомысленная речь, рассыпавшая мысли, как вода брызги, его остроумные сближения и выводы, его беседы, поражавшие ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания, — такую удивительную осведомленностью во всем, что собеседники называли Николая Федоровича энциклопедистом в самом широком смысле, — эти речи и беседы всегда служили зеркалом для гостей и собеседников Николая Федоровича. Рядом с ним сейчас же, как на весах, обнаруживалось достоинство и внутренний вес его знакомого.

Николай Федорович очень скоро заметил, что граф Л. Н. Толстой не блеснул ни широтой образования, ни глубиной мысли.

Сколько раз, занимаясь собственным переводом Евангелия и выработкой своей веры, Толстой своими наивными вопросами, обращенными к Николаю Федоровичу, обнаруживал перед ним свою элементарную неосведомленность. Даже уже после того, как Толстой закончил печатание своих вероучительных и нравоучительных сочинений, был такой случай. Однажды Толстой пришел к Николаю Федоровичу и с полной откровенностью обратился к нему с просьбою:

— Николай Федорович, кто такой был Коперник? Говорят, у него была даже целая система. Правда ли это? Дайте мне что-нибудь почитать о нем...<sup>20</sup>

Надо было видеть Николая Федоровича в такие минуты. От изумления он буквально замирал и несколько мгновений бывал

недвижим. Однако и в такие минуты сознание долга и желание служить людям превозмогали все другие чувства, и Николай Федорович бегом бросался отыскивать нужные книги.

Николай Федорович в своей жизни не знал ни непоследовательности, ни компромиссов. Очень не одобрял он, когда замечал их и в других. Толстой в этом отношении давал богатую пищу для его остроумия.

Проповедуя заповедь о мире с людьми и о прощении обид, Толстой старался дать пример в собственном поведении и выполнял эту заповедь самым примитивным и общепринятым способом. Поспорив, например, с Николаем Федоровичем, даже поссорившись с ним вечером и уйдя от него в раздражении, он на другое утро сам приходил к Николаю Федоровичу и искал примирения. Николай Федорович всегда шел навстречу такому проявлению дружелюбия, но сам находил такое обнаружение любви и смирения весьма неглубоким, поверхностным и не достигающим цели. Он говорил:

— Мнимое примирение увековечивает вражду, скрывая ее. Такое учение и проповедует Толстой: поссорившись накануне, он идет мириться на другой день; он не только не предпринимает никаких мер к предупреждению столкновений, но, по-видимому, выискивает их, может быть, для того, чтобы потом заключить непрочный мир<sup>21</sup>.

По поводу «животного критерия» Толстой говорил, что птица так устроена, что ей надо летать, клевать, ходить, соображать, и когда она все это делает, тогда она удовлетворена, счастлива, тогда она птица.

Николай Федорович очень не одобрял этой философии и говорил:

— Таково новоязыческое мудрование гр. Толстого, достоинство которого выразится несравненно яснее, если мы вместо птицы возьмем свинью или борова: свинья или боров так устроен, что ему необходимо постоянно жрать, предаваться сладострастию, пожирать даже своих детей, поросят, и когда он все это делает, он удовлетворен, счастлив, тогда он свинья, боров...<sup>22</sup>

Также непонятна была для Николая Федоровича и непоследовательность Толстого в отношении к изображениям живописным и фотографическим: изображения, например, святых или иконы Толстой отвергал со всею силою отрицания, доходившею до ненависти, а свои собственные изображения не только допускал, но и содействовал их появлению и распространению, с удовольствием позируя и перед художниками, и перед фотографами. По этому поводу Николай Федорович писал:

«Наиболее почитаемое наиболее ненавистно Толстому: ненавидит он чтимые русским народом иконы, а наибольшую ненависть питает он к иконе, которую наиболее почитают, — к иконе Ивер-

ской Божией Матери, называя ее в своей ненависти даже злою, и, конечно, потому, что, признавая за собою только право на всеобщее почитание, он не хочет с кем-либо делить его; отсюда и то, что, отвергая почитание икон, священных изображений, — свои изображения, свои иконы Толстой распространяет всюду, так что если бы собрать все разнообразные иконы Толстого, — а это и будет когда-либо сделано, — получится громадный иконостас»<sup>23</sup>.

Уже после того как Толстой выработал свою веру, напечатал свое сочинение «В чем моя вера» и осудил и отверг клятву и присягу, однажды он пришел, совсем не в урочное время, к Николаю Федоровичу в каталожную Румянцевского Музея. Николай Федорович редко бывал один, и на этот раз с ним были его сослуживцы, и между ними Д. П. Лебедев<sup>24</sup>. Неожиданное появление Толстого и какая-то торопливость в его приемах обратили внимание. Толстой объяснил, что пришел за последними справками, так как уезжает в свой уездный город.

— Зачем? — резко спросил Николай Федорович, удивленный, очевидно, необычным временем отъезда.

Толстой, как всегда, наивно и искренно ответил:

— Вот, прислали повестку, меня выбрали присяжным заседателем... Должен ехать судить...

Общее изумление заставило Толстого умолкнуть и прервать свое объяснение. Николай Федорович не выдержал и засыпал вопросами:

— Как!.. Вы отрицаете присягу, и едете присягать?.. Вы отвергаете суд и будете судить?..

— Как же мне быть?.. Ведь я не по своей воле... Меня заставляют... Полиция отобрала подписку, что я явлюсь... — пробовал отговориться Толстой, понявший двусмысленность своего положения.

На выручку явился Д. П. Лебедев, доставший Свод законов и подыскавший статью, по которой налагался штраф за неисполнение обязанности присяжного заседателя. Толстой был очень рад узнать такой простой и легкий выход из своего затруднительного положения и, примирившись с мыслью уплатить штраф, ушел.

Через несколько дней после этого случая вся Россия читала телеграфные сообщения из Тульской губернии о том, что граф Л. Н. Толстой отказался исполнить обязанности присяжного заседателя как противоречащие его вере<sup>25</sup>.

Не останавливаясь далее на частных случаях, выясняющих отношение Николая Федоровича к Толстому, я перейду к изложению основной разницы в их мировоззрениях.

Граф Л. Н. Толстой отрицал способность разума достигнуть познания и не признавал способности воли проявиться в деле.

Николай Федорович, горячий проповедник бесконечных и неограниченных возможностей, сокрытых в разуме и воле человека,

остроумно называл учение Толстого призывом к недуманию и неделанию. Он предусмотрительно провидел, что отрицание теоретического разума вело к наукоборству и забастовкам учащихся, а отрицание разума практического неизбежно влекло за собой забастовки рабочих.

Николай Федорович верил в силу ума и силу воли человека и всю жизнь свою отдал неустанному и добровольному труду, проповедуя всеобщий труд со всеми и для всех... Естественно, что он не мог примириться с отрицанием того дела, которое он признавал единственным для всех и резко осудил все учение Толстого. По его взгляду, Толстой не понял призыва к миру и, прикрываясь учением о непротивлении — «этой самой злой насмешкой над христианством и над здравым смыслом», — обратил его в призыв не платить податей, не исполнять воинской повинности, что порождает нестроения, восстания, вражду, т. е. прямо противоположные цели. «До сих пор, — писал Николай Федорович, — неделание было теориею, но в забастовках оно переходит в дело и становится величайшим преступлением, ибо под неделанием, как и под непротивлением, скрывается восстание молодого против старого и господство худшего, нестесняющегося никакими средствами, над лучшим, желающим трудиться». Поэтому Николай Федорович часто называл Толстого «яснополянским фарисеем» и даже высказал чрезвычайно оригинальный взгляд на него. «В Толстом, — писал он, — который был другом крепостника Фета до самой смерти последнего и восхищался произведением этого писателя “Из деревни”, — в Толстом является мститель за отмену крепостного права: он жаждет разрушения государства и под маской крайнего либерализма призывает к отказу от воинской повинности, к неплатежу податей, без которых государство существовать не может...»<sup>26</sup>

В итоге Николай Федорович считал всю философию Толстого лицемерием. По его словам, «обесценение жизни составляет первую основу философии Толстого, а лицемерие — вторую ее основу. Лицемерие составляет силу Толстого, как это было и у фарисеев. Наш век в лице Толстого имеет такого представителя, какого он достоин и с которым он вместе лицемерит, будто бы не замечая того, что скрывается под проповедью непротивления».

Последний конец всего учения Толстого приводил, по оценке Николая Федоровича, как раз к противоположному всего того, что в начале и на словах ставилось целью. «Когда, — говорил он, — к требованию разъединения, этому требованию Толстого и вообще нашего времени, кроющемуся под вопросами о свободе мысли, о свободе совести, то есть о свободе бесконечных блужданий, создающей чрезвычайное множество философских учений, одно другое опровергающих, — если к требованию о разъединении присоединить еще требование Толстого об объединении, об объединении на



недумание и неделание, прямым приложением которого было приглашение к забастовкам, обращенное к студентам, а наконец и ко всем, — к забастовкам как «единственному средству спасения», как это говорится в заглавии приглашения или прокламации, — тогда станет очевидным, что Толстой, сознательно или же бессознательно, требует уничтожения труда, как умственного, так и физического или механического, требует, следовательно, уничтожения разума, воли; и это согласно, конечно, с учением о нирване, о нирване уже не трансцендентной, а имманентной т. е. самими создаваемой». А это и есть «полное отрицание разума, воли, вообще — жизни. Вот явился наконец искупитель, спаситель, который хочет жизнью жизнь пограть и всем смерть даровать!»

Столь резкое расхождение в мировоззрениях, доходившее до взаимного исключения друг друга, делало самый разрыв между мыслителями уже только вопросом времени, но неизбежным. И этот разрыв между Николаем Федоровичем и графом Л. Н. Толстым наконец наступил, разрыв окончательный и бесповоротный, после которого и Толстой не пришел на другой день искать примирения.

Дело было в 1892 году.

Голодный 1891-й год Толстой провел среди голодающих, устраивая столовые и всячески помогая голодным пережить бедствие.

Николай Федорович очень сочувствовал помощи голодающим, но не верил искренности Толстого и опасался того, что Толстой принесет в деревню не мир, а вражду. Но и Николай Федорович не ожидал, чтобы Толстой открыто выступил с призывом к восстанию и междоусобию. А именно такой призыв к мятежу и междоусобию он усмотрел в известном письме Толстого о голоде, напечатанном в Лондоне<sup>27</sup>. Тягчайшего преступления, чем братоубийство и призыв к нему, Николай Федорович не знал и, прочитав лондонское письмо Толстого, Николай Федорович в ужасе выкинул его автора и из своего сердца, и из своей памяти.

Вернувшись в Москву, Толстой поспешил зайти в Музей к Николаю Федоровичу.

Уже был четвертый час на исходе, и московские сумерки уже царили по залам и коридорам Музея. Солдаты уже затворили большинство ставней, и Николай Федорович пригласил меня, остававшегося с ним в каталожной, закончить занятия и уходить с ним. Едва мы повернули по коридору налево, как в глубине коридора я отчетливо увидел фигуру Толстого, торопившегося навстречу Николаю Федоровичу. Я передал Николаю Федоровичу свое наблюдение и сразу же был поражен неудовольствием, которого не скрыл Николай Федорович. Заложив руки за спину, он резко остановился, сказав:

— Что ему надо?

И сейчас же предупредил подходившего к нему Толстого вопросом:

— Что вам угодно?

— Подождите, — отвечал Толстой, — давайте сначала поздороваемся... Я так давно не видал вас.

— Я не могу подать вам руки... Между нами все кончено...

Николай Федорович нервно держал руки за спиной и, переходя с одной стороны коридора на другую, старался быть подальше от своего собеседника.

— Объясните, Николай Федорович, что все это значит? — спрашивал Толстой, и в голосе его тоже послышались нервные нотки.

— Это ваше письмо напечатано в «Daily Telegraph»? <sup>28</sup>

— Да, мое.

— Неужели вы не сознаете, какими чувствами продиктовано оно и к чему призывает? Нет, с вами у меня нет ничего общего, и можете уходить.

— Николай Федорович, мы старики, давайте хотя простимся...

Но Николай Федорович остался непреклонным, и Толстой с видимым раздражением повернулся и пошел...

На другой день в Музее с удивлением все узнали, что Толстой, выйдя из Музея, пошел на Тверской бульвар к директору Румянцевского Музея В. А. Дашкову, который жил в своем доме, рядом с домом обер-полицмейстера, и принес ему жалобу на Николая Федоровича за грубое и невежливое обхождение с ним...





## И. Л. ТОЛСТОЙ

### Мои воспоминания

<...> Еще в 1881 году отец познакомился в Москве с двумя интересными лицами, с которыми он очень сошелся, с Владимиром Федоровичем Орловым<sup>1</sup> и Николаем Федоровичем Федоровым. Первого я меньше помню, а Федорова, бывшего библиотекаря Румянцевского музея, я вижу перед собой сейчас как живого.

Это был худенький среднего роста старичок, всегда плохо одетый, необычайно тихий и скромный. На шее, вместо воротника, он носил какой-то клетчатый серый шарфик и ходил зимой и летом в одном и том же старом коротеньком пальтеце.

У него было такое выражение лица, которое не забывается. При большой подвижности умных и проницательных глаз он весь светился внутренней добротой, доходящей до детской наивности.

Если бывают святые, то они должны быть именно такими.

Николай Федорович не только был органически неспособен причинить кому-нибудь зло, но я думаю, что и сам он был неуязвим для всякого зла, потому что он просто его не понимал.

Говорят, что он жил в какой-то каморке, настоящим аскетом, спал на голых досках, питался кое-чем и все отдавал бедным.

Насколько я помню, он никогда не спорил с отцом<sup>2</sup>, и что еще замечательнее, это то, что отец, всегда пылкий и несдержанный в разговорах, выслушивал Николая Федоровича с особенным вниманием и никогда с ним не горячился. <...>





## С. Л. ТОЛСТОЙ

### Очерки былого

<...> Новым знакомым отца был Владимир Федорович Орлов и Николай Федорович Федоров. <...>

Николай Федорович Федоров был библиотекарем Румянцевского музея. Он без устали работал в своей каталожной комнате в служебные и неслужебные часы. Когда к нему приходили за книгами или справками, он не только сам лазил по полкам и доставал просимые книги, он рекомендовал и доставал другие книги по данному вопросу. В жизни он был аскет. Однажды я, по поручению отца, был у него на квартире на Остоженке. Его комнатка была так тесна, что кровать, если можно назвать кроватью какие-то доски, упиралась обоими своими концами в стену. Накрывался он своим единственным потертым пальто, служившим ему и летом и зимой. Свое библиотечарское жалованье он раздавал бедным и, как мне говорили, отказывался от выслуженной им прибавки. Странное мировоззрение Федорова, изложенное в его книге «Философия общего дела», изданной Н. П. Петерсоном, его последователем, состояло в вере в то, что наука дойдет до того, что воскресит во плоти всех умерших людей; общее дело человечества состоит в том, чтобы этому способствовать и сохранять все то, что остается после умерших. Сам Федоров, служа библиотекарем, этим самым участвовал в «общем деле». При каждой встрече с моим отцом он требовал, чтобы отец распространял эти идеи. Он не просил, а именно настойчиво требовал, а когда отец в самой мягкой форме отказывался, он огорчался, обижался и не мог ему этого простить. Последователь Федорова Н. П. Петерсон был одним из учителей школ, учрежденных моим отцом в 60-х годах<sup>1</sup>. Впоследствии отец отчасти изобразил его в «Воскресении» в лице Симонсона. <...>





## И. М. ИВАКИН

### Воспоминания

<фрагменты>

<1885>

24 июня. Вчера я приехал в Ясную Поляну. Сегодня видел ее всю и всех ее обитателей.

За чаем толковал с Л. Н. и Татьяной Андреевной<sup>1</sup> о воскрешении Николая Федоровича. Это воскрешение Л. Н. сопоставил с теорией брата своего Сергея Н-ча<sup>2</sup>, которая заключается в том, что мир состоит из частиц, изменяющих формы своего сочетания в бесконечности пространства и времени, и что, следовательно, возможна и такая комбинация, что раз уничтожившееся снова придет в прежнюю форму. Разница та, что у Николая Федоровича все предоставляется сознательной деятельности человечества, а у Сергея Николаевича — простому процессу.

<...>

5 июля. Видел купца-раскольника, приезжавшего к Л. Н., который толковал ему об «Учении двенадцати апостолов»<sup>3</sup>.

Лев Николаевич косил часа два. Я наблюдал за ним из-за деревьев, когда он уже кончил: положил брусok в брусницу, вскинул по-мужицки на плечo косу и тихо, задумчиво направился домой. Я вышел, он меня увидал.

— А я только что думал о том, что скоро придется умирать, — сказал он. — Хороша смерть, когда жил не как мы, которые наедаемся Бог знает до чего, в то время, как другим нечего есть.

Он вспомнил о Н. Ф-че, как он живет. Он уважает, любит его больше всякого и удивляется, что тот от него отшатывается.

— Н. Ф-ч говорит, что между людьми братства потому нет, что нет общего дела; будь оно, было бы и братство; делом этим он считает воскрешение. Я же говорю, что братство может быть и без общего дела, пожалуй, просто вследствие того ужаса нашего положения, которое есть прямой результат отсутствия братства. Он этого не хочет понять. У него есть пункт помешательства, которо-

го у меня, должно быть, нет. Я ему говорил: поставьте вы общее дело целью, не определяя его точно... Но с философской точки зрения его построение правильно, он прав, ставя человечеству такую задачу, если только отодвигать ее исполнение в бесконечность времени.

&lt;...&gt;

&lt;1886&gt;

[После рассказа о посещении Л. Н. Толстого в Москве в конце ноября 1885 г.:]

Затем я Л. Н. не видал до начала января 1886 г. Попал я к Толстым случайно.

У них был В. Ф. Орлов и Ге — отец и сын<sup>4</sup>. Л. Н. познакомил меня сейчас же с обоими. Ге-отец был старый, лысый человек, с блестящими глазами, сухой и тонкий. В тот вечер он страдал флюсом — подбородок был укутан шарфом.

Когда мы уселись, Л. Н. спросил, давно ли я видел Николая Федоровича Федорова. Я сказал, что давно.

— А он нынче, как я слышал, у Пругавина<sup>5</sup>, собрались читать статью Льва Толстого «Наука и искусство»<sup>6</sup>, о которой я понятия не имею. Но мне все-таки интересно было бы знать его мнение, потому что оно мне дорого.

&lt;...&gt;

Толстых потом я не видал долго, зато о Л. Н.-че приходилось и беседовать и слышать постоянно.

В конце февраля я был у Н. Ф.-ча Федорова и прочел ему толстовскую сказку<sup>7</sup>. Н. Ф.-ча она возмутила.

— Кто хочет того, что предлагает Толстой, тот не любит людей, — говорил он. — В Толстом и есть такая ненависть к людям... Нового сказка мне ничего не дала — тут только все его взгляды, все, о чем он писал и пишет. В сказке все — колоссальная ложь. Так нельзя говорить про умственный труд. Сам он никогда его не знал — писал он и пишет, только когда ему придет фантазия<sup>8</sup>. Это не труд — в труде есть доля принуждения. Разве ученые не устают, не живут на чердаках, не нуждаются? Разве наука уж так-таки и не сделала ничего? Он где-то в своих сочинениях говорит, что с доисторических времен не прибавилось ни одного хлебного растения<sup>9</sup>. Я справлялся, и оказалось — вздор: он даже не дал себе труда проверить, правда ли то, что он сказал. Если отнести написанное к его последним произведениям, тогда — я согласен — он прав, потому что небрежен он в них ужасно... Относительно воинской повинности, науки, из того, что он рекомендует в сказке и других произведениях, я знаю, что ничего не выйдет. И потом, все отрицая так, что делает он сам? Шьет сапоги. Я видел эти сапоги у

Фета<sup>10</sup> — сшито изящно, так что я таких сапог не ношу. А на выставке сам же мне говорил: динамитцу бы сюда! — на выставке, где его сапоги могли бы получить премию за изящество работы! Я помню, он как-то пришел к нам в библиотеку и пожалел, что еще не случилось в ней пожара, а сам берет из нее книги!<sup>11</sup> Где же тут любовь? Кто не любит тех, кого он видит, а говорит, что любит тех, кого не видит, тот ненавидит всех. — Он знает отлично это место в писании Иоанна<sup>12</sup>. Сам он принадлежит к известному классу и потому его ненавидит. Пишет и говорит он всегда без отношения к последствиям. Что из его слов выйдет, это не его дело. Прочитав сказку, что же остается делать каждому из нас? Покончить с собой — это будет, по крайней мере, честно. Так нельзя, я знаю, что так нельзя ничего сделать. Во всей сказке колоссальная ложь, и Толстой остался Толстым<sup>13</sup>.

Н. Ф-ч волновался, горячился, был возмущен так, как я никогда еще не видал.

Недели через две я был у него опять, и он мне опять заговорил про сказку.

— Нельзя так относиться к умственному труду. Разве при земледелии его нет? До земледельческого периода народы жили кочевой жизнью (по крайней мере, я иначе и представить себе не могу предшествовавшего земледелию периода), а разве для перехода к земледелию не надо было умственного труда? В одном из сочинений он с насмешкой говорит о спектральном анализе<sup>14</sup>. По-моему, это — величайшее торжество человеческого ума. Правда, непосредственной пользы от него мы не видим, но и за всем тем можно ли так легко о том говорить? Я уверен, что о спектральном анализе он не прочел ни одной книжки и не знает о нем почти ничего! Да и можно ли так легко судить и о воинской повинности? У него выходит так, как будто бы Тарас и Семен сделались — один купцом, другой солдатом по своей прихоти. А из истории мы знаем, что это не так: не по своей прихоти, а по необходимости основался город — надобно было защищаться, например, нам от кочевников. Вспомните Мономаха. Город давал народу убежище. В Евангелии, в начале, есть место — воины приходят к Иоанну Крестителю и спрашивают: что нам делать?<sup>15</sup> Теперь при всеобщей воинской повинности мы все стали воинами и все должны спросить, как в Евангелии: что нам делать? С этой стороны воинская повинность хороша: она поведет к громадным результатам!

— Если принять ее — значит принять и все, что из этого вытекает, — сказал я, — я стал в ряды: убивать ли мне турка или дать турку возможность убить меня?<sup>16</sup> Как тут быть?

— Это, действительно, вопрос, имеющий право на существование, — отвечал Н. Ф-ч, но не сказав ничего в ответ прямо, продолжал:



— Мы думаем, что война только на войне; нет, мы все ежеминутно ведем войну, да еще поядовитее той настоящей, которая есть только следствие этой нашей войны. Не будет этой войны, не будет и той. Нельзя так решать эти вопросы, а если и можно, то разве в сказке. Я помню то место, где дураки зовут своих врагов к себе жить. Признаюсь, оно поразило меня своей несообразностью — где ж теперь это может быть? Места и так-то уж становится мало, а они зовут к себе жить! У нас в городе, в Рязанской губернии, за десять лет заселили и запахали все луга, где, бывало, паслись стада гусей. В Китае — я вам говорил, кажется — дошло до того, что жить негде, людьми не дорожат — когда тонет судно, бросаются спасать не людей, а товар, а тут зовут к себе жить! Да вспомнил, что ведь это сказка — ну, и ничего, стало понятно все. И всякий, у кого есть разум, прочитав это произведение, скажет: да ведь это сказка! Нельзя так легко решать эти вопросы — они слишком серьезны!

В своей «В чем моя вера» он говорит — в защиту крепостного права, сказать по правде, — что негодную лошадь и ту кормят, а уж человека-то кормить будут<sup>17</sup>. А я скажу, что в Китае люди на коленях, с инструментами в руках, просят — да не милостыни, а работы, и ее нет!<sup>18</sup> Я скажу, что на о. Кубе плантаторы, напр<имер>, рассчитывают, что выгодней — заморить ли работой людей, чтобы скорей убрать жатву, или потерять такую-то сумму. Да и лошадь, коли она станет негодна, так в Голландии, напр<имер>, ей открывают жилы и для удобрения земли ее кровью водят по полю до тех пор, пока она не издохнет. Это только и мог написать крепостник. А его правило *не противься злу* — я ему не раз говорил это — разве не защита крепостного права? Что ж тогда будет с освобождением крестьян? Нельзя так легко говорить обо всем этом. И в конце концов что же выходит из сказки? Она даже не докончена. Как будут жить в Ивановом царстве, что должно сделаться с Семеном? Ему остается, по-моему, одно — покончить с собой, что мы часто и видим!

Я сказал, что Толстой не разделяет пессимистических взглядов на будущее — Мальтуса он решительно отвергает<sup>19</sup>.

— Мальтуса можно отвергать только тогда, когда хочешь закрыть глаза на будущее, а оно так явно! Население всюду растет, и самые войны становятся регуляцией его излишка, потому что земля должна же иметь предел в своей производительности и пространстве.

— Это ужасно, — сказал я, — но неужели нет средства поправить дело?

— Средство есть, да долго говорить о нем; только оно не так просто, как думает Толстой... А эти картинки «Девчонки умнее стариков»<sup>20</sup> — что это такое? У нас уж и так стариков-то мало

уважают, а тут это непохвальное отношение еще поощряют картинками! У нас молодые люди какие? Просто все министры. Пришлют к нам в библиотеке записку — эксперта нужно разбирать! И название книги написано не так, и почерк неразборчивый... Наполеон, когда был капитаном, писал еще сносно, можно было разбирать, но когда стал императором, начал так писать, что только очень немногие, да и то с трудом, могли разбирать его руку. А эти и не Наполеоны, — а уж пишут, как Наполеон!..

— Прежнее заглавие толстовской *«Исповеди»* было *«Что такое я?»*<sup>21</sup>, — продолжал Н. Ф-ч, — хорошо, что после он изменил. Озаглавить *«Что такое мы?»* — это я понимаю; но *«Что такое я?»* — по-моему, это уж не очень хорошо. Раз я просил у него для нашей библиотеки рукописи *«Войны и мира»*. Графиня обещала<sup>22</sup>, но он сказал: *«Что нам толковать об этом!»* Признаюсь, это *нам* очень его характеризует: он хочет как будто выделить себя из всех других людей — так они кажутся ему ничтожны!

Недавно я читал книгу Ольденбурга о Будде<sup>23</sup>. Мне так Будда стал понятен именно потому, что я знаю Толстого. Он думает, что он христианин, но в нем христианского ничего нет. Нет ничего противоположнее христианству, чем буддизм. Подумайте — один был плотник, вышел из народа, все испытал на себе; другой был царский сын — все ему наскучило, нирвану, пресыщение всем и пустоту он уже носил в самом себе. Отсюда разница в конце. Я понимаю — Христу было что сказать ученикам в прощальной беседе, но Будде что было сказать? Молитва в Гефсиманском саду у Христа, а у Будды этого нет. Философия мало утешает людей — мы знаем, а пример — Христос недаром сказал: *«Я пребуду с вами до скончания века»*<sup>24</sup> — действует. Я по своему опыту знаю, что всего более действуют на людей последние страницы Евангелия, а у Будды таких страниц нет. Он уже в себе носил нирвану; ему прискучило все, он только и ждал: скоро ли я уйду от вас. В Евангелии не то, и Толстой именно буддист. Раз Будда встретил женщину, которая была довольна всем — и ребенок у ней был здоров, и муж ее любил. Будда сказал: вот человек, которому следует подражать! В другой раз он опять встретил женщину, которая была недовольна тем, что ребенок ее нездоров. Будда ей сказал, что ребенок выздоровеет, если она возьмет рису из дома, где не было покойника. Но такого дома не нашлось. Значит, желание ее, чтобы ребенок был здоров, было побольше всяких других желаний — напр<и>мер> сделаться богатым, славным... Будда не заметил, что это была та же самая женщина, только в разных обстоятельствах. Значит, нельзя было ее и ставить примером<sup>25</sup>. А Толстой именно это и делает, указывая на простых людей, хотя желания их часто далеко не исполнимы.

В статье, помещенной в *«Русск<ом> богатстве»*<sup>26</sup>, он говорит, между прочим, что семья — благо, но я иногда думаю, что он дале-

ко не всегда признает семью благом... Далее он говорит, что счастье есть труд. Но какое счастье труд и для кого? Всякий знает, что это необходимость. Потом, по его мнению, благо — безболезненная смерть. Но безболезненная смерть — или бессмыслица, или случайность. Если кого убьет грозой, эта случайная смерть есть и безболезненная, а другой нет — мы в себе носим смерть: сначала она — представление, потом с годами — ощущение, как у меня. Значит, болезнь эта есть — что же тут говорить о безболезненности? Он сам мне раз сказал: мужик крякнет, и то пойдет ему в счет.

— Много хорошего в Зенд-Авесте, — сказал мне Н. Ф-ч., прощаясь, — но много и плохого. Хороша, напр<имер>, в ней молитва *не причти нас к праведным*, как у нас, а *сделай нас участниками в общем деле!* Но много в этой религии и трусливого — боязнь прикоснуться к трупу, откуда будто бы вылетают зловредные духи. Эти духи — наши микробы...<sup>27</sup> В последней книге Агуромазда точно теряет точку опоры, точно ищет опоры у Аримана Иеша — по моему, Иисуса<sup>28</sup>. Где же еще искать?..

В мае я опять видел Н. Ф-ча, и мы опять разговорились о Толстом. Он и в этот раз сильно осуждал его последние произведения.

— Хорошо, что у него самого слово расходится с делом, но каково тем, которые верят в него и у которых слово и дело одно и то же? Если принять все его крайне протестантские мнения, то коли человек последователен, остается одно — покончить с собой, что какой-то из его последователей и сделал<sup>29</sup>.

Я сказал, что другой угодил в Закаспийский край<sup>30</sup>, — Толстой, узнав об этом, плакал.

— Как это он плакал? Ведь он человек нельзя сказать чтобы чувствительный. Он лицемер и лгун — я это в глаза скажу ему! Как же? Сам же обещал дать нам в библиотеку рукопись «*Анны Карениной*», а потом стал отпираться, говорить, что не обещал. Я было сам затеял это дело, привел его к человеку, который заведует у нас рукописями<sup>31</sup>; Толстой и ему сказал, что даст, говорила это при мне и графиня, а потом он стал говорить, что не обещал. Можно сказать, что хотя и обещал, но не даст — это я понимаю, но говорить, что не обещал, хотя сам же обещал — это значит лгать, и он лгун, я в глаза ему скажу! И меня-то после этого стали считать обманщиком — мало того, тот, кто заведует рукописным отделом, слышал его обещание, а теперь, услышав, что Толстой отрекается от своих слов, начал сам верить, что Толстой не обещал, а что врал я: помилуйте, как же не верить Толстому? Словом, этот человек до такой степени не самостоятелен, до такой степени дрянь, что даже не верит тому, что сам слышал, а верит словам Толстого!

Особенно возмущали Н. Ф-ча толстовские «*Церковь и государство*»<sup>32</sup>, а о сказках он говорил, что читая их, чувствуешь, что в них есть что-то как будто народное и в то же время народного нет

ничего... Толстовские мнения — крайний протестантизм; он под видом любви проповедует в сущности рознь — общего тут ничего нет. — «У нас и так-то уж все идут вразброд, а он еще подливает масла в огонь!»

Вероятно, разговор о рукописях Толстого и был причиной того, что я в тот же день вечером заходил к Толстым, видел графиню и говорил с ней про обещание Л. Н-ча отдать рукопись «*Анны Карениной*» в Румянцевский музей. Графиня сказала, что отдать всегда готова на сохранение — все равно едят же их мыши в сарае, — но с тем, чтобы не лишаться никаких на них прав. — «Я никогда, конечно, не сделаю такой подлости, чтобы продать, напр<имер>, рукопись «*Анны Карениной*», положим, за 10 000, но прав на нее лишиться все-таки не хочу. Пускай они сохраняются в музее, лишь бы я имела право взять их по первому моему требованию. Не знаю, как здесь, а в Петербурге, раз отдавши в библиотеку рукопись, вы лишаетесь на нее всяких прав, а я этого не хочу! Очень может быть, что я и не потребую их никогда, это даже наверно, но право пускай будет за мной — взять их по первому моему требованию... Какая я прежде была дура! Двадцатилетней девчонкой я не понимала, что рукописи Л. Н-ча составляют драгоценность. Бывало, говорю мужу: «Левочка, теперь я переписала, а то можно бросить?» Он, бывало, деликатно мне скажет: «Нет, зачем же бросать — пусть лежат...» Их теперь набралось страшно много. Пускай берут на сохранение, но лишь на таких условиях — так им и скажите!»

Она кликнула лакея, велела принести полный экземпляр сочинений Л. Н-ча<sup>33</sup> и подарила мне: «Это вам — я рада, что исполняю свое обещание!»

---

— Я сколько ни читаю Толстого, — говорил мне вскоре после моего свидания с графиней Н. Ф-ч, — всегда думаю, что истина не то, что написано им, а как раз наоборот. Вот подите ж! Его учение о непротивлении злу есть нечто такое, с чем я никак не могу согласиться... А его последние произведения — в них тон как будто народный и в то же время есть что-то такое, что прямо ненародно<sup>34</sup>. Например, «*Кающийся грешник*»<sup>35</sup> — что это такое? Скорей можно было бы озаглавить «*Сознающий свое достоинство праведник*». Право, все его последователи просто какие-то бараны, о которых он, как вы говорили, плакал, но слезы эти понятны...

По мнению его, у всякого свой особый смысл жизни, а общего смысла никакого нет. Отсюда вместо общения, любви он в конце концов проповедует рознь и думает, что он только нашел истину и владеет ею.

— Иван Ильич, — продолжал Н. Ф-ч, коснувшись повести Толстого, — умирает и, умирая, уверяется, что смерти нет<sup>36</sup>, — по-

толстовски это вот что значит: если что есть неразрушимого в человеке, это — ничто, а ничто, разумеется, не может разрушиться — стало быть, смерти нет. Вот, по-моему, как надо понимать последние слова этой повести!

Видимо, хранителю рукописного отделения Лебедеву хотелось залучить рукописи Толстого в Музей. Мы с ним скоро увиделись у Н. Ф-ча. Первый мой вопрос был, какие условия принятия *всех* рукописей Толстого со стороны Музея. Лебедев ответил, что никаких или такие, каких пожелает сама графиня. Я ей на другой день сказал об этом. Она согласилась, сказала, что завтра, 11-го мая, она уезжает в деревню, а рукописи обещала привезти в августе.

Конечно, в Музее этому были рады. Лебедев обещал даже написать условия в двух видах — просто ли отдать на хранение, так чтобы Музей рукописей не касался, или же отдать с тем, чтобы, не касаясь прав на рукописи, привести их в порядок. Я обещал передать эти условия, когда буду в Ясной Поляне, куда пригласила меня графиня.

Н. Ф-ч потом передал мне и самые условия, или, вернее, два формальные, написанные Лебедевым прошения. Я просил, чтобы к графине написали что-нибудь и вроде письма, а то она может обидеться.

Н. Ф-ч спросил, когда я поеду. — «Вам он опять пришлет, как в прошлом году, письмо!» Я сказал, что письмо было не от него, а от графини — письма писать, по его словам, он не любит, и не отвечать на письма не считает грехом.

— Он многого вообще не считает грехом, — сказал Н. Ф-ч, — он не думает, что другие этим обижаются. Барсуков, например, библиограф, который написал биографию Строева<sup>37</sup>, очень обижается, что Л. Н-ч ему не ответил. Он писал к историку Соловьеву<sup>38</sup>, получил от него ответ, был очень этим доволен, носился с ним, всем показывал, — а тут вдруг ничего!

Я сказал, что Толстой, может быть, потому-то иногда и не отвечает, что из его писем часто делают то, что ему не нравится, — показывают их, хвалятся ими.

— Что бы вам вздумать написать, как писалось его евангелие<sup>39</sup>, ведь это была бы драгоценность! — сказал мне Н. Ф-ч.

Я выразил сожаление, что вовремя не записывал того, что видел и слышал, а теперь боюсь приняться: не будет той живости, свежести, которая свойственна только тому, что записано сейчас же на месте.

— Удивительно, — продолжал Н. Ф-ч: у него зачастую нет совсем того, что есть в Евангелии, и наоборот — есть то, чего там нет. Отчего, напр<имер>, у него пропущена заповедь о том, чтобы отдавать не только верхнюю, но и исподнюю одежду, — ведь в Евангелии она есть? Я не знаю, зачем он старался выбирать из Евангелия

только то, что подходит под его систему. Соловьев<sup>40</sup> раз при мне совершенно правильно ему заметил, что выбирать из Евангелия, что ему нравится, незачем — все это он может найти в буддизме.

— Он как-то не признает исторической жизни человечества, — продолжал Н. Ф-ч, — по его мнению выходит так: индивидуум есть только, пока он его видит, а если не видит, если его тут при нем нет, для него он и не существует. По-моему, в этом отношении самое малейшее существо, одаренное только ощущением, полипоид, и то выше его по своему кругозору!

Далее почему-то разговор зашел о книге Иова.

— Л. Н-ч говорит, что в ней лучше, чем где-нибудь, поставлен ребром вопрос о том, как могут праведники страдать, а грешники наслаждаться, — сказал я.

— Это неправда, этот вопрос затрагивается не в одной книге Иова! Но и это не хорошо, что он затрагивается. Грешник живет припеваючи, а праведник страдает — такое отношение к грешнику происходит от зависти. Правильней было бы вовсе не затрагивать этого вопроса. Грешники наслаждаются — ну и слава Богу, хорошо, что хоть им-то от этого лучше... Это только и может происходить от зависти!

Он просил меня перевести ему некоторые места из Евангелия Иоанна по-толстовски, не согласился, что Иоанн вообще темен, сказал, что напротив, общий смысл его ясен и необыкновенно высок. — «Толстой смеется над Троицей; она — хоть так и не названа — является впервые у Иоанна и, по-моему, имеет глубокий смысл: «Я в Отце, и Отец во Мне и тии»<sup>41</sup> и т. д. Это — единение всех людей, братство. Здесь догмат уже переходит в заповедь. У Иоанна единение людей всюду, а в приведенных словах и в словах *«и будет едино стадо и един Пастырь»*<sup>42</sup> оно выступает с особенной ясностью. Проповедуя рознь людей, Толстой, конечно, не понимает и сущности догмата Троицы и оттого его отвергает.

Толковали мы в Музее и домой пошли вместе. Дорогой я сказал, что в книге Симсона *«История Серпухова»*<sup>43</sup> я нашел кое-какие указания о моих предках — их можно проследить, пожалуй, до Смутного времени. — «Их можно проследить и после эпохи Петра, — сказал Н. Ф-ч, — справьтесь в Писцовых книгах<sup>44</sup>. По-моему, каждый учитель должен быть историком своего уголка. Это даже давало бы ему некоторое преимущество, случись, например, какому-нибудь Соловьеву заехать в захолустье; нельзя же в самом деле Соловьеву знать историю всякого города или местечка. Это, по-моему, великое дело, и с этой точки зрения место где-нибудь в глуши куда важнее места в Москве! Да что! Это, по-моему, религия, священнейшая обязанность каждого быть историком своего места — города, местечка, села или рода. Я иной религии, выше этой, не знаю!

Мы поравнялись со сквером храма Спасителя. Я предложил было ему зайти в храм, но он отказался. — «Не люблю я его, не люблю голых стен, точно в магометанской мечети. Я признаю только византийское искусство, а это для меня — ничего!»

Недели через две мне случилось быть в Музее. Н. Ф-ч показывал литографированную книгу Вильяма Фрея «*Переписка и личные сношения со Л. Н. Т<олстым>*»<sup>45</sup>. Кажется, еще в январе я видел ее у Толстых, мне ее показывал В. Ф. Орлов. Должно быть, она и тогда мало заинтересовала меня. — «Это что-то ребяческое!» — сказал и Н. Ф-ч.

Затем явился Бирюков<sup>46</sup> с просьбой от Л. Н-ча разыскать книжку о Даниле Ачинском<sup>47</sup>, который в 1812 г. был фельдфебелем, отказался от службы, был сослан на каторгу в Сибирь и после каторги жил на поселении, работая по ночам на других. Книжку эту когда-то читал сам Л. Н-ч, она была с картинкой, изображавшей Данилу.

Н. Ф-ч, как только услышал о фельдфебеле, отказавшемся от службы, усмехнулся и сказал: «Л. Н-чу непременно надо вынудить правительство на крутые меры!» — но стал искать всюду по каталогам, руководствуясь письмом Толстого, из которого — правду сказать, — нельзя было извлечь никаких указаний, в чем сознался и Бирюков.

Из библиотеки я пошел вместе с Бирюковым, потому что нам было по дороге. Он говорил, что едет в Ясную Поляну, а оттуда в Киев — по-малорусски переведена одна вещь Л. Н-ча, так надо туда по делам; спрашивал о «*Яне Гусе*»<sup>48</sup> — хотелось бы для их издания, сказал, что «*Первый винокур*»<sup>49</sup> напечатан и продано уже тысяч пятьдесят — написал его Л. Н-ч будто бы в одно утро по предложению какого-то, кажется, балаганщика, который так и не явился за пьесой; она разрешена театральной цензурой и скоро пойдет в Петербурге в каком-то народном театре.

---

Снабженный письмом к графине и условиями, которые написал Лебедев от ее имени, я 22-го июня был уже в Туле.

В Ясную Поляну я ехал на извозчике. Дорога прелестная — сначала идет по местности холмистой, а потом начинаются леса — самая засека. Светло-зеленые поля, темно-зеленый лес, тишь, от которой я уж отвык в Москве, благоухание... Я не узнал полей — в прошлом году они были сухи и серы, в этом благодаря дождям — свежи и зелены: овсы были чуть не по колено, рожь — по плечо, трава — по пояс.

Выехав из Тулы, я вдруг ощутил знакомую неловкость — в Басове даже велел остановиться в трактире попить чайку; но в 10 часов все-таки приехал в Ясную Поляну.



Подъезжаю к дому — никого нет. Я стал отдавать извозчику деньги — Л. Н-ч появился вдруг, точно из земли вырос.

— Иван Михалыч! Вот хорошо, что приехали. Как я рад!

Видно было, что он и точно рад.

— Пойдемте чай пить, наши еще не встали.

Я прошел в комнату сыновей, повидался сначала с ними. Когда я пришел в залу, Л. Н-ч сидел за самоваром — один.

— А вы несчастные все в Москве, — сказал он, — как поживаете? что ваши, как матушка?

У меня все было благополучно. Я в свою очередь спросил, как все у них, как он.

— Я сейчас кое-что написал — написал то, что нужно, и чувствую себя хорошо. Написать, когда является расположение, это не то, что дай-ка сяду да стану сочинять, — отвечал он мне.

Я сказал, что у меня есть письмо к графине насчет ее рукописей, что Н. Ф-ч будет крайне рад, если графиня и он согласится отдать их на хранение в Музей.

— Я очень рад сделать Н. Ф-чу приятное, а Софья Андреевна тоже согласна...

На этом разговор о рукописях и кончился. Мы заговорили о Даниле Ачинском. Л. Н-ч сказал, что не знает, куда девались у него книги, которые он собирал; между ними было и это житие с грубым изображением самого Даниила.

— Были, знаете, такие жития разных людей, не признанных церковью, и житий таких было много. Я помню, я их собирал... Надо мне спросить в Туле — там есть один, который тоже занимался собиранием их... Н. Ф-ч, — продолжал он, — за что он на меня сердится? Он высокого разбора души человек — но сектант. Что не подходит под его теорию воскрешения, то он знать не хочет. Он — сектант, но человек, каких ужасно мало. <...>

*[Далее следует текст о пребывании И. М. Ивакина в Ясной Поляне 22–24 июня 1886 г., опубликованный в «Литературном наследстве» (Т. 69. С. II. С. 83–93). И. М. Ивакин рассказывает об увлечении Толстого крестьянским трудом, его ежедневном пребывании на покосах, где он косил до изнеможения, об участии в сенокосе всех взрослых членов семей Толстых и Кузьминских, о разногласиях между Толстым и членами его семьи по поводу собственности, барского образа жизни, вегетарианства и т. д. Ивакин пишет о тягостном впечатлении, которое произвело на него мрачное, по его мнению, настроение Толстого. Много рассказывается об Исааке Файнермане, в то время фанатичном последователе Толстого, жившем в 1886–1887 гг. в Ясной Поляне и работавшем бесплатно для всех, кто звал его.]*

В. Ф. Орлов, приехавший в Ясную Поляну днем позже, рассказывал об устройстве земледельческой интеллигентской колонии

на Кавказе, на земле, принадлежавшей К. М. Сибирякову. Между прочим, Орлов заметил, «...что косить так, как косит Л. Н., значит убивать себя, оттого-то он и стал такой черный, истощенный, это вместо дела значит выдумывать себе дело, чтобы заглушить внутренние страдания, в чем сознается и сам он: “когда работаешь, все забываешь”». В беседах И. М. Ивакина и В. Ф. Орлова усиливаются критические ноты по отношению к образу мысли и жизни писателя: «Я прямо ему сказал, что в Ясной Поляне сами плохо знают, как жить, и напрасно приходят в нее люди с вопросом, как жить». Сойдясь в осуждении тогдашнего настроения Толстого, И. М. Ивакин и В. Ф. Орлов решили уехать из Ясной Поляны как можно быстрее. Последние слова опубликованного текста: «И мы ушли из Ясной Поляны». За этим в рукописи следует:]

Мне было грустно. Точно какой-то червяк сидел внутри меня и глодал. Грустно было, что Л. Н. стал таким, каким я его нашел, — мрачным, менее общительным, более суровым, молчаливо осуждающим. Думалось, что Фей[н]ерман тут немало подействовал, хоть и невольно... Мне грустно было и то, что невольно и я, быть может, огорчил Л. Н-ча, открыто высказал свой взгляд на их косьбу...

Было довольно темно. Я как-то взял влево, и мы дали крюку — пришлось немножко поплутать по пашне и мокрой траве. Близ дороги мы остановились и присели на мостике отдохнуть. Я сказал Орлову, что думалось и чувствовалось, сказал, что мне жалко и досадно, что невольно я, может быть, огорчил Л. Н-ча... Он отвечал, что в словах моих сказалась все-таки правда — я не виноват, если они произвели действие неприятное...

— Действовать так нельзя; это значит убивать всякую жизнь, — сказал Орлов, — ведь он стал какой-то черный! И к чему все это? Право, это напоминает мужика в его же повести, который хотел забрать побольше земли и умер от усилий<sup>50</sup>. Он, впрочем, как будто хочет заглушить работой внутренние страдания. Он сам мне говорил: «Какая славная вещь эта мужицкая работа! За ней забываешь все — все свои мысли». Ведь это уж какой-то буддизм, какое-то стремление убить себя, поскорей уйти в нирвану... Он, впрочем, и всегда искал в христианстве буддизма...

Мы пришли в Козловку. Прибыл поезд, мы сели и живо домчались до Тулы... Признаюсь, когда я сел в вагон, с меня свалилась точно какая-то тяжесть, — я чувствовал, что Ясная Поляна осталась позади... Дорогой я спал, как можно спать в вагоне, почти до Москвы. Когда Москва была уже близко, Орлов мне сказал:

— А у меня все не выходят впечатления от Ясной Поляны — давят точно кошмар!

И мы стали припоминать — и Фей[н]ермана, который толковал про орган, данный человеку для исполнения воли Божией<sup>51</sup>, и про

Фей[н]ерманшу<sup>52</sup>, и про Черткова, который в читанном Орловым письме ко Л. Н-чу спрашивает, хорошо ли умирал Урусов...<sup>53</sup>

Сидя на верху конки, мы увидали трех попов, ожидавших, по-видимому, встречного вагона. Попы были толсты, жирны, в шляпах и хороших рясах. Указывая на них, Орлов мне сказал:

— Вот, все враги Л. Н-ча!

Расстались мы на Никольской: он пошел в Славянский базар, узнать, приехал ли Сибиряков<sup>54</sup>, а я на извозчике отправился домой, обещав побывать у него на другой день.

Он жил на Бутырьках. Я по уговору на другой день приехал на конке. Подъезжаю к заставе — смотрю, он с детьми вышел мне навстречу.

Мы поздоровались, и первые слова его были:

— Ужасно, ужасно!

Я знал, к чему они относились. Разговор и дома был о Ясной Поляне. Орлов повторял, что так жить нельзя: это не жить, а убивать жизнь, что он даже хочет написать о том самому Л. Н-чу. Я выразил опасение, что это напрасно.

— Правда, — сказал и Орлов, — в нем страшная гордость, страшная самоуверенность... Но его становится жалко!

Заговорив о толстовском учении, я спросил, откуда у Толстого, да и последователей его, является Бог, о котором они говорят нередко, откуда явились соблазны и почему человек им следует, хотя и имеет разумение жизни. Орлов сознался, что и для него тут неясно, что и он ничего не понимает.

— Мне приходилось спрашивать Л. Н-ча, отрицает ли он личного Бога, — продолжал Орлов, — я два раза делал опыт, и два раза он, казалось, как будто не отрицал. Отрицание личного Бога в его сочинениях существует, по-видимому, только для того, чтобы положить ясную границу между его учением и учением попов. Вот почему он как будто и отрицает, а на самом-то [деле] он лично Бога признает.

<...> Когда мы заговорили о произведениях Л. Н-ча, то о повести Толстого *«Кающийся грешник»* я привел слова Н. Ф-ча, который говорил, что, судя по содержанию, ее следовало бы назвать *«Сознающий свое достоинство праведник»* и что во многих его произведениях, например во *«В чем моя вера?»*, он видит защиту крепостного права, а повесть *«Много ли человеку земли надо»* называет не иначе как повестью о трехаршинном наделе. Орлов сказал на это, что во многих барах, даже в самых ярых радикалах, он замечал стремление защищать крепостное право, напр<имер> в Викторе Вас<ильевиче> Еропкине<sup>55</sup>. — «А уж у Толстого-то это прямо выходит из его заповеди *«Не противься злу!»*»

— По моему мнению, есть люди трех разрядов — сыны дьявола, сыны Божьи и люди, колеблющиеся между теми и другими.

Я о Толстом иногда думаю: уж не сын ли он дьявола? — неожиданно закончил Орлов.

<...>

— У славянофилов остается крайне неопределенным, что же такое православие, — говорил мне Н. Ф-ч, — у нас в России бывает обыкновенно так, что один православный — католик по сущности, другой — протестант. Митрополит Московский Филарет, напр<имер>, был протестант, а митрополит Киевский Филарет был католик...<sup>56</sup> Православие, по-моему, должно примирить крайности католичества и протестантства. Язычество, по-моему, есть рознь, а еврейство — единство в его крайности: протестантство есть язычество на христианской почве, а католичество — еврейство... У славянофилов все как-то неопределенно, все как-то нужно понимать внутренне, духовно...<sup>57</sup>

— Штраус, — продолжал он, — описывая вход в Ерусалим, — говорит, что, вероятно, в это время у Христа уже была мысль установить культ внутренний, духовный<sup>58</sup> — мысленный, мнимый, бездельный, — продолжаю я. То же было и у славянофилов, даже у Хомякова в его богословских трактатах<sup>59</sup>. Относительно Троицы, напр<имер>, у него страшная неопределенность, мистичность. Славянофилы не умели прознавать за Троицей нравственного смысла, а между тем этим проникнуто все Евангелие, особенно Иоанна: «Я в Отце и Отец во Мне и тии едино суть» — вот Троица, хотя слова этого в Евангелиях и нет.

Если бы *нравственный* заменить словом *родственный*, было бы понятней. В пятой заповеди: чтить отца etc. выражен долг по отношению к отцам. Если этот долг не ограничивать толь[ко] отцами живыми, а распространить и на умерших, тогда его следствия распространяются и по другую сторону. — «Я исхожу из того, что есть, — продолжал он, — могут быть родители без сынов, но нет сынов без отцов... Вот откуда у меня выходит долг, который я не ограничиваю. У меня нет произвола, я исхожу из того, что есть на самом деле...»

В Евангелии Христос не называется человеком, но сыном человеческим, а это большая разница. Нынешнее понятие *человек* крайне неопределенно и противно: может значить все, может и ничего не значить. Но стоит сказать *сын* вместо *человек*, и дело изменяется. Апостол Павел, называя Христа человеком, мудрит, ведь он был философ... Еще мне противно слово гражданин: я предпочел бы *солдат*. Солдат оружие носит наруже, у гражданина оно внутри, а это гораздо хуже...

Вопреки Толстому я придаю важное значение воинской повинности, и значение хорошее. Войско имеет в виду не одну только свою специальную цель, но и другие — борьбу с природой, напр<имер> с саранчой, пожарами. Мне кажется, дальнейшее назначе-

ние войска именно и должно будет сводиться к борьбе не с людьми, а с тем, что людям вредит, и именно через войско-то и можно будет перейти людям к тому делу, которое я ставлю для них как главное. По-моему, и науку как иначе можно определить, как не знание и исследование причины неродственных отношений людей друг к другу и к природе?

— Если дело дойдет до того, что в отношения родственные, семейные закрадутся отношения иного рода, если государство проникнет в семью, что может быть хуже? — продолжал Н. Ф-ч, возвращаясь к прежней теме. — Вот почему в Евангелии и сказано, что конец свету будет тогда, когда дети восстанут на родителей...

В Москве совершен, в сущности, тяжелый грех уничтожением древних стен, разведением на их месте бульваров, гульбищ...

Перейдя затем от уничтоженных стен к Кремлю, он сказал, что главный собор там Архангельский, потому что архангел Михаил был покровителем военных; там же погребались и цари — он охранял и умерших, как охранил тело Моисея от покушений дьявола... По острожкам на пограничьи Руси строились церкви тоже во имя архангела Михаила, и есть много сел, носящих имя *Архангельское*, — это прежние украинные острожки. Таким образом и сама Москва является первым таким острожком с церковью во имя Архангела Михаила и с приделами во имя его в Чудове монастыре, у Спаса на бору... Нечто подобное было и в Риме, но с иным характером: в каждой колонии был свой Капитолий, наподобие римского, — и в храме Юпитер изображался в виде триумфатора. У нас, конечно, было не так, потому что и борьбу-то приходилось вести с кочевниками не из-за славы и добычи. В этом весь смысл русской истории — даже иностранцы, и те соглашались, что наши походы в Среднюю Азию есть нечто такое, что унаследовано нами от прежних времен... Первый оплот был таким образом Кремлевская стена, за ней Китай-город, потом третья стена...<sup>60</sup> Потом защита перешла к украинным городам... Теперь эти украинные города на Аму-Дарье — все это продолжение одного и того же. Уничтожать, стало быть, старые стены, где было пролито столько крови, — значит забывать отцов, совершать перед ними тяжелый грех!..

---

— Царственная и Степенная книги<sup>61</sup> были учебниками — для царских детей, конечно, — говорил мне Н. Ф-ч в другой раз, — и история в них изображалась куда лучше, чем в наше время. Они представлены были даже в живописных изображениях — в Грановитой и Золотой палате. О Царственной книге Шлецер<sup>62</sup> отзывался дурно, но отзыв его несправедлив: он смотрит на нее как на источник для истории XII века, а так смотреть нельзя — для этого

времени она точно что не дает материалу, зато дает для эпохи XVI века, знакомит с взглядами, чувствами, чаяниями людей того времени. Читая эти книги, понимаешь, почему они заставляют византийского императора Константина Мономаха прислать Владимиру Мономаху венец и бармы<sup>63</sup>. При Константине Мономахе произошло разделение церквей, Рим отпал, а взамен того прибывает Русь — русскому князю и присылаются бармы и венец, хотя исторически это и не верно. Отсюда и Москва недаром называется Третьим Римом и даже говорится, что четвертого не будет... Мысль о Третьем Риме вовсе не так пуста... Фальмераьер<sup>64</sup>, говоря о России, полагает, что если она возьмет Константинополь, всему конец — настанет мрак невежества, торжество грубой силы; тут у него и казаки, и все как следует. Он указывает на Рим — вот где источник света и свободы. По-моему, первый Рим возлагал свои руки на плечи всех, а на второй Рим, т. е. Константинополь, напротив, все возлагали свои руки — он постоянно был в осаде. Вот между ними разница. Каков будет третий Рим?

Durui<sup>65</sup> говорит, что для Гомера боги являются чем-то грубым. В самом деле, сравните хоть Агамемнона с Зевсом, Елену с Афродитой — кто лучше? Люди лучше богов. Боги — причина вражды между троянцами и ахейцами; они для Гомера — начало зла; он признает их вечными, стало быть, вечными же считает и зло и вражду, как и теперь есть много людей, которые вражду считают делом неизбежным. Христиане говорили язычникам, что у нас люди лучше ваших богов, и не диво. Но изображая богов худшими, чем люди, он взамен их не дает ничего, на отсутствии положительного, на неопределенности он так и остановился...

Со времени взятия Константинополя турками в Европе начинается новая эпоха. Константинополь пал, это в ней колеблет веру в силу христианства, начинается эпоха язычества, гуманизма. Это не было только увлечением — нет, это было восстановлением язычества. Люди интеллигентные становятся язычниками вполне, масса остается по-прежнему. Лютер своей реформацией этому язычеству придает форму, несколько похожую на христианство, приспособляет его к новой почве. Масса гуманизм понимала, конечно, по-своему, — представляла его в виде Фауста, который продал душу черту. Имей она настоящее, а не мнимое понятие о Лютере, она бы и его трактовала как Фауста... Куда только проникал гуманизм, туда проникала и легенда о Фаусте — у нас она не принялась. Как масса тех веков представила гуманистов, так Гете представил науку XIX века. Его «*Фауст*» можно назвать сатирой, хотя, быть может, и бессознательной. Но изображая неудовлетворенность знанием, Гете не дает ничего положительного — в первой части представлен ученый, неудовлетворенный знанием, но чем он его заменяет? Кабаком и соблазнением девицы. Во второй части

изображается, что делает Фауст затем: он у императора, и индустриализм у него на первом плане<sup>66</sup>. Это характерно. В самом деле, фабрика в наш век — главное. Если бы типично изобразить современный город, то в середине надо было поставить корпус фабрики, по бокам ее — кабак и дом терпимости; впереди — магазины, на задворках — университет, потому что наука у промышленности на службе; тут же — казармы, а кругом будки... Вот общий тип города, потому что у фабрики на службе все. Она производит все гнило, иначе ей стало бы нечего делать; вся нынешняя промышленность — фальсификация. Храма в современном городе, конечно, быть не должно.

— Когда говорят о разных родах литературных произведений, — говорил Н. Ф-ч, все продолжая характеристику современности, — то забывают один современный и самый, по-моему, важный — рекламу. Какой род распространеннее в наше время? Для него употребляются все способы, все средства — и слово, и живопись, и скульптура, стало быть, это сила важная!<sup>67</sup>

Я знал его мысли о протестантстве, о католицизме; о язычестве он только что высказался, новый Рим и старый Рим, по его мнению, различаются только тем, что старый возлагал руки на плечи всех, а на плечи нового все возлагали руки<sup>68</sup>, т. е. результаты исторической жизни того и другого были по существу одинаковы, т. е. существенных результатов не было, — что же должен дать Третий Рим, этот Рим окончательный, потому что после него четвертого не будет?

Беседа наша затянулась, было уже поздно, да и он, когда приходилось выразить свою центральную, управляющую всем мысль, делался застенчив, точно боялся, что засмеются, начинал говорить урывками, не совсем определенно... О задаче, подлежащей Третьему Риму, он и на этот раз выразился коротко и для мало знакомого с его мыслями человека не совсем ясно. Он дал понять, что вся религия, а следовательно, и религия Третьего Рима должна состоять в почитании предков со всеми его последствиями, в долге сынов к отцам, в воскрешении...

— Свежий человек никак не может додуматься, что человек уничтожается, — он и делает умершему, но не уничтожившемуся приношения, как наше простонародье; связь с этим имеет и наше таинство причащения — храм создается на могиле, на прахе умерших (мощи, частицы мощей)... Нужно слишком свихнуться, чтобы привыкнуть к мысли об уничтожении! Ученые говорят, что Христос воскрес в душах своих учеников; в душах воскрес — хорошо, согласен, ну, а пусть мне скажут, почему он умер в душах тюбингенских профессоров?<sup>69</sup>

---



В декабре — я этого совершенно не ожидал — пришел ко мне раз вечером Л. Н. Толстой.

— Что подделываете? — спросил он меня, — от Орлова я слышал, что вы занимаетесь Эпиктетом, Марком Аврелием...

Я отвечал, что Марком Аврелием действительно занимаюсь, перевел около десяти книг<sup>70</sup>.

— Ну, а язык у вас какой? Надо, чтобы его понимал и мужик.

— Язык бывает только тогда, когда все отделано, а теперь языка нет, — отвечал я и спросил, где теперь Орлов.

— Он в Москве, на Кавказ было поехал, но вернулся... У него тот недостаток, что он уж слишком занят копаньем в себе... Поехал, потом стал думать, зачем ехать, когда можно быть полезным и тут, и вернулся, теперь он здесь... В марте все-таки думает опять уехать.

— А у Василия Ивановича, — продолжал он, — все несчастья — перемерли дети, девочки; очень он этим огорчен. Я недавно писал ему, хочу нынче опять писать...<sup>71</sup> Сибирияков — он до смешного мне верит, или старается верить во все, во что я верю, и далее не идет — как-то слышал от меня, что Василий Иванович — хороший человек, ухватился за него и теперь предлагает ему место учителя у себя в Самаре — один предмет 300 рублей, два предмета 600 рублей и, кроме того, еще 10 десятин земли — условия идеальные!

Я заметил, что мы с Орловым еще летом про это же говорили, но что сам он, Л. Н., был против...

— Неужели? Когда же это, совсем не помню!... <..>

Ко мне он зашел от Николая Федоровича, к которому заносил книгу Билля о Будде<sup>72</sup>, но не застал его дома...

— Любопытно бы знать, где он бывает, — сказал мне Л. Н., — не у девок же! А если не у девок, то где же именно?

Я отвечал, что спрашивать его об этом я никогда не смел, и упомянул о рукописях. Оказалось, что Софья Андреевна в Москву их не привезла.

— Надо это дело сделать, нам надо вместе подействовать на Софью Андреевну. Сережа теперь в Ясной Поляне, надо что-нибудь сделать!

Я просил написать, чтобы привезли. Он обещал.

---

Вскоре же после этого посещения Л. Н-ч был в Публичн<ой> библиотеке, виделся с Н. Ф-чем, говорил с ним о рукописях...

По этому поводу, когда я пришел в Публичную библиотеку, Н. Ф-ч опять стал упрекать Л. Н-ча, что он стремится выделиться из толпы: это не хорошо; лучше, чтобы все подвинулись хоть на вершок, чем чтобы явились, напр<имер>, два человека высочай-

ших достоинств. — «Он любит ереси, а мы знаем, что ересей было не мало, и возникали-то они из толпы... Побудет, подержится ересь немного, а там, глядишь, и нет ее... Отделять себя от толпы я, по крайней мере, не считаю делом хорошим...»

Как ни тяжело было Н. Ф-чу идти к Толстым, он, однако, пошел... Дело все шло о рукописях... Графиня сказала, что их не привезла по случаю болезни Л. Н-ча: она так ухаживала, что едва могла выбрать время пообедать...<sup>73</sup> Приехал потом Лентовский<sup>74</sup>, Л. Н-ч ушел толковать с ним, потом вернулся и вдруг говорит:

— Ну, теперь я вижу, что вы столковались с Софьей Андреевной, порешили все...

— В чем мы столковались и что порешили, не знаю, — сказал Н. Ф-ч, — было неловко, все думалось, как бы поскорее уйти. Сидели с час, а показалось что-то уж очень долго...

<...>

### <1887>

В 1887 г., осенью, в воскресенье я ходил раз на Сухаревку и встретил Страхова<sup>75</sup>. Он ездил на южный берег Крыма и по пути туда и обратно два раза заезжал в Ясную Поляну. Л. Н-ч, как он рассказывал, был все нездоров, но косил и писал — написал целую книгу *«О жизни и смерти»*<sup>76</sup>, которая Страхову крайне понравилась. Летом Ясная Поляна была полна народом, но народ был все свой; мало того, в недалеком будущем ожидалось приращение, потому что и графиня, и Татьяна Андреевна были несправданы...<sup>77</sup> Делать было мне нечего, ему, по-видимому, тоже; я и позвал его с собой в Публичную библиотеку.

Дорогой я узнал, что он занимается религиозными сочинениями — мистиками. Я удивился.

— Вы понимаете «мистический» в слишком неопределенном смысле, — сказал он, добродушно смеясь.

Он упомянул про Гегеля, который в конце одного из своих сочинений сослался на мистика, персидского поэта Джелаледдина Руми<sup>78</sup>, сказал, что все, кто только говорил о Боге, были мистики — у них в этом отношении разработано все ясно, последовательно до мелочей. Библиотека у него большая, хорошая, можно сказать, отборная: есть сочинения по естествознанию (теоретические, а не описательные), математические, философские, а теперь и — религиозные.

Не знаю, было ли в связи с его занятиями некоторое пристрастие к Москве, но оно меня несколько удивило. Едем около театра — несут образа, идут священники. Мы крестимся.

— Это в Петербурге не часто увидишь, — говорит он мне, — я давно уж там живу, а все не могу привыкнуть!

Едем мимо Архива Министерства иностранных дел.

— И чего-чего только нет у вас в Москве! — замечает он.

Как только приехали в Музей и увидали Н. Ф-ча, разговор сейчас же зашел о Толстом, о том, как он понимает смерть.

— По его мнению, смерти будто бы нет, — сказал Н. Ф-ч, — а бессмертия души он, конечно, не признает. Иван Ильич у него умирает и говорит, что смерти нет... Толстой в чудо не верит, а логики не признает, а по-моему, это просто потому, что сам-то он боится смерти — вот себя и утешает, что смерти нет.

— Вы думаете, что он смерти боится? — спросил Страхов.

— Да, судя по тому, что он говорит такую нескладицу, думаю, что боится. Ведь у Л. Н-ча те же воззрения, что и у Эпикура. Эпикур — ему все равно, хоть бы весь мир умер, лишь бы он здоровствовал. Л. Н-ч тоже, да он и всегда стоял за Эпикура... Иван Ильич умирает, а смерти нет!..

Страхов начал толковать, что у Толстого все это чудесно сделано, но Н. Ф-ч продолжал свое — что же по-толстовски, есть смерть или нет?

— Обморок — в эту минуту для человека ничего не существует. Ну а если этот обморок продолжится без конца? Что же в сущности он допускает? — продолжал Н. Ф-ч, задетый в самом чувствительном пункте, в том, что если нет смерти, то нет и главного зла, [об]условливающего и все другие виды, второстепенные, зла: думает ли он, как думал у нас один из митрополитов, что умер человек, то — «по се места и был»? Но тогда смерти есть. Или согласен он с материалистами, что одно переходит в другое? Что же до бессмертия души, то его он не допускает... Весь интерес-то тут в том, что и смерти, по его мнению, нет, и бессмертия души он не допускает, а то бы до пошлости все было обыкновенно!.. Человек называет себя смертным, а от животных никто еще этого не слышал, — заключил Н. Ф-ч, желая отграничить человека от остального органического мира и сознание человеком своей смертности привести как доказательство, что смерть есть<sup>79</sup>.

— Это состояние, которое разумеет Л. Н-ч, есть то, когда нет ни боли, ни страданий — вот что значит, что смерти нет, — заметил Страхов.

— Т. е. когда ничего нет — нет ощущений. Вот почему я и думаю, что он ужасно боится смерти... Что ни говорит он, все это ужасно противоположно моим воззрениям.

— Он проповедует любовь, разве вы не согласны?

— Что он проповедует, не есть любовь. Он, напр<имер>, раз мне сказал: «Я их в такое положение поставлю, что им или нужно будет отвергнуть Евангелие, или...» — «Так вы вот из чего хлопочете», — сказал я... Да, если у него и есть любовь, то она особого рода. Он является сюда в библиотеку, стоит вон там в углу и гово-

рит мне: «Как бы хорошо все это сжечь!» Пришел на выставку, ходил, гляжу и я — игрушки, думаю, все, ну что ж, пусть! а он говорит: «Динамитцу бы сюда!» Ему бы ложь истребить, а если бы с ней попалась и неложь, то, по его мнению, и это ничего! Холод, холод от его писаний меня поражает!

— А вот Нагорная проповедь, — заметил Страхов, — подобно-го истолкования — я читал в одной английской книге<sup>80</sup> — нет ни в какой литературе.

— Нагорная-то проповедь и есть у него то место, где ложь дошла до очевидности. «Не воюй», а в Евангелии: «не убей» — где тут верность Евангелию? Все заповеди у него выходят отрицательными, а нравственность-то отрицательная требует много. Отрицательные добродетели труднее: из-за ничего делать что-нибудь трудно...

— Он столько наговорил парадоксов, — стал сдаваться Страхов, — он много этим портит.

— Как начинаю читать его, везде бездушие, бесчувственность, — продолжал Н. Ф-ч, все одушевляясь. — Про Пушкина Николай Павлыч раз сказал: я сегодня видел самого умного человека в России. самого большого художника — пожалуй, но самого умного человека — едва ли. Про Толстого можно сказать то же самое.

— Но и в Евангелии есть тоже отрицательные заповеди...

— То, что он говорит, относится к тому, что Христос отвергает. У него к лицам относится в Нагорной проповеди...

— Средство это литературное — очень сильное....

— Ну, вижу — вы литератор...

— Дайте мне немножко сказать, а то вы так разгорячились... Для пользы дела он...

— После того остается уж лишить себя жизни... Как же? Живу я на чужой счет, ничего не делаю, потому что умственного труда он не признает. Остается лишить себя жизни. Это честно. Впрочем, это и сделал кто-то из Военного Александровского училища — веры православной, а толка толстовского!

Звонок был уже давно, солдаты ждали<sup>81</sup>. Мы вышли, сели у церкви<sup>82</sup>, и разговор продолжался. Н. Ф-ч доказывал, что Толстой не понял Нагорной проповеди, Страхов — что он понял верно.

— В сущности Толстой — буддист, — сказал Н. Ф-ч, — что хорошего в бедности, страдании, а это-то Толстой и считает блаженством. Христос говорит: «блаженны... яко наследят землю», дает утешение в будущем... Да наконец говорит: «яко мзда ваша многа на небесех»<sup>83</sup>... А Толстой ничего этого не допускает, думает, что в страдании-то уж и есть награда. Признаюсь, этого я не понимаю. Как Христос, человек простой, из народа, мог народу говорить в том смысле, в каком понимает Толстой? Кто бы его понял? Не

знаю, что хорошего в бедствии, в болезни... Он отвергает и моление.

— Отвергает общее моление, — заметил Страхов.

— А молитва Господня и начинается-то словами *Отче наш*, а не *Отче мой*...

---

В сентябре 1887 г. графиня Софья Андреевна приезжала в Москву... В одно из воскресений, когда я пришел в библиотеку, Н. Ф-ч мне сказал, что рукописи Толстого в библиотеке, привезла сама графиня. Но с ними, оказалось, было не без хлопот. В письме к директору (Дашкову) она назвала его *Милостивый Государь*, а не *Ваше Превосходительство*; кроме того, Катков еще при жизни писал, зачем взяли в Петербургскую библиотеку рукопись его Евангелия (хотя писал и вопреки закону, ибо библиотека цензуре не подчинена, в ней все без урезок и вымарок), — так директор-то еще и боится взять, не будет, пожалуй, наград. — «Когда отдаешь что в учреждение, надо все-таки помнить, что с его стороны встретятся непременно затруднения для принятия, ибо каждый начальник до известной степени враг того учреждения, где служит. У нас директор придает значение только тому, что приносит непосредственную, денежную пользу, и больше он ни о чем не думает. “Вот, кабы рукописи Михаила Никифоровича, — мы бы взяли”, — говорит он, и нельзя его очень-то и винить: надо ж ведь и графине знать, с кем имеет дело, к чему ж оскорблять?.. Впрочем, это мои предположения: Дмитрий Петрович (Лебедев) мне ничего не говорит, что-то от меня таит, я не спрашиваю, да и вы не разглашайте, что я вам сказал...»

Таким образом, рукописи все-таки попали в Румянцевский музей, но — увы! — ненадолго: года через три или четыре графиня взяла их почему-то назад<sup>84</sup>.

---

В декабре того же года я виделся с самим Толстым, встретил его неожиданно на Пречистенке.

— А я сейчас был у Н. Ф-ча, заходил к нему, не застал дома, иду теперь к нему в библиотеку, я с ним не видался уже с марта месяца, — сказал он мне.

Я заметил, что теперь уж четыре часа, библиотека заперта.

— Так мы можем встретить его на дороге: он пойдет где-нибудь тут, переулками, незаметными путями, — ответил на это Л. Н-ч голосом, в котором слышалось какое-то уважение, пожалуй, заvistь к этим незаметным путям.

Мы пошли навстречу Н. Ф-чу — смотрим, он и сам идет, сгорбясь, в поношенном, потертом, выцветшем пальто с бобровым воротником, тоже под стать пальто.

— А я заходил к вам, и мы было направились в библиотеку, — начал Л. Н-ч.

— И наверное бы не застали: теперь уж поздно...

Я был рад, что Н. Ф-ч встретился так скоро, потому что, поговорив немного о Шенроке, который был у Толстого недавно по поводу Гоголя, мы оборвали разговор, и я, чувствуя неловкость, придумывал, что бы такое сказать.

— Да, Шенрок занят Гоголем, написал книгу о нем<sup>85</sup>, и очень хорошо...

И должно быть, чувствуя то же, что и я, Л. Н-ч заговорил о том, что Гоголь — забытый писатель.

Я рад видеть Л. Н-ча, люблю его, расположен и он ко мне, но странно — встретишься с ним, перекинешься пятью, шестью фразами и — чувствуешь, что говорить больше нечего, делается как-то неловко. Странно, что бывает это постоянно, что неловкость и недостаток разговорного материала чувствую не только я, но и он...

— Пойдемте назад, мне можно к вам? — спросил он Н. Ф-ча, видя, что тот встретил его как будто без особого удовольствия. — Может быть, вы утомились, вам надо отдохнуть? — говорил несколько упавшим голосом, точно влюбленный, ожидающий ответа.

— Нет, отчего же, ничего...

И мы пошли все назад.

— Ну, теперь вы здоровы? — сказал Н. Ф-ч, — мы слышали, что вы были больны...

— Этого я не признаю; было то, чему быть должно.

— Болезнь быть не должна, — строго ответил Н. Ф-ч.

— А я все хотел зайти к вам в библиотеку, да все некогда. Есть у меня много книг, мне присылают — все хочу отдать вам в библиотеку. Есть один интересный писатель — итальянец (он назвал фамилию), написавший очень хорошую книгу «Conoscenza e progresso»<sup>86</sup>, — есть она у вас?

— Надо справиться...

— Вы читаете по-итальянски, Иван М<ихалы>ч? — спросил меня Толстой.

— Стал читать неожиданно...

— Да, — с какой-то радостью подхватил Н. Ф-ч, — взял книгу и стал читать, а прежде не читал...

— Так же, как и я, — сказал Л. Н., — я вам отдам ее... А у вас был мой знакомый Леман<sup>87</sup>, прекрасный молодой человек, начинающий литератор...

— Да, был.

— Он читал мне свои произведения. Я, как сам писатель, могу сказать, что в них есть отрицательные достоинства — чувство меры, отсутствие всего ложного, фальшивого... Он, видно, само-

стоятельный человек, стремится сам собою доработаться до воззрений, не следуя общему течению...

— Ну про него этого нельзя сказать — он слушает, что ему говорят, — заметил Н. Ф-ч.

— Да, как умный человек, он слушает всех, чтобы потом переварить в себе. Он очень серьезно занят воздухоплаванием...

Н. Ф-ч сказал, что все это клонится не к общению, а к разъединению людей, а разъединение-то уж и так велико.

Толстой внезапно впал в тон Н. Ф-ча и заговорил, что вот изобрели порох, и все будто бы думали, что теперь войнам конец, — ан, ничего, все стало по-прежнему. Изобрели динамит, роборит, мелинит, и тоже ничего!

— С тех пор как мы виделись с вами, случилось или ужасно много или не случилось ничего, — сказал Л. Н-ч.

— Что же именно случилось, если случилось много? — спросил я.

— Так, ужасно много, — ответил он неопределенно.

Мы дошли Остоженкой до угла Зачатьевского переулка. Я с ними простился, а они пошли дальше, громко продолжая толковать.

---

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

— Да сначала было трудно, а потом разговорились — ничего! Мы долго ходили после вас: он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня... Домой я так уж и не заходил — мне нужно было в одно место. Толковали — и ничего, размолвки не было: уступчив он был удивительно! Конечно, если б мы походили подольше, то вышли бы и размолвки, — прибавил он с улыбкой.

— А вы вчера встретили его холодно.

— Это правда, встретил его холодно, но расстались хорошо. Он приглашал к себе.

— Вы сходите.

— Да, надо будет...

---

Показывает мне, спустя немного, Н. Ф-ч книгу Пругавина «Библиогр<афический> список о расколе»<sup>88</sup>.

— Книга почтенная, но — сказал я, — все труды Пругавина порождены мыслию, что и мы, русские, не хуже людей — и у нас есть протест, есть мнения, ереси.

— Да, это правда, — заметил и Н. Ф-ч, — у *них* отделить себя от толпы — что-то похвальное, хорошее. А между тем по большей части бывает, что толпа-то, от которой они себя отделяют, лучше



их самих. У Толстого — то же самое. И я вижу, что он глубоко несчастен и не может не быть, при таком положении, несчастным. Он обещал нам в библиотеку книгу, где доказывается, что болезни нет, но книги этой так нам еще и не принесли... Говорит и он, что болезни нет, а было слышно, что весною сам был у Захарьина<sup>89</sup>.

---

<1888>

В январе 1888 года Н. Ф-ч встретился с Л. Н-чем опять, который даже заходил к нему и просидел часов до шести. Он занят был тогда Обществом трезвости<sup>90</sup>.

— Но, как и везде, так и тут, — сказал Н. Ф-ч, — он не может не вдаться в крайность. Он хочет, чтобы водка продавалась только из аптеки. Все эти общества трезвости никогда не имели успеха потому, что не принимали во внимание множество связанных с этим обстоятельств. Как человеку не пить? Целую неделю он занят, занят не трудом — нет, а чем-то таким, что утомляет не менее труда. Говорят, что с изобретением машин труд стал легче, а, по моему, так наоборот. Надо ж расправиться после недельной истомы! А у нас к тому же еще и климат... В Западной Европе, кроме обществ трезвости, есть общества воскресного покоя... Он и так-то целую неделю, в сущности, не работал, а только томился, а тут его стараются успокоить! Придет же такая мысль в голову!

— Я говорил, что мы с вами собираемся к нему, а он сказал, что собирается к вам, — продолжал Н. Ф-ч, — уступчив и мягок он стал удивительно!

На другой день, когда я пришел к нему в библиотеку, он спросил, не был ли у меня Толстой. Я сказал, что нет.

— А у Фета не были? <sup>91</sup>

— Нет.

— Вы побывайте!

Я пришел в недоумение, но это «побывайте» скоро объяснилось.

Есть у него знакомый, некто Петерсон. В это время служил он в Керенске секретарем, а прежде, когда Толстой занимался школами, был учителем в Ясной Поляне. Была у него больна жена, он вошел в долги и теперь положение его было таково, что за 1000 р. долга хотят продавать его дом. Он писал к Н. Ф-чу, упоминая, по видимому, с надеждой о Толстом<sup>92</sup>. Когда Н. Ф-ч виделся с Толстым, то, не прося ни о чем, рассказал ему о положении Петерсона... Толстой — ничего.

— Ведь надо быть уж очень недалеким, чтобы не понять, к чему я говорил, а в недалекости его упрекнуть нельзя, — сказал Н. Ф-ч, — я Петерсону так и написал, что Толстой едва ли

может тут что сделать, потому что считает своим только то, что вырабатывает ручным трудом, а остальное все считает как бы себе непринадлежащим...<sup>93</sup> Это мысли, конечно, не мои, это — его мысли. Ну, тут не вышло ничего. Побывайте у Фета, не просите, конечно, ничего — это поставит и вас, и его в затруднительное положение, — а расскажите так просто о Петерсоне. Он его, вероятно, знает.

— Выйдет ли какой толк, я сильно сомневаюсь.

— Сомневаюсь и я, даже уверен, что толку не выйдет, но отчет же не рассказать? Дело тут в 1000 р., сам я помочь никак не могу — я не получаю и половины...<sup>94</sup>

Толстой на намек не отозвался никак, у Фета я не был, но дело устроилось очень скоро само собой: близкое к Петерсону лицо<sup>95</sup> предложило деньги, и тот взял.

— Вышло как будто нарочно точь-в-точь так, как я писал; даже Петерсон удивился! — рассказывал мне после Н. Ф-ч.

---

Вскоре после того был у меня Василий Иванович Алексеев, учительствовавший со мной у Толстых. От них он уехал в Самару, чтобы «сесть на землю», сделаться мужиком.

В 1883 г., когда я там был, я видел его жите-бытье — мужиком он не сделался, а проводил дни свои скорее ни в чем. Несмотря на то что *сесть на землю* не удалось ему с первых же шагов, он стал все-таки строить себе дом, убив на это все деньги, какие отец, чувствуя, что конец недалеко, дал ему... Когда завел Сибиряков школу в Самаре, Василий Иваныч стал там учителем. Когда он был у меня, вид у него был бодрый — я и не ожидал видеть его таким.

Привез он вести про моих самарских знакомых: башкирец — старик Магомет-шах Романыч, поивший нас кумысом, помер... Девушка-башкирка Шам-шамоги, которая играла нам на кобызе, вышла замуж, и влюбленный в нее Иван-татарин женился, но только не на ней. А с каким усердием ходили мы по Самаре с Иваном-татарином покупать ей на подштанники ситцу, как торговались! Бибиков Алексей Алексеич, управляющий у Толстых, стремится уйти из Самары — имеет в виду место смотрителя в сумасшедшем доме... В прошлом году, как и Толстой мне говорил, мерли у Василия Иваныча дети... Он очень скорбел, написал Л. Н-чу письмо, ища утешения, а тот ему ответ...<sup>96</sup>

— Очень уж этот ответ показался мне обиден, — сказал Василий Иваныч, — тут ищешь какой-нибудь точки опоры, а тебя с философской точки зрения!..

И он прочел самое письмо: В. И., предаваясь скорби, в сущности дает зарости душе своей тернием; предаваться этому исключи-

тельно чувству нельзя и пр. Ответ действительно холодный и умственный, и я понял Василия Ивановича.

Орлов, приехав на место своего служения в Сибиряковскую школу на Кавказе, запил, а ученики его, которых побудил он ехать, будто бы ропщут и жалеют, что поехали...

На другой день я был у Василия Ивановича. Он жил где-то у Екатерининского парка, у знакомых. Квартира как квартира, но как только мы вошли, сейчас же стало видно, что хозяин тут как будто не один. Всюду постели, прислуги нет — точно обитатели вчера въехали, а завтра выедут.

Пошли толки о Толстом. Я откровенно сказал, что и в прежнее время, чему свидетель и Василий Иванович, я не очень верил в правоту толстовских толкований Евангелия, являл, по словам самого Л. Н-ча, только «холодное сочувствие», а теперь и вовсе разуверился — все в учении его как-то неясно, неопределенно, да во многих случаях он и сам не следует, чему учит. Все это заставляет видеть в нем человека только умственного, который быть руководителем в жизни не может. Он и сам, видимо, опутан сомнениями и страдает, в сущности не зная, как ему быть и что делать, а издали производит, конечно бессознательно, такое впечатление, как будто сомнений нет и все для него ясно, и люди, помимо впрочем его воли, поддаваясь этому, идут к нему для решения недоумений и недоразумений. Я привел в пример Фей[н]ермана, упомянул про то, как на одной аристократической свадьбе он был посаженным отцом<sup>97</sup>, о технике, который приезжал спросить, бросить ему училище или нет...<sup>98</sup>

О Фей[н]ермане мне не сказали ничего, посаженством возмутились, а Василий Иванович даже заподозрил самый факт и сказал, что расспросит о том самого Л. Н-ча. Техник же, по его мнению, приезжал напрасно — как можно другому решать вопрос, касающийся только его и больше никого?

— Но сами вы разве не то же сделали, прося дать утешение, когда у вас умерли дети?

Он ответил софизмами самыми пустыми. Его гражданская супруга Лизавета Александровна<sup>99</sup> тихо мне сказала:

— Василий Иванович тогда говорил, что от Софьи Андреевны он бы это перенес, но от Л. Н-ча этого не ожидал...

Несмотря на это, вера в Толстого у Василия Ивановича была тверда и о православии он выразился в толстовском духе, неодобрительно.

— Дурно ли, хорошо ли православие, — сказал я, — а оно заявило себя тем, что сумело соединить людей в одну громадную общину, называемую Православным Востоком. Сумеет ли сделать что-нибудь подобное новое христианство? Этого не видеть, а разъединять оно разъединяет... Мы думаем, что православие — только

ризы да деревянное масло, а вдруг в нем есть нечто другое? А что в нем это есть, припомните-ка Маликова и Орфано<sup>100</sup>. Как забрало их за живое, так пошли они небось не к Толстому, а туда, где, по мнению Толстого и по вашему, одна только мерзость и ничего больше. Отчего это? Ведь уж не совсем же они дураки, не совсем слепые, чтобы не видеть, где отверста им дверь спасения. Перед ними была отверста дверь толстовского спасения, а они постояли-постояли, да и прошли мимо...

Василий Иванович возражал неловко, говорил, что тут, т. е. у Толстого, построено все философски, что в православии причащения он не понимает, что Орфано говорит, что надо смирять себя, а он этого не может, что в православии есть сторона поэтическая, а у Толстого философская, которая для людей, как он, составляет самое главное. Он забыл уже, что только что упрекнул Толстого за философскую точку зрения...

— Люди далеко не все, Вас<илий> И<ваны>ч, — живут философией и разумом — живут так очень и очень немногие. Стало быть, и толстовское учение не для всех, а лишь для немногих. А в Евангелии говорится: приидите ко мне *все* труждающиеся<sup>101</sup> и пр.

В. Ив. говорил, что у Толстого нет системы — он дает только построение... Мы ни до чего не дотолковались и расстались без сожаления.

---

Дня через два я пришел в Публичн<ую> библиотеку. Занимался я тогда иностранцами, писавшими о России, и кого-то из них читал. Вдруг слышу знакомый голос, оглядываюсь — Толстой!

Он довольно холодно, как мне показалось, поздоровался со мной. Я подумал, не расспрашивал ли его и вправду Василий Иванович о той свадьбе, где он был посаженным отцом. Может быть, так, а может быть, мне только показалось.

О Василии Ивановиче Толстой мне сказал, что он был у него вчера, а сегодня уехал по делам училища в Петербург.

— Орлов поразил меня, Л. Н-ч, — сказал я. — Как же? Поехал на дело, поехал, по-видимому, с таким увлечением, так много мне говорил о будущей своей деятельности, а приехал и — запил!

— Да, слышал и я, но все это из третьих рук...

Он спросил письмо Белинского к Гоголю<sup>102</sup>, взял его с собою и сейчас же ушел, но перед уходом сказал Н. Ф-чу:

— Что ж вы ко мне-то? И Иван М-ч тоже? Вот бы вы вместе как-нибудь...

— Уж мы как-нибудь вместе: я буду действовать на Н. Ф-ча, — ответил я.

После его ухода мне что-то жалко стало его.

— Он как будто не в себе — нездоров и расстроен, — сказал я Н. Ф-чу и спросил, когда же мы пойдем к нему.

Н. Ф-ч наотрез отказался.

— Ах, я и забыл — что бы мне попросить у него для нас тринадцатый-то том!<sup>103</sup> — спохватился он, — ведь он сам должен был бы принести, а вот не догадался! Мы все для него делаем, что можем, а ему как будто все равно...

Разговаривая дорогой о Толстом и Сибирякове, я заметил, сколько теперь народу примазалось, по-видимому, к Сибирякову и его школам... Хорош тоже и Орлов — мечтал ехать, а приехал и запил, хоть Толстой и толкует, что известие это из третьих рук.

— Запить от безделья — это я понимаю, — сказал Н. Ф-ч, — но запить при деле — не знаю... Вот Скобелев<sup>104</sup>, напр<имер>, — ему надо было постоянно давать дело, он без дела не мог, а нет дела — он пускался заменить его чем-нибудь. Но Орлов поступил как раз наоборот.

— Сами они, люди, причастные к школе, сознаются, напр<имер>, хоть бы Василий Иванович, что Сибиряков дает все, что только нужно для школы, — заметил я, — мало того, он даже и прислуге-то приказывает исполнять в его доме малейшее желание участников... И один из них, умный, хороший человек, рассказывал Вас. И-ч, потребовал: хочу шампанского с апельсинами! Принесли и шампанского, и апельсинов.

Рассказал и про письмо Толстого к В-ю И-чу по поводу смерти детей, как оно обидело его.

— Что ж, письмо это неудивительно! — отвечал Н. Ф-ч, — он сам мне наперед говорил, что приехал и, увидав детей, обрадовался, и тут же понял, что это грех... Я ему сказал, что это не грех, а едва ли даже не добродетель, и простил и разрешил его от греха, — прибавил он смеясь...

---

— Надо будет показать Толстому, — говорил Н. Ф-ч, показывая мне изданное вновь житие Даниила Ачинского, коим года два тому назад Толстой интересовался, — нет, впрочем, не покажу, а то он вынудит, пожалуй, правительство на крайние меры... Здесь-то кое-что написано не совсем ясно, очевидно перевернуто, а он коли уж напишет, так напишет ясно, определенно, а где надо, там и пропустит, напр<имер> о клятвопреступлении, в котором сознается Данило.

Полемизируя против Толстого, Н. Ф-ч придавал огромную важность внешности, напр<имер> двуперстию и троеперстию.

— В Византии эти споры происходили на философской почве, у нас — на почве обряда, и напрасно думают, что внешность не важна. Перемена, напр<имер>, одежды — да это знаменует це-

лую революцию! Или бритье бород... На Западе брили бороду, так сказать, молодились, и этим бритьем все сказано — там этим показывали, что думают не столько о благе в будущем, сколько хотят жить настоящим. А были и папы, которые бород еще не брили. У нас стали брить с Петра... Я уж помню, при Николае борода считалась чем-то недозволительным, революционным... Мне пришлось самому это испытать. Жил я в провинциальном городе, брить приходил, бывало, солдат — да не с бритвой, а с косарем, так ведь мука-то бывала какая! И это каждую неделю. При Александре стали на бороду смотреть снисходительно, хотя носить ее солдатам и не позволялось. Теперь носят все.

— Сам-то царь с бородой?

— Что-то не помню; кажется, с бородой...

<...>

— А я видел недавно Толстого на Арbate, ходил с ним долго, — говорил мне Н. Ф-ч, — говорили сначала-то ничего, а потом, как зашло дело о войне, я — признаться — сказал две глупости да вижу, что дело может принять не очень приятный оборот, поскорей простился и ушел.

— А вы куда сами-то шли?

— Шел-то я в Проточный переулок...<sup>105</sup>

— Вот бы и позвали его с собой, он бы пошел.

— Я знаю — он бы пошел, из любопытства бы пошел, но я не сделал этого. Вижу, что мы не сойдемся, а чем дальше, тем все будем больше не соглашаться, я и ушел.

Господин, читавший в стороне, вдруг вступился за Толстого: отрицая войну, он прав, нельзя же пассивно к ней относиться... Н. Ф-ча взорвало.

— Он — пошлый дурак, если утверждает, что войну можно устранить проповедью!..

Господин начал говорить, что и Христос проповедовал:

— Нельзя же в виду вопроса такой важности говорить: валяйте мол! Смешно-с! По-вашему, значит, слово совсем уж бессильно?

— Надо давать отчет в том, что говоришь, — в страшной злобе, со скрежетом сказал Н. Ф-ч, — а то пустельгу-то болтали уж 1000 лет, история уж и счет этому потеряла! Сколько было ересей...

— Что ж, что много?

— А то, что ничего из них не выходило и не выйдет.

— По-вашему, стало быть, надо успокоиться?

— Вам же я по-русски говорю, что нельзя болтать зря, без толку, а он болтает совсем без толку!

— Вы уж слишком сильно!

— Не сильно, а верно. Нужно не это, другое нужно.

— Можно действовать и словом, он это и делает. В его словах много правды!

— Что он делает, это значит перевести всю злобу извне вовнутрь. Знаю я, он желает людям мира — это у него злоба какая-то. Не из любви к людям желает он мира — это уж верно!

Оба замолчали. Господин этот — знаком с Толстым, как после вспомнил Н. Ф-ч. Толстой-то и направил его к Н. Ф-чу; он занят Гоголем...<sup>106</sup> Через несколько времени, когда он стал уходить и простился, Н. Ф-ч его догнал в дверях.

— Мы с вами поговорили тут о Толстом — вы не сердитесь!

— Ах, помилуйте: мало ли что говорится!

---

— А я опять вчера встретил...

— *Его* встретили?

— Да, *его* на Волхонке. Как вы его не встретили? Впрочем, я-то ушел гораздо позднее вас... Встретил, поздоровались и — расстались. Я уж поскорее ушел, боялся, что он со мной пойдет, но он и сам не пошел...

Встреча эта была в тот же день, когда Н. Ф-ч так горячо, так страстно говорил с господином, занимавшимся Гоголем.

— Как только заговорит он о войне, — продолжал Н. Ф-ч, — так сейчас же сию же минуту становится каким-то другим. Он все думает, что это так просто, стоит только захотеть, и все сделается. Нет, это далеко не так просто! А в одной статье у Кареева<sup>107</sup> я читал, что это проявляется у него еще когда? В *«Войне и мире»* — вот с каких пор! Я заставил себя прочесть всю статью; так и хочется бросить — ну а себе говорю: нет, читай! И дочел. Мне оба они противны — и Толстой, и Кареев, — Кареев тем, что по несколько раз пишет одно и то же — но кое-что о Толстом у него выражено хорошо.

— У Толстого и в *«Войне и мире»* было уж то же, что есть и теперь, продолжал Н. Ф-ч, — он и тогда считал отделенность каким-то счастьем. Раз он по поводу Миклухи-Маклая, спустя уж долго после чтения, недели с две, мне говорил: у каждого дикаря есть своя хижина!<sup>108</sup> Вероятно, это сильно поразило его, если он спустя довольно долгий промежуток вспомнил о том в разговоре со мной — это я только тем и объясняю себе!

— Небрежность у него в романе удивительная; он не давал себе иногда ни малейшего труда подумать, что он пишет. Будь это не Толстой, сам же Кареев засмеял бы, затоптал бы в грязь другого, но о нем говорит сдержанно... Историков он, конечно, не читал...

---

В марте, кажется, за 1888 год в *«Русском деле»* была помещена статья Толстого, заглавия которой я теперь не упомяну<sup>109</sup>.



— Ему (т. е. Толстому) все хочется доказать, что в Евангелии все заповеди отрицательны, — говорил мне с начинающейся злобой Н. Ф-ч, — иные и положительные отрицательны у него потому, что положительные!

— К чему сердиться: ведь это уж у него не ново.

— Разумеется, сердиться не стоит. Но посмотрите вот эти слова — неужто они внушены любовью? Если это любовь, то какая-то жестокая!

И он прочел несколько подчеркнутых строк.

— И ведь все какое пустословие! Надо говорить дело, а он пускается в метафоры о телеге, перевернутой колесами вверх. Пахать — ну, хорошо, я не отказываюсь пахать. Но как это сделать? Где взять земли? А надо ведь это сделать так, чтобы никого не обидеть, ничего не затронуть. Надо, чтоб и наука и искусство остались, надо, чтоб и люди, у которых есть теперь земля, не были обижены. А он и думать про это не хочет!

---

— Грот недавно говорил, что он даже как будто влияние имел на Толстого в вопросе о свободе воли<sup>110</sup>. Да, пожалуй, это и правда! — говорил мне вскоре после нашей беседы Н. Ф-ч. — О свободе воли, по-моему, можно с Лафатером<sup>111</sup> так сказать: все мы свободны, как птица в клетке.

Она главным образом возникла из юридической необходимости, а потом, конечно, и богословской. Как казнить иначе? Как объяснить в мире грех? Ведь тут до чего дошло — Богу, говорят богословы, необходимо удовлетворение, необходимо покарать кого-нибудь, он без этого не может!<sup>112</sup> Это чисто юридическое что-то. Мне кажется, главным-то образом оно свойственно католицизму.

— Толстой дошел уж Бог знает до каких нелепостей, — продолжал он, возвращаясь к своему больному пункту, — у него и жизнь-то вся сводится на труд и страдание. Это только и можно ожидать от такого избалованного человека, как он. Что хорошего в страдании?

— Его жена сказала раз мне: «Ну чего ему не достает? Деньги есть, имение есть, слава есть, детей он в начале хотел пять человек — у него их семь; а он все недоволен», — сказал я. — Правду вы говорите, что он избалованный человек.

Я стал приглашать его в Третьяковскую галерею.

— Я не знаю — ну что смотреть Репина «Крестный ход»<sup>113</sup>, напр<имер>? Над чем он тут смеется? Ведь смеяться над этим нельзя, жестоко! Это нам смешно: мы едим готовый хлеб, а мужикам — дело другое! Можно ли смеяться, что они не знают другого средства — средства науки...

Мне вспомнились и мужики, серьезно, с благоговением несущие разукрашенный пестрыми ленточками фонарь, и женщины, вперебой в порыве наивной набожности несущие пустой футляр от иконы, и стало обидно, горько.

— А я читаю записки Антокольского<sup>114</sup> — очень интересно! — сказал мне Н. Ф-ч.

Я заметил, что мне не нравился его проект памятника Пушкину.

— Памятник писателю — музей вроде Лермонтовского<sup>115</sup>, это я понимаю, — отвечал он, — а что в статуе!

— Зато у вас в Музее будет со временем Толстовский музей — может быть, вам и портрет-то, рисованный Крамским<sup>116</sup>, отдадут, — сказал я, неудачно заглядывая в будущее.

— Это правда; рукописи-то его у нас теперь почти все. А ведь лицо у Толстого необыкновенное!

Я согласился — вспомнив его мягкий, упругий, фосфорический взгляд.

---

<1889>

<...>

Раз я иду из гимназии и встречаю близ театра Корелина<sup>117</sup>. Он спросил, бываю ли я в Публ<ичной> библи<отеке> и не могу ли справиться, нет ли там двух нужных ему итальянских книг.

Я обещал. Захожу — Н. Ф-ч, по обыкновению, роется в карточках. Я сказал об итальянских книгах.

— А знаете, кто здесь? — спросил он.

— Кто?

— Толстой. Он сейчас отсюда вышел, скоро вернется.

Он действительно скоро пришел. Увидав меня, видимо обрадовался и сейчас же заговорил.

— А вы знаете — Александр Петрович...<sup>118</sup>

— Запил?

— Да, получил 40 р. и — запил.

— Откуда он столько взял?

— Он переписывал, Стахович<sup>119</sup> ему дал. Теперь он у нас: оборвался, в чем-то нанковом, очутился в Ржановке. Я собрал три рубля — он теперь у нас. Вот уж именно — чем больше денег, тем больше зла для него. Он намерен мне рассказывать, как вы его отругали, как говорили, что во всем он сам виноват, что дела у него нет, и он был ужасно доволен, ужасно доволен! Я даже удивился: это так непохоже на вас. Пришел такой бодрый. Вот подите, как узнать, чем угодишь на человека...

— Да, это бывает, — сказал и Н. Ф-ч, — иногда люди довольны, если их отругают.

Слушая Толстого, понял суть и смысл разговора переписчика с Толстым про омары<sup>120</sup>.

— Ну, как вы, Л. Н-ч, поживаете? Кажется, хорошо?

— Превосходно: чем ближе к смерти, тем лучше. А вам что тут нужно?

— Встретился Корелин, просил навести справку.

— А, имею о нем понятие...

Н. Ф-ч принес ему книг — что-то на франц<узском> языке о Ломоносове и Державине. Он начал листовать.

— Как скоро доходит дело до того, чтобы изобразить по-французски ч, надо, кажется, перебрать весь алфавит, — сказал он, смотря в книгу, — что вы к нам не завернете?

— Да отстал, а теперь как будто уж и неловко.

— А вы опять пристаньте!

— Хорошо, непременно побываю.

Он спросил веревочку, увязал книги. В каталожную стал находить народ — очевидно, поглядеть на Толстого. Вошел Филимонов, Долгов, магистрант Успенский<sup>121</sup>. У Толстого глаза как-то потускнели, по лицу мелькнула чуть заметная тень. Филимонов повернулся и притворился, что он это только так, Долгов с Успенским затихли в уголке.

— Так вы, надеюсь, придете.

— Приду, Л. Н-ч, непременно. А я Лелю<sup>122</sup> вашего видел — какой он большой стал!

— Да, славный малый выходит. А Илья, вы знаете, отец<sup>123</sup>.

— Знаю, и поздравляю вас. Знаю, что и Сережа в Петербурге...<sup>124</sup>

— Да, к сожалению, в Петербурге. У него тот недостаток (и глаза его стали снова тускнеть), что он существующий порядок признает хорошим, правильным. В Петербурге в этом утвердится больше, чем где-нибудь.

Я был рад, что увидал его — бодрым и свежим. Он ушел, а Н. Ф-ч сказал мне:

— Он говорит, что чем к смерти ближе, тем ему лучше — я и хотел ему сказать: да ведь вы смерти-то не признаете! И у него такие противоречия всегда. Вот еще он говорит: Бог устроит все лучше, чем мы, — а сам Бога-то не должен признавать.

— Добро бы это было фразой, — сказал я, — манерой употреб-  
лять имя Божие все...

— А то ведь нет, — подхватил Н. Ф-ч, — он это говорит не в виде фразы... У него противоречия постоянно!

— Вот смотрите — записка, — говорил мне Н. Ф-ч, показывая листок бумаги, — приходила женщина, просит помощи...

— Кто она? Какой помощи?

— Вот подпись, а какой помощи — известно.

Смотрю записку — просьба выручить несчастного человека из затруднительного положения. Подпись знакомая: Александр Петрович Иванов.

— Он уж, вероятно, кончил свои 40 рублей, теперь шлет ко мне записку... Да дело-то в том, что если бы еще 21-го числа, ну так... А женщина так прямо и говорит: так когда же?

Я удивился, что Александр Петрович беспокоит Н. Ф-ча. Оказалось, что это уж не в первый раз: бывали и прежде просьбы и даже жалобы, что ему за работу не платят денег.

Я удивился еще больше.

— У меня был такой-то пенсионер, — продолжал Н. Ф-ч, — тот все пребывал в Проточном переулке, когда есть деньги. В трактире он пьет до тех пор, пока не захворает и не отправится в больницу. Выйдет из больницы — опять в трактир, а там опять в больницу. Я наконец ему сказал, чтобы он не писал мне больше записок...

— Он жалуется, будто ему не платят денег, — сказал я, удивленный жалобой. — Толстой, правда, дает ему денег мало...

— Да и как в самом деле дать-то?

— Зато дает одежду, кормит. Я знаю, он дал ему полушубок, сапоги. Теперь, конечно, уж и этого ничего нет...

На другой день вечером ко мне на квартиру является молодой человек — белокурый, в летнем пальто (а стоял мороз градусов в 20), воротник рубашки зашпилен лучинкой, расшаркивается... Подает записку — такую же, какую я видел накануне. Я сказал, что денег не дам, а что если писавшему нужно есть, он может прийти сюда.

— Я просил бы вас это написать, а то они не поверят.

Я написал. Шаркающий молодой человек, с лучинкой в воротничке, ушел.

Несколько времени спустя, отправился я и сам в Проточный переулок.

Малоросс-будочник сходил в кабак, справился, про кого мне нужно, в тамошнем адресном столе. Вышел...

— Сейчас придет, коли дома.

Я начал ждать. Вдруг являются две фигуры — одна маленькая, неопределенная, другая рослая, с подстриженной черной бородой, в летнем пальто, застегнутом до подбородка, без шапки.

— Вы спрашивали А. П-ча?

— Я.

— Он ушел давно уж, с три четверти часа, на Зубовский бульвар. Ведь вы Иван М-ч?

— Да.

— Ну, он к вам и ушел.

Пришлось идти назад. Прихожу домой — А. П-ч сидит, пьет чай, одет в какой-то желтый архалук, в калошах, в тоненьких чулках. Мать накормила его еще до меня.

Он стал показывать какие-то стихи, говорить, что в Проточном переулке он чувствует свободней, чем, напр<имер>, у Толстых, что, Бог даст, он поступит к Курилову (адвокату) и т. д.

— Не надо ли вам денег, — сказал я ему, когда он начал прощаться, — только немного...

— Мне бы только 15 к<опеек>; я задолжал за ночлег...

<...>

[После рассказа И. М. Ивакина о посещении дома Л. Н. Толстого 12 апреля 1889 года (Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 101–104):]

На другой день я пришел в Публичную библиотеку<sup>125</sup> спра-  
виться об Анненкове<sup>125</sup>, который занимался Хельчицким<sup>126</sup>, раз-  
говорились потом о Толстом — глядь, он и сам тут! Пришел за  
книгами, где идет речь об американских сектах.

Посмотрел, что читаю. Видит — о Хельчицком.

— А у меня после вас были вчера Стороженко и Янжул<sup>127</sup>. Ян-  
жула я уж года два просвещаю о Рескине, американском писате-  
ле<sup>128</sup>, — имеете понятие? — и он только теперь выписал его себе.  
Заговорили мы вчера о Хельчицком...

— Что же, знает о нем Стороженко?

— Нет.

— Как? Да ведь это даже у Пыпина есть<sup>129</sup> — как же ему-то,  
профессору-то всеобщей литературы, не знать? Ведь вся и немец-  
кая реформация-то вошла на чешских дрожжах!

— Это правда, — отозвался Н. Ф-ч.

— У них такая казенщина, — отвечал Л. Н., — но я спраши-  
вал о Коменском — о Коменском он знает!

Вчера, после ухода барыни, я говорил Л. Н-чу о Коменском — о  
том, что он был педагог, имевший всеевропейское значение, на что  
он мне сказал: «Ну? Ведь он был чех!» О Коменском он сказал, что  
это был не столько философ, сколько педагог.

— Да и у нас о Коменском есть много, — отозвался Н. Ф-ч, —  
есть его «Orbis pictus»<sup>130</sup> — перевод еще прошлого столетия.

Л. Н-ч уселся читать «Encyclopedia Britannica», а потом скоро  
ушел. Я сказал ему, что вчера забыл захватить книжечки о пьян-  
стве.

— Да, я и сам вспомнил вчера, да вы уже ушли. Я, впрочем,  
всегда их имею с собой — вот вам, возьмите!

Он вынул из кармана и дал мне две книжки.

<22 апреля 1889>. Через неделю я пришел к Толстым. Оказалось — он одевается идти с двумя сыновьями в баню. Я сказал, что провожу их.

— А я сегодня был у Н. Ф-ча, ходил за сочинениями Сен-Симона<sup>131</sup>, — сказал Л. Н.

— Мне он недавно говорил, что дорогой вы как-то беседовали с ним об искусстве, с увлечением, ясно...<sup>132</sup>

— Да, и я думаю, что ему понравилось...

— Он говорил, что понравилось. Вы, вероятно, уже все вполне себе уяснили и все написали.

— Нет.

— Как же так?

— Не удастся, вот подите! Написать-то ведь надо так, чтобы комар носу не подточил.

<...>





## И. А. ЛИННИЧЕНКО

### Мои встречи с Львом Толстым

<...> В Румянцевском музее в течение многих лет состоял помощником библиотекаря Н. Ф. Федоров, личность во многих отношениях крайне любопытная. В нем было что-то, по своей загадочности напоминавшее столь популярного в последнее время старца Федора Кузьмича<sup>1</sup>. Кто он был по происхождению, в точности неизвестно. Ходили неопределенные слухи, что он был незаконным сыном какого-то магната. Образование он, видимо, получил превосходное, языки иностранные знал в совершенстве — и, однако, он никогда не говорил иначе, как по-русски. Никто не слыхал его чтения на каком-либо иностранном языке. Указывая кому-либо цитату в иностранной книге, Н. Ф. читал ее *a livre ouvert*<sup>2</sup> по-русски, будь то книга французская, немецкая, английская, и при этом читал так быстро, словно книга была писана по-русски. Памятью он обладал феноменальной. К нему за справками и советами в Румянцевский музей приходили всевозможные специалисты, и Н. Ф., узнав, какой вопрос интересует вопрошающего, немедленно доставал, не справляясь ни с какими каталогами, целые груды книг и статей по желаемому вопросу. Заведовал он выдачей книг из библиотеки в читальную залу и доставал любую из требуемых книг немедленно, зная наизусть место каждой в огромной библиотеке Румянцевского музея.

Он жил жизнью, если не отшельника — людей и общество Н. Ф. очень любил, — то подвижника. Получая жалованья 35 руб. в месяц, он занимал где-то комнату за гроши; из жалованья он оставлял себе сумму, достаточную на пару стаканов молока и хлеб; из оставшейся суммы часть он раздавал музейским служителям, считая жалованье их недостаточным; кроме того, каждое двадцатое число в музей являлись какие-то неизвестные лица, которых мы называли стипендиатами Н. Ф. — им он вручал по рублю-два. Н. Ф., каким я его помню, был стариком возраста, несомненно, уже весьма преклонного, но еще удивительно бодрым, живым, порою капризным и вспыльчивым; худощавый, несколько уж со-



гбенный, среднего роста, почти совершенно лысый, с бледным лицом изящного овала, с правильными чертами и удивительными лучистыми голубыми глазами. Ходил он всегда, и летом и зимой, в одном и том же костюме, состоявшем из старенького пальто, всегда в галошах. Приходил в музей чуть не с восходом солнца, уходил позже всех. Целый день без устали, с юношеской живостью, он бегал по лестницам, доставал книги, не имея терпения дожидаться служителя или жалея его ноги.

Бесконечно добрый и сострадательный к человеку вообще, Н. Ф. к отдельным лицам относился часто крайне пристрастно. Не взлюбил кого, и вы ничем, никакими доказательствами не убьете его антипатии к тому или иному лицу, антипатии, рождавшейся у него, как у человека исключительной впечатлительности, случайно, иногда по пустому поводу. Правда, в этом отношении он обладал и хорошим чутьем, распознавая фальшь там, где многие видели искренность и убеждение. Так, напр<имер>, он внезапно возненавидел одного модного тогда (девяностые годы) молодого критика, постоянно пользовавшегося, благодаря содействию библиотекаря музея Н. И. Стороженка<sup>3</sup>, книгами обширнейшего из московских книгохранилищ, и перестал подавать ему руку. Я, веривший еще тогда в искренность горячих писаний молодого писателя, напрасно старался примирить Н. Ф. с критиком. Сегодня он скажет: «Может быть, я и ошибаюсь», а на следующий день опять встретит писателя с суровым видом и, не глядя на него, выдает ему, чуть не отвернувшись, книгу. «Да что вас так возмущает в NN?» — спрашиваю я. — «Торгаш, строчит за деньги». В данном случае Н. Ф. не ошибся. Спустя несколько лет молодой писатель, приобретший некоторую известность и положение, как Сикст V, сбросил с себя одежду тех убеждений, которыми прошел в литературу, и, перейдя в противоположный лагерь, стал выходить «в люди», в чем, благодаря повороту в воззрениях сфер, и успел.

Л. Н. Толстой, часто пользовавшийся (особенно в библиотекарство Н. И. Стороженка) книгами Рум<янцевского> музея, не только высоко ценил нравственные качества Н. Ф., но прямо преклонялся пред ним, видя в нем одно из лучших воплощений своих теорий о любви к ближнему и опрощения жизни. Однажды, когда я сидел в кабинете Н. И. Стороженка, приходит к нему Л. Н. «Я к вам по делу. Не знаю, что сделалось с Н. Ф. Вы знаете, как глубоко я уважаю его, а он не хочет и говорить со мной. Почему, не могу и придумать». Н. И., хорошо знавший своенравный характер старика, обещал с ним переговорить. Заинтересовавшись причиной недовольства Н. Ф. против Л. Н. Толстого, я отправился на следующий день к Н. Ф. и спрашиваю его, что он имеет против Л. Н. Толстого и что он такое ему сказал в последнее перед тем свидание. Вызвать Н. Ф. на откровенность было не легко. Я мог

только понять, что у Н. Ф. с Толстым был разговор на какие-то философские темы и Н. Ф. воззрениями Толстого остался недоволен. Когда Толстой стал ссылаться на то, что уже раньше писал о вопросах, бывших предметом спора, Н. Ф. ответил ему: «Да ведь вы, Л. Н., тогда были не только знаменитым писателем, но и неглупым человеком». Удалось ли Н. И. примирить Л. Н. Толстого с Н. Ф., не помню. <...>





## Л. Л. САБАНЕЕВ

### Мои встречи с Ник. Фед. Федоровым

В конце прошлого века я — тогда еще студент университета — часто посещал библиотеку Румянцевского (ныне Ленинского) музея в Москве, иногда почти ежедневно: в [те] годы я любил много и сильно «рыться» в книгах. Там мое внимание почти сразу привлек один из служащих — старик невысокого роста, с могучим лбом мыслителя, который еще увеличивался от лысины. У него был облик запечатлевающийся: он был похож на пророка Елисея, как его рисовали в учебниках «Закона Божия». Грива седых и курчавых волос увенчивала его голову, у него были страшные глаза и густые седые брови, придававшие ему грозный вид, несмотря на то, что одет он был хотя чисто, но до чрезвычайности бедно. Он ведал каталогом библиотеки. Звали его все просто Николай Федорович. Фамилии я долгое время вовсе не знал, да и не интересовался ею. Свой обязанности заведующего каталогом и искателя книг (тогда все библиотеки еще были первобытны по технике) он выполнял с огромным рвением, несмотря на преклонный возраст. Видимо, он любил свое занятие.

Очень возможно, что я бы никогда и не узнал о нем ничего, если бы не... Лев Николаевич Толстой. В те годы моего студенчества Л. Н. Толстой сравнительно часто заходил к моей матери, вел с ней какие-то таинственные разговоры на чуждые мне тогда религиозные темы и когда я как-то в разговоре с ним проговорился о моих посещениях библиотеки Румянцевского музея, то он сразу, как я помню, сказал мне:

«Обратите внимание на библиотекаря — старика — Федорова (тут я в первый раз узнал его фамилию). *Это самый удивительный человек, которого я встречал в жизни. Это настоящий святой*».

Потом он добавил: «Поговорите с ним — вам будет интересно — такие люди рождаются раз в тысячелетие, пользуйтесь случаем. То, над чем я работаю всю жизнь, он делает с легкостью, как дышит» (я точно запомнил его слова).

После такой действительно, можно сказать, авторитетной рекомендации я решил внимательнее присмотреться к грозному старцу и постараться вызвать его на разговор. Вообще он замкнут и не разговорчив, но у меня был хороший шанс начать с ним разговор. Я начал так мою атаку на пророка Елисея, как я его про себя называл. Я просто ему сказал: «Николай Федорович! Мне — про вас много (это было не совсем точно) говорил Лев Николаевич Толстой».

Он грозно на меня взглянул.

— А вы знакомы?

— Да — отвечаю, — мы знакомы семьями.

Я думал, что Николай Федорович спросит меня, что же мне об нем говорил Толстой. Но он ничего не спросил и сам сказал:

— Толстой — ум великий, но слепой: он не видит божественного откровения в науке.

Видимо, он уже счел, что со мной, хотя мне было 19 лет, можно серьезно разговаривать, раз Толстой разговаривал. И он прибавил к пояснению своей мысли:

— Бог давал людям откровение через пророков, когда они были еще детьми в науке. Теперь он дает откровение через науку. Теперь роль пророков выполняют ученые!

В те годы мое мировоззрение было очень далеко от пророков и божественных категорий — тогда я был правочерным научным позитивистом. Но должен признаться, что оригинальный и видом, и высказываниями старик меня в значительной мере заинтересовал, и я решил хотя бы немного познакомиться с его мировоззрениями, тем более что он оказался сразу каким-то необычайно обаятельным и милым и сам, видимо, хотел с кем-нибудь делиться своими мыслями. Так в каталожной музея мы беседовали довольно часто, всегда урывками, но всегда очень содержательно, причем вся его декоративная грозность исчезла. Раз он даже повел меня к себе — жил он в каморке, питался кое-как, спал на жестком сундуке. Получал какие-то гроши в месяц и половину их раздавал нищим. «Они еще беднее меня», — говорил он. Теперь я понял, что хотел сказать Толстой, когда произнес фразу, что «то, над чем я работаю всю жизнь, он делает как дышит», — он имел в виду ту трудность, с которой ему, Толстому, давалось отречение от благ мира. Выражаясь точно, оно ему вовсе не давалось. А у Федорова было как бы естественное отправление организма — он все раздавал, ему лично ничего не надо было. Я помню, что когда я рассказал об этих моих разговорах матери, то она немедленно собрала какие-то старые вещи, чтобы ему отдать. Конечно, все будет совершенно анонимно. Но из этих вещей он ухитрился большую часть передать «тем, кто беднее его». Он был действительно святой и, как Христос, любил детей, наивно, просто, покупая для них «конфетки». Этим он, на-

верно, и импонировал Толстому, которого Скрябин жестоко и метко как-то прозвал «бездарным праведником».

Он мне прочитал кое-что из своих рукописей. Не могу сказать, чтобы мне тогда все его построения и мечтания импонировали — я был совершенно в другой плоскости. Общим было едва ли не одно преклонение перед наукой, но и тут была разница: я склонялся исключительно к науке отвлеченной, познавательной — он же к практической технической, которая способна изменить человеческую жизнь и производить «научные чудеса», «побеждать природу».

Мне казалось, что к природе он был вообще совершенно равнодушен и представлял ее себе как враждебную, грубую силу, которую надо покорить и ею овладеть. Тут же он меня посвятил в свое центральное учение о воскрешении предков, научная операция, подобная лечению, — «предки будут вылечены от смерти, которая есть тоже не что иное, как болезнь». Один раз мимоходом он бросил даже такую мысль, что и Бог, как Отец всех отцов, должен быть воскрешен, ибо и Он в данный момент для человечества умер<sup>1</sup>, и мир предоставлен враждебным силам природы, которые надо покорить силой науки. И в этом и есть предназначение человека в мироздании.

Я с ним не спорил — предпочитая слушать. Тем более что мне было 19 лет<sup>2</sup>, а ему 72 — он был точно ровесник Льва Толстого<sup>3</sup>. Но пророк и проповедник в нем жил, и он, видимо, с удовольствием беседовал со мной, тем более что я предпочитал спрашивать, но не возражать. Таким образом я мог составить себе более или менее ясное представление о его идеях и планах. <...>





## Л. О. ПАСТЕРНАК

### Н. Ф. Федоров

В 1892—1893 годах я посещал Румянцевскую публичную библиотеку, где собирал материал по военным и гражданским костюмам 1812 года, вообще начала прошлого столетия для будущих моих иллюстраций к «Войне и миру» Толстого<sup>1</sup>. Журнал «Север» затеял издание альбома иллюстраций в красках как художественную премию своим подписчикам, и к этой работе привлечены были лучшие тогдашние иллюстраторы-художники: Репин, Кившенко, Каразин и Верещагин<sup>2</sup> (последний, кажется, отказался). К ним присоединили и меня. Заведовал тогда огромной Румянцевской библиотекой маленький согбенный старичок<sup>3</sup> с седой бородкой и усами, с жиденькими волосами на почти лысом черепе, очень бедно и странно одетый в какую-то старую женскую тонкую кофту-кацавейку; руки его были всегда засунуты в рукава, словно он ежился от холода. С зеленовато-желтого, бледно-смуглого худощавого старческого лица живо и остро пронизывал вас горящий взгляд черных запавших глаз. В нем было что-то очень странное, оригинальное, что-то от аскетических монахов, которых изображали итальянские художники. С него можно было бы писать Франциска Ассизского. Как я потом узнал, это и был своего рода святой — по своим высоким нравственным принципам и по аскетическому образу жизни.

Заметно было, что он заботился о том, чтобы посетитель в поисках нужного материала возможно шире и лучше был им обслужен. И потому он сам тащил большие тяжелые фолианты: «Вот здесь вы найдете нужное вам», — говорил он.

Он был всесторонне образован — и научно, и литературно; не было вопроса, интересовавшего посетителя, которого не знал бы Федоров; тотчас же он начинал искать подходящую книгу или журнал. Приходит, например, инженер, которому нужно найти что-либо про какую-нибудь особенную гайку, и Федоров, подумав с минуту, уже знает, когда и в каком специальном журнале появи-

лась статья, о ней упоминающая! И он отыскивал необходимый периодический журнал.

Иногда, отрываясь от чтения лежавшей передо мной книги, я любил наблюдать его. Он это замечал, а я чувствовал, что его это волнует — почему, мол, я не «занимаюсь»? И я снова начинал «заниматься».

Тогда я так и не узнал, кто такой этот Федоров. И даже забыл про него. Только через много лет, будучи как-то в гостях в Ясной Поляне, встретил я там молодого человека, который рассказал мне о нем подробнее.

Малоизвестное дотоле имя Федорова после смерти его в 1904 году<sup>4</sup> прославилось по всей России, и не было у нас образованного человека, который не слышал бы о нем. У меня сохранился этюд к моему групповому портрету Толстого, Соловьева и Федорова<sup>5</sup>. Лицо и фигуру Федорова на этой картине я написал с набросков, которые мне удалось сделать с него в библиотеке, когда он не смотрел на меня и не замечал, что я рисую<sup>6</sup>. Беседы в Румянцевской библиотеке трех философов, изображенных мною, продолжались иногда до позднего вечера, уже в квартирке Федорова, в скромной его комнате с одним всего стулом, с маленькой керосиновой лампочкой под бумажным абажуром. Директор великолепного собрания, человек блестящей эрудиции, философ-мыслитель, Федоров раздавал все, что имел, нуждавшимся. Говорили даже, что он из собственного жалованья старался иногда покупать и дарить книги Румянцевской библиотеке!

В комнате его, в Замоскворечье, собирались ученые, философы, писатели; велись дискуссии, обсуждались жгучие вопросы, волновавшие умы; споры религиозно-философского характера затягивались иногда далеко за полночь. Из скромности, а может быть, в соответствии с его принципами, Федоров противился всякой попытке сфотографировать его. Не случись мне встретить его и если бы, пользуясь своими зарисовками (сделанными без его ведома) с натуры, в библиотеке, я не сделал его портрета<sup>7</sup>, никто впоследствии не имел бы понятия, каким по внешности был этот оригинал, этот великий русский человек и философ<sup>8</sup>.







**Н. Н. ЧЕРНОГУБОВ**

**Н. Ф. Федоров**

Кому только не приходилось бывать в каталожной комнате Румянцевского музея, и всякий, вероятно, помнит доброго гения каталожной Николая Федоровича Федорова, его согбенную старческую фигуру в невозможно поношенном пальто, серебряные локонь и черные юношеские глаза...

Пришли вы за какою-нибудь часто специальной справкой — и вас сразу удивляют познания Николая Федоровича, умиляют его участие к вашему делу, его рьяные поиски, огорчение при их неудаче... Он спрашивает, советует, зовет к себе в каталожную, где заниматься удобнее... Каталогная всегда полна самым разнообразным народом, и какое изящное со всеми равенство! какая неутомимая деятельность! Николай Федорович никогда не сидит. Он то роется в каталожном отделе, привычным ловким движением вынимая тяжелые ящики, то мелким проворным шагом несет целую грудку книг, одновременно беседует и редко-редко — опять же стоя — читает... Это знали и видели все. Но лишь совсем немногим выпадало счастье такой близости, чтобы хотя приблизительно оценить колоссальный ум и великое сердце Николая Федоровича, его гениальные замыслы и высокую цельную жизнь.

Николая Федоровича всю его долгую жизнь занимал вопрос действительно единой важности, вопрос о жизни и смерти, об отношении разумного существа к слепой силе природы. Если наше рождение есть ускорение смерти наших родителей, то в чем состоит наш долг? Имеем ли мы право, не зная всех условий жизни, признавать смерть безусловную? Признавая себя разумными существами в противоположность слепой силе природы, в каком отношении должны мы находиться к ней? Т. е. мы ей должны подчиняться или она должна быть управляема разумными существами? И Николай Федорович предполагал, что долг сынов — воскрешение отцов, что смерть не безусловна, что всеобщий труд познания обратит слепую смертоносную силу в управляемую разумом и живоносную. К этому-то труду и призывал он сынов человеческих; он

желал объяснить и всех обратить на пользу великому делу и к упорствующим был беспощаден: для его учения свобода личного понимания и истолкования есть свобода на ложь, так же как свобода совести — свобода на рознь.

Учение свое излагал он не отвлеченно, а всегда по поводу какого-нибудь факта, иногда — с обычной точки — совершенно ничтожного. Речь его была необузданно страстной, глаза горели, голос срывался, на присутствующего противника сыпались сарказмы, брань, угрожающие жесты; трясущимися от волнения руками искал он в карманах своего пальто смятые искомканные бумажки, исписанные неровным дрожащим почерком, часто без связи между предложениями, без необходимых частей самих предложений. Соединять эти отрывки предоставлялось друзьям — задача весьма нелегкая<sup>1</sup>: Николай Федорович требовал строжайшей точности выражения, а выработанные после больших трудов редакции дополнял рядом новых мыслей, так что небольшая заметка разрасталась иногда в целое сочинение. Лучшей бывала обыкновенно вторая редакция. В последние годы раскрылось стремление к краткой отточенной формулировке, что иногда великолепно удавалось, но в общем — обедняло, иссушало мысль. Печатался сравнительно немного, всегда без подписи, почти исключительно в газетах, и преимущественно провинциальных, где и хоронились эти статьи, незамеченные, непонятые.

Всю свою жизнь Николай Федорович прожил одиноко, по бедным комнатам, питался — буквально — куском хлеба, спал 3–4 часа на голых досках. Работал по ночам при грошовой лампаде, гасшей от духоты...

И дожил до 75 лет в полном обладании духовных и телесных сил. Скончался воспалением легких в Марьинской для бедных больнице — 15-го декабря 1903 г. Погребен на кладбище Скорбященского монастыря<sup>2</sup>.





# **ПЕРВЫЕ ИЗЛОЖЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ**



## **В. А. КОЖЕВНИКОВ**

### **Николай Федорович Федоров**

Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам

Жить надо не для одного себя и не для других только, а со всеми для всех.

Не стало человека изумительного, редкого, исключительного!\* О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеальной нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне: они и без того все единогласно скажут: «То был мудрец и праведник!»; а более близкие к нему добавят: «То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир».

Как странно после этого, как обидно за человечество, что жизнь и деятельность этого подвижника долга и величавого борца за истину и правду, этого человеколюбца, единственную целью которого было всеобщее благо и всеобщее спасение, оставались недостаточно оцененными, а широкому кругу даже совсем неизвестными! Причиной тому была отчасти удивительная скромность покойного, не только полное отсутствие в нем тщеславия, но даже боязнь известности и похвалы. Не было человека, который охотнее его со всеми делился бы неисчерпаемыми сокровищами своих знаний и своего глубокого, вдумчивого, оригинального ума, но в этих проявлениях своего духовного богатства он совершенно забывал о себе, забывал настолько, что из общения своими мыслями с кем-либо и в какой бы то ни было форме он исключал все личное, авторское. Как в материальном отношении этот бедняк отрече-

---

\* Николай Федорович Федоров скончался 15 декабря 1903 года в Москве, в Мариинской больнице.

шился от всякой собственности и, при самых скудных средствах, отдавал все, что имел, первому нуждающемуся или первому прошившему, так же точно относился он и к своему духовному богатству. Он был убежден, что всякая мысль и каждое чувство, как скоро они истинны, содержательны и хороши, не могут и не должны считаться достоянием отдельного лица: они собственность всех и каждого и только при этом условии и получают действительную ценность. Вот почему этот неутомимый, оригинальнейший писатель решительно не признавал никакого авторского права и если соглашался на печатное выражение своих мыслей, то не иначе как анонимно или же, еще охотнее, под чужим именем, отдавая первому желающему свое духовное достояние.

Этот своеобразный аскетизм был причиной того, что мыслитель, создавший целое учение, изумительное по глубине, содержательности и логической стройности, остался неизвестным большинству наших философов-специалистов, а писатель, выдающийся по богатству и благородству идей, чрезвычайно отзывчивый ко всем важнейшим явлениям и запросам общественной и политической жизни, еще менее был знаком нашим литераторам и публицистам. Именно те, которые должны были бы наиболее гордиться званием его собратьев по деятельности, отсутствовали, за немногими исключениями, на его похоронах!.. Наша интеллигентная молодежь, теснящаяся у подножия модных, быстро расцветающих, но нередко столь же скоро увядающих знаменитостей, не была никем представлена при последних проводах того, кого знаящие его звали «великим из великих»!..

Но величие истинного достоинства только растет от смирения; пламя такой чистой, такой всеобъемлющей любви к человечеству не угасает и со смертью телесной. Едва успели сомкнуться очи и уста мудреца-подвижника, как образ его в величавой простоте своей восстает вновь в благодарной памяти знавших его, для того чтобы познали его и другие, еще его не ведавшие. И мы верим: этот светлый образ будет расти все более и влиять все шире и плодотворнее на умы и сердца людей, которых он всех любил, как братьев, всех жалел, как гибнущих от забвения братства и долга сыновнего, и вопросу о спасении которых были отданы великодушно все его думы, чувства и желания, весь самоотверженный подвиг его долгой, трудовой жизни.

Человек удивительно цельный и последовательный, воплотивший в жизни и в деле искренность своих убеждений, реализовавший на себе самом высшие идеалы добра, истины и нравственной красоты, не может быть вполне познан и оценен другими по изложению одних только его мыслей; они неразрывны с его характером и поведением, со всею полнотою его человечности. Вот почему биография Николая Федоровича должна составить необхо-

димое введение в изложение его учения: только узнавши такого человека, можно по достоинству оценить и такого мыслителя. К сожалению, восстановление биографического образа его по разным неблагоприятным обстоятельствам представляет немалые затруднения и достаточно полное жизнеописание его заставит еще довольно долго ожидать себя, так же точно, вероятно, как и издание его рукописей, требующих и по объему, и по свойствам своим тщательного труда лица, хорошо осведомленного с их содержанием и сроднившегося с их смыслом и духом. В ожидании скорейшего и удачного выполнения того и другого дела нам представляется все же полезным по мере возможности попытаться дать хотя бы далеко не полный очерк деятельности и убеждений великого человека. 28-летнее близкое общение с ним и с его произведениями, казалось бы, могут служить достаточным основанием для такой работы; и однако, приступая к ней, пишуший эти строки далек от уверенности быть в состоянии выполнить ее удовлетворительно. Но лица, знакомые с разнообразием и глубиной мыслей Николая Федоровича, со сложностью его учения и далеко не легким изложением его (не говоря уже о хаотическом состоянии его очень объемистых и трудно разбираемых рукописей), надеюсь, отнесутся с некоторым снисхождением к невольным и отчасти неизбежным недостаткам очерка благородных трудов и величавых дум этого необыкновенного человека.

## І. БИБЛИОГРАФ И БИБЛИОТЕКАРЬ

Не надо забывать, что под книгою кроется человек... Уважайте же книгу из-за любви и почтения к человеку.

Николая Федоровича знали преимущественно те, кто соприкасался с ним в области его служебной деятельности. Но она казалась на первый взгляд очень скромною: сначала не более как преподаватель в уездных училищах, затем помощник библиотекаря Чертковской библиотеки, дежурный чиновник при читальном зале Румянцевской и Публичной Московской библиотеки и наконец при библиотеке Московского архива иностранных дел. Вот бледный с внешней стороны формуляр 35-летней, а при добровольном добавочном ежедневном труде, вернее, 45-летней, службы, награжденной по достижении почти 70-летнего возраста пенсией в 17 рублей 51 копейку в месяц, которые, впрочем, наш мудрец находил вполне достаточными для своего существования и для раздела с первым встречным нуждающимся! Своим положением вблизи книг и людей литературного и ученого труда он был вполне доволен; никаких перемен и улучшений он не желал; от повы-

шений по службе и чинов упорно отказывался, удивляя этим подчас начальство; предлагаемые ему прибавки жалованья отклонял, прося перенести их на долю кого-либо из своих семейных сослуживцев. Поклонник прежде всего труда добровольного, он высоко ценил в то же время и нравственно-дисциплинирующее значение труда обязательного. Таким трудом была для него его библиотечарская деятельность, и в ней, присоединяя к указанной работе еще двойное, тройное количество добровольной, он чувствовал себя «исполнившим свой урок, кажется, в достаточной степени», как он сам иногда говаривал с добродушно-иронической усмешкою. В библиотеке он был всем доступен, вне ее — очень немногим; вот почему большинство и знало только библиотечаря-оригинала.

В особенности хорошо был он известен посетителям Румянцевской библиотеки, где он проработал почти 25 лет. Кто из бывавших в 70-х и 80-х годах в читальном зале, а позднее в так называемой «Каталожной», не помнит высокой, высохшей, слегка согбенной, но полной энергии фигуры этого одетого в ветхое рубище старика, в глазах которого сверкал страстный огонь целомудренной юности, этого, на первый взгляд сурового облика с небольшою седеющею бородою, с длинными, редкими серебристыми кудрями, с могучим, огромным, спереди обнаженным челом, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась его глубокомысленная и остроумная речь? Кто из имевших с ним дело не знает, как этот внушавший сначала некоторую боязнь строгий человек оказывался добродушнейшим, услужливейшим из людей, как только замечал в посетителе Библиотеки или Музея серьезный и живой интерес к какой бы то ни было отрасли знания, которые все были дороги и милы этому «всеведущему», так же как и все жаждавшие просвещения? Кто не знает, как даже к праздным посетителям читального зала вслед за первым грозным приговором его гения-хранителя следовало у этого беспримерного исполнителя долга опять вразумляюще-снисходительное отношение к легкомысленному читателю, чтобы и его наставить на серьезное занятие, приохотить к чему-либо дельному, поучительному?..

И что только он умел сделать из своих скромных служебных обязанностей! Как умел он расширить и углубить смысл и содержание вверенного ему дела, переродить его, сообщить ему высокое, всестороннее, общеобразовательное значение!

Заметнее всего, разумеется, было его беспримерное внешнее усердие к своему делу. Принципиальный поклонник сверхобязательного, добровольного труда, он начинал его полутора или двумя часами раньше, а кончал значительно позже установленного времени; ему же отдавал он и воскресные дни, открывая таким



образом возможность посещать библиотеку лицам, занятым в дни остальные. Иронизируя над современными заботами об установлении 8-часового труда, или, как он выражался, «16-часовой праздности», он рвался к еще большему расширению своего труда: первым, в дождь и мороз, являлся он в дырявой одежде к дверям Музея и пока еще не было читателей подыскивал затребованные книги, рылся в каталогах и библиографических пособиях, бегом, несмотря на свои 60—70 лет, мчался по залам и лестницам обширного книгохранилища, чтобы скорее достать желаемую книгу, минуя назначенных для этой механической работы служителей, которым из своего скудного жалованья он ежемесячно приплачивал по несколько рублей для поощрения к установке на должное место книг, рискующих иначе затеряться среди огромной толпы томов. Небрежно выраженные требования читателей, их библиографическое неведение, скудость данных относительно какого-либо возбужденного вопроса — все это восполнял он своим изумительным книжным знанием и еще более феноменальной памятью. То, чего не мог бы отыскать другой, даже опытный библиотекарь, всплывало наружу с поражающею быстротою благодаря энергии Николая Федоровича. Вместо одного затребованного труда он нес занимающемуся две-три, часто целую грудку книг и в добавление указывал, в каких сочинениях или сборниках можно еще и еще почерпнуть сведения о данной теме. Не было вовсе книги в Публичной библиотеке — он тотчас же указывал, в каком другом книгохранилище можно найти ее, узнавал, нет ли ее у кого-либо из знакомых людей, и добывал ее от них, вводя таким образом в библиотечное дело начало везде и во всем ему особенно дорогое: начало взаимопомощи.

Способность Николая Федоровича быстро и полно осветить иногда труднейшие библиографические запросы заставляла прибегать к его помощи даже знатоков книжного дела, даже ученых специалистов. Как же драгоценны были его услуги для молодежи, для новичков в научных занятиях! Скольким обязаны они ему, знают все трудившиеся под его отеческим крылом, и, бесспорно, не малочисленны те, которые, принявшись за какой-либо научный вопрос случайно или поверхностно, под влиянием встречи с Николаем Федоровичем, его помощи и советов, приохотивались к делу, переходили к серьезному научному труду и навсегда сохраняли благодарную память об его облагораживающем, воспитательном и образовательном влиянии.

Это был в лучшем смысле слова учитель, наставник к ученому труду, умевший вдохнуть в молодые умы священную любовь к знанию прежде всего своим собственным героическим отношением к долгу просвещения. И не на одних юношей, дебютантов на арене науки, распространялась эта воспитательная деятельность

его, но и на людей уже зрелых. В «Каталожную», где в благотворном своеволии царил гений грозного на первый взгляд, но любвеобильного «учителя», по воскресеньям влекло многих не для одних только книжных занятий, но и для беседы с этим оригинальным и глубоким умом. Какие оживленные речи, подчас целые диспуты, велись здесь под его руководством, по его почину или с ним самим! Как легко и плодотворно было здесь и черпать новое знание, и делиться духовным богатством с другими! С какою непринужденностью и смелостью выступали здесь и на взаимную пользу в поисках истины сталкивались определенные, противоположные мнения и каким иногда откровением высшей мудрости звучало среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово «учителя», способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью!..

Некоторым педантам устава такое превращение библиотеки в какой-то ученый клуб казалось нарушением правил, чуть ли не помехою официальному ходу «дела». Но ропот и жалобы формалистов не могли запугать свободного ума, отлично понимавшего, каким облегчением для занимающихся могло служить дозволение непосредственно самим подыскивать необходимый им научный материал по карточному каталогу и по специальным библиографическим пособиям, недоступным в читальном зале. Не раз поднимался вопрос о воспрещении подобных нарушений «порядка»; но каждый раз Н. Ф. отстаивал введенную им «вольность», готовый ради удобства тружеников науки поставить на карту свое собственное служебное положение, выйти в отставку, лишиться хлеба насущного. Но отставки от него, разумеется, не принимали, слишком хорошо зная его незаменимость; и лишь когда, утомленный долгими годами непосильного труда, он покинул наконец Публичную библиотеку, многие заведенные им новшества и «нарушения порядка» прекратились сами собою; но для привыкших к «Грозному Старцу» казалось, что вместе с ним и дух животворящий покинул просветительное учреждение, превращенное им из пыльного немого книгохранилища в источник воды живой для жаждавших истины и правды.

И в этом дружном впечатлении многих сказалось не пристрастие, не предубеждение в пользу дорогого им человека! Он воистину обладал даром животворить все, к чему соприкасался. Животворную струю вливал он и в библиотечное и библиографическое дело. Из сухого перечня названий авторов и сочинений, года и места изданий книговедение преображалось у него в человековедение и природоведение; произведение неразрывно сливалось с автором, в большей или меньшей степени давало ключ разгадки к тайнам его мыслей, чувств и дел. По убеждениям Н. Ф-ча, книга или руко-

пись были не мертвые вещи, а проводники жизни; помимо того содействия развитию жизни, которое должно было давать их содержание, книги получали еще настоящее воскрешающее значение, во-первых, по отношению к самим авторам, а во-вторых — к их современникам и к окружающей их среде. «Не надо забывать, — говорил Н. Ф., — что под книгою кроется человек»; к нему-то, в лице книги, и должно относиться с любовью и почтением. «Смерть не должна быть пределом братского чувства. Библиотека не гражданское общество, которое исключает умерших из своего списка. Она, как и церковь, не юридическое учреждение»<sup>1</sup>. Книга — это неумирающее звено между прошедшим и настоящим: она устанавливает, с одной стороны, свой генезис, свои прецеденты, с другой — указывает на будущее, на свои следствия, на дальнейшие запросы. Иными словами, каждое, даже ничтожнейшее произведение должно быть поставлено в органически-историческую связь с целым ходом жизни человечества, являться одним из бесконечно разнообразных отголосков и отзвучий ее сложного хора, и в этом смысле даже последнее, даже самое сухое и бедное произведение пера и печати получает значение и цену как часть великого целого, которое утрачивает именно свою полноту и цельность с утратой хотя бы и таких последних, жалких крох из сокровищницы человеческих мыслей, чувств и дел. «Библиотека имеет право не принимать только дублеты. Русская всенародная библиотека не имеет права отвергать даже самую ничтожную русскую книжку». Вот почему Н. Ф. с негодованием протестовал против пренебрежительного отношения библиотекарей и библиографов к целым, так называемым «мелким и пустым» отделам изданий, будто бы не заслуживающим внимания и сохранения в библиотеках, как, напр<имер>, календари, объявления, летучие листки якобы неважного содержания, разного рода проекты, уставы, протоколы и отчеты будто бы малозначительных учреждений и т. п. Понимая практическую трудность сохранения и библиографической обработки всего этого балласта слишком громоздкой современной культуры, он никак не мог, однако, помириться с обречением на смерть этих воплощений жизни. Огромную груду такого рода произведений печати, сваленную в пыли и все возрастающую до тех пор, пока она, не разобранный или едва тронутая, [не] исчезала «для очищения места более ценному» в волнах забвения надолго, если не навсегда, — он готов был оплакивать, как нежная мать оплакивает детей, преждевременно осуждаемых на смерть врачами, полными самомнения, но недостаточно усердными к делу всеобщего спасения. Он возмущался произволом библиотекаря или библиографа, решающего самовластно, что ценно и что ничтожно, что стоит беречь и что надо выбрасывать, решающего единолично, с своей эфемерной точки зрения, забывая о бу-

душем, для которого эти отбросы могут оказаться, быть может, настоящим сокровищем. Ведь «знание не ограничивается изучением только умных и сильных людей... знание в изучении именно низших организмов открывает тайны жизни и смерти организмов высших»; точно так же, следовательно, необходимо и изучение не одних выдающихся, не одних гениальных произведений человеческой мысли, но и посредственных, но и даже низших, раз они есть, раз они входят в состав человеческой жизни и оказывают на нее заметное влияние. И лишь тогда, когда и они будут обследованы в должной степени, станет возможным человековедение действительно научное, реальное и полное. Оттого, в противоположность книжным инквизиторам, не знающим жалости, этот книжник, не знавший фарисейской гордости и лицемерия, простирал свою отеческую заботливость о книгах до крайних пределов. В горячих речах выражал он негодование веку дешевых фабрикатов и фальсификации за то, что, тратя тысячи на рекламы «мануфактурно-промышленных игрушек» (куда Н. Ф. относил произведения современной роскоши и излишнего комфорта), этот век не стыдится выгадывать гроши на чернилах и бумаге, настолько теперь непрочных, что память об эпохе ненасытной наживы исчезает с изумительною быстротою, благодаря гибели документов о ней. В статье озаглавленной «Уважал ли или презирал книгу XIX век?»<sup>2</sup> он приходит к заключению, что в наше время «уважение к книге — фальшь, а презрение — действительность» <...>. А между тем «книга, как выражение слова, мысли и знания, занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни; и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и слове, станет живым делом человечества».

Именно потому и была особенно дорога Николаю Федоровичу библиография, что она является одним из средств противодействия гибели памятников жизни человечества, гибели вольной, как сейчас указанная, и невольной, под рукой безжалостного времени и разрушающих слепых сил природы. Включая биографический и культурно-исторический элемент в библиографию и библиотечное дело, Н. Ф. превращал их из мертвого механического пособия к научным занятиям в жизненную силу, в могучее орудие восстановления, воскрешения прошлого и органического воссоединения его с настоящим и будущим. С этой точки зрения самая сухая работа по книгоописанию и книгохранению одухотворялась и становилась плодотворною: описание книг, каталогизация, расстановка, сопоставление их — все получало смысл и поучительное значение. Библиотека представлялась этому стройному уму настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя

свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания. Оттого так и возмущало его ведение библиотечного дела по однообразному механическому шаблону или на основании поверхностно-утилитарных соображений — напр<имер>, упразднение систематической и аналитической каталогизации, сопоставление книг по форматам, а не по содержанию, расчленение целых специальных библиотек и вообще обезличение книг и низведение их со степени живого существа на уровень вещи.

Чтобы дать понятие о том, сколько оригинальных и плодотворных мыслей умел влагать Н. Ф. в библиотечные занятия, напомним о его взгляде на один вопрос, которому он посвятил много оживленных бесед и несколько остроумных статей, — вопрос о библиотечной карточке<sup>3</sup>. По его мнению, она должна быть не просто регистрацией заглавий книг, а сжатым изложением их содержания, анатомией сочинения, абрисом внешности и квинтэссенцией сущности, или, как выражался Н. Ф., зерновкой, из которой развивается целое растение, программой, по коей, в случае гибели сочинения, оно могло бы до известной степени быть восстановлено. Автор ближе всех знаком со своим произведением; оттого на его обязанности лежит составление такой карточки, необходимой при каждом экземпляре сочинения. Какое ускорение и облегчение сложного и ответственного библиотечного дела последовало бы при исполнении этого требования, для всех очевидно; оттого некоторые из пишущих и печатающих поспешили применить благой совет к делу. Мы не входим здесь в дальнейшие остроумные замечания Н. Ф-ча по поводу библиотечной карточки, но близко стоящие к книжному делу знают, сколько любви и благоговейного почтения к нему влагал идеальный библиотекарь в заботы об этих маленьких листках, предназначавшихся быть конденсированным средоточием огромных книгохранилищ, и которые он мечтал сделать и по материалу недостижимыми для разрушительных действий времени или огня.

Благодаря широкому и глубокомысленному освещению библиографического труда он умел привлечь к нему и добровольцев, посетителей библиотеки. Здесь множество изданий на восточных и вообще малоупотребительных языках — по недостатку знающих их среди служебного персонала — залеживалось подолгу не разобранными и не включенными в каталог или вносилось в него механически, с невменяемыми оплошностями или несовершенствами в записях. Н. Ф-у удалось приохотить нескольких из знавших эти языки к восполнению указанного недостатка; он убедил их посвящать хотя бы небольшую часть своего времени столь полезному делу, которое и пошло было с успехом: между прочим, опи-

си армянских книг помогал известный публицист Г. А. Джаншиев<sup>4</sup>, большой поклонник Н. Ф-ча; были добровольцы по арабскому и грузинскому языкам; даже одного японца, знавшего русский язык и посещавшего библиотеку, пробовал Н. Ф. привлечь к этому делу, дорогому ему по разным соображениям, между прочим и в смысле нравственно-воспитательного труда, в смысле духовного общения уроженцев русских окраин с центром просвещения.

Начало взаимопомощи в области научных занятий применялось Николаем Федоровичем вообще при каждом удобном случае. Если требуемой книги не оказывалось в Публичной библиотеке, он справлялся, нет ли ее у кого-либо из знакомых ему специалистов или библиофилов, и просил доставить ее в каталожную комнату для пользования тому, кому она была необходима. И ради просившего такие, обыкновенно неохотно исполняемые просьбы нередко исполнялись. Нам известны случаи, когда этою, в сущности, столь легкою услугою, становилось возможным выполнение научной работы, встречавшей до тех пор серьезное затруднение. Таким образом создавалось добровольное, не требовавшее ни хлопот, ни затрат добавление библиотеки, предназначенной для всеобщего пользования. Противник обособления собственности в области духовного богатства, он находил «составление частных библиотек желательным только с конечной целью пополнения ими какой-либо общественной библиотеки» по способу, который он называл ладыгинским, в память о Н. Д. Ладыгине, принесшем в дар Московской Публичной библиотеке собрание книг, в ней отсутствовавших и ранее им самим каталогизированных по карточной системе, вполне согласной с принятой в учреждении, к которому книги присоединялись<sup>5</sup>.

Исходя из подобных опытов, Н. Ф. заботился о расширении положенной в их основу идеи до размеров целого благотворного переворота в библиотечном деле. Зная, как затруднительны и неуспешны часто бывают поиски необходимых книг, тогда как они, быть может, скрываются где-нибудь поблизости от ищущего, в собрании того или другого частного лица, он предлагал этим последним послужить общему благу взаимной добровольной помощью: он внушал владельцам книжных собраний составить их карточные каталоги и сопоставить затем все эти инвентари частных книжных богатств в одном каком-либо месте, где они могли бы быть доступными для справок каждому, причем желаемая книга могла бы быть доставляема для временного пользования в устроенный для того общий читальный зал с ответственностью учреждения, при котором таковой состоял бы, за целостность книги. Таким образом, почти без всяких затрат и при сравнительно небольшом труде соучастников могла бы возникнуть огромная общедоступная библиотека, с чудесной быстротой созданная одной бескорыстной лю-

бовью ревнителей просвещения и солидарностью в служении ему для общего блага.

Но и на этом плане не останавливался Н. Ф. Он шел дальше, он мечтал о расширении этой солидарности до размеров международного научного общения. С особенною энергией выдвинут был им вперед вопрос о международном книжном обмене. И здесь он явил себя таким же смелым и радикальным, как во всех своих убеждениях и проектах. Обмен если не *всеми* печатными произведениями, то, по крайней мере, всеми изданиями научного и ученого характера между *всеми* образованными нациями он возвел в одну из первостепенных обязанностей просвещения и гуманности. Он был убежден, что введение этого вида международного общения послужит плодотворною подготовкою для установления миролюбивых отношений между политически враждующими и экономически конкурирующими нациями и явится первым, приносящим осязаемые результаты предвестием установления всемирного мира. Сознавая, однако, многочисленные препятствия к осуществлению этого величавого плана, он предлагал на первое время заняться организацией книжного обмена между двумя дружественными державами, Россией и Францией, ближайшим поводом к чему являлся возникший в ту пору франко-русский союз<sup>6</sup>. Идея Н. Ф.-ча, энергично распространявшаяся им среди московских ученых и публицистов, встречена была противоречивыми друг другу мнениями: одни не хотели придавать ей серьезного значения, относя ее к разряду неосуществимых *pia desideria*<sup>6a</sup>; другие позволяли себе даже иронизировать над нею; нашлись даже обозвавшие ее чуть ли не «барышничеством», желанием нажиться на чужой счет, полагая, что нам, беднякам в науке и литературе, почти нечего предлагать в обмен за обильные сокровища французской цивилизации. Надо ли говорить в какое негодование такие опрометчивые мнения повергали «Грозного Старца»? Он клеймил их надлежащим приговором с такою же строгостью, с тем же уничтожающим сарказмом, с каким отнесся он к возникшим около того же времени попыткам установления литературной конвенции между Россией и Францией для ограждения ненавистных ему авторских прав<sup>7</sup>. На Э. Золя, взявшего этот проект под свое покровительство<sup>8</sup>, на этого писателя-миллионера, выдающего себя за адвоката интересов рабочего и зараженного чисто буржуазною, ненасытною капиталистическою алчностью, он обрушивался с особенною строгостью; но немало доставалось и тем немногим из отечественных литераторов, что пытались умалить бескорыстие, за которое Н. Ф. так высоко ставил наших ученых и писателей сравнительно с французскими, готовыми, по его выражению, установить авторский гонорар даже за цитаты, даже за устную беседу с литературными знаменитостями.



Но, с другой стороны, нашлось немало лиц, сочувственно отнесшихся к мысли о международном книжном обмене и выступивших, по увещанию начинателя этого дела, с выражением его необходимости в разных газетных статьях. Сделаны были попытки сношений с французскими учеными и писателями по этому поводу; удалось и среди них заручиться сочувствием некоторых выдающихся лиц, Буайе, барона де-Бай<sup>9</sup> и др.; сделан был даже доклад на эту тему французскому министру просвещения, с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов. К сожалению, благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны. Такой исход дела укрепил нашего идеалиста еще более в его уверенности в эгоистично-корыстных мотивах новейшей западной культуры, но не помешал ему до конца дней своих мечтать об осуществлении в будущем дорогого ему проекта.

## II. МУЗЕЙСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ

В Музее, верном своему назначению, все способности души, разум, чувство и воля, являются объединенными; они выражение согласия и полноты душевной... Музей рождается на защиту веры, надежды и любви.

Одною из характерных особенностей Николая Федоровича было вдумчивое и деятельное отношение к окружавшей его среде. Человек, казавшийся на первый взгляд анахоретом, убегающим от мира, ушедшим в глубь самого себя, был на самом деле очень наблюдательным к тому, что совершалось вокруг него, очень отзывчивым на встречные явления. Только не на том преимущественно сосредоточивались его наблюдения, чему отдается внимание большинства, и не на то, что привлекает людей заурядных, отзывались его ум и сердце. Куда бы ни забрасывала его судьба, он необыкновенно быстро ориентировался (не в практическом, материальном смысле, конечно, а «по-своему») в новой местности и обстановке, сразу верно определял с философски-исторической точки зрения их смысл и свойства, а также и те общепользные обязанности и труды, которые из такого определения вытекали, и, наконец, те цели, к которым здесь должно было стремиться.

Долголетняя деятельность в библиотеке, тесно связанной с Румянцевским и Публичным Музеем дала Николаю Федоровичу повод и возможность с особенною любовью отнестись и к музейскому делу. Обязательными служебными занятиями он не был соединен с последним; но он сроднился с ним запросами своего ума и сердца. Вопросу о значении и цели музеев отданы были долгие думы его и многие красноречивые страницы его писаний. Вопросу этому он придавал великую важность и решал его со свойственной ему шириною и оригинальностью мысли.

Музей был дорог и важен ему в тройном смысле: во 1) как учреждение просветительное, общеобразовательное; во 2) как учреждение нравственно-воспитательное и, наконец, 3) как проективное, активное, определяющее цели человеческой деятельности и некоторые средства их осуществления.

В век поклонения науке едва ли встречался человек более этого проникнутый сознанием не только всеобщей необходимости знания, но и возможности его в самых широких, заранее неопределимых, быть может, даже беспредельных размерах. Но во взглядах на цели знания и способы достижения его он существенно расходился с преобладающими понятиями. Оставляя до другого места изложение его взглядов на этот предмет, мы ограничимся здесь указанием немногих мыслей, определяющих его отношение к задачам знания применительно к музейскому делу.

Исходя из убеждения, что знание необходимо *для всех без исключения*, что наука — от своих наиболее общих теоретических положений до последних практических применений — есть достояние *всеобщее*, он с глубоким отвращением относился к каким бы то ни было ограничениям доступа к знанию, к привилегии или монополизации его, к сосредоточению его в пределах обособленной ученой корпорации, отдельного ученого сословия. Демократ по убеждениям, народник в неискаженном, наилучшем смысле слова, рьяно восстававший против старого родового и нового денежного аристократизма, он не мог выносить и аристократизма интеллектуального, ученого, который представлялся ему еще большим унижением человеческого достоинства, чем сама плутократия. Эта последняя сделала предметом привилегии немногих вещь совершенно презренную в глазах нашего мудреца — богатство материальное; аристократия же ученая превращает в привилегию немногих избранных одно из высших благ — богатство духовное, достояние всеобщее. И вот, говорит он, на основании этого ложного предполагаемого права, многие жрецы науки замыкаются в особую узкую корпорацию, в какое-то высшее сословие, проникаются, сами того не замечая, великой гордостью и, пренебрежительно относясь к малоученому или неученому большинству, разобщаются с ним, становятся к нему в неродственные, небратские

отношения; чрез это отчуждаются они и от широкого течения самой жизни, нередко уходят в свой кружковый или даже единичный ученый затвор и в сумраке своих уединенных кабинетов и лабораторий воображают, будто они живут в каком-то высшем «свете, неприступном» для большинства людей. Но именно поэтому-то их свет «светит, да не греет», тешит досужую любознательность, но не отвечает на основные запросы жизни, не озаряет лучом всеобщего спасения глубокой ночи страданий и бедствий человечества, не разгоняет, даже и мрака невежества в той степени, как это при ином отношении ученых к неученым было бы возможно.

Вот почему Н. Ф., в числе почитателей которого было немало профессоров и академиков, хотя и относился с глубоким уважением ко всем деятелям науки, тем не менее очень невысоко ставил самое звание профессора как привилегированного ученого, и университеты *в их теперешней корпоративной обособленности*, замкнутости в области специальных трудов, не связанных общепрограммно деятельности, и в их отчужденности от всеобщих, всенародных жизненных потребностей считал учреждениями очень несовершенными, «отживающими», трудно согласимыми *в их настоящей организации* с непрестанно возрастающей склонностью к демократизации, к общедоступности знания и к его выходу из ученого затвора на широкую арену общественной жизни.

«Отживающему учреждению» — Университету этот человек, не боявшийся относиться критически к традиционным авторитетам, противопоставлял Музей, учреждение, которое хотя и называл «недозревшим», но которое считал более соответствующим задаче знания, не разобщающегося с жизнью<sup>10</sup>. Для того чтобы эта мысль не показалась парадоксом, спешим оговориться, что Н. Ф. применял ее к Музею не в его настоящем, крайне несовершенном, нередко прямо жалком виде, а к Музею, так сказать, идеальному, «совершеннолетнему», каким он должен быть и может стать с точки зрения подобающих ему прав и обязанностей. Музей в его ложной постановке, в его ненормальном положении, есть случайное механическое сопоставление различных предметов, кое-где собранных и кое-как произвольно или недостаточно обдуманно сопоставленных. Неудивительно, что в таком виде большинству он кажется сбродом какого-то старого хлама, от которого веет холодом, скукою, мертвенною апатией. Музей, вступивший на правильный путь, но еще несовершенный, «недозревший», есть уже осмысленное собрание памятников прошлого и настоящего, организованное планомерно, систематично, целесообразно, озаренное от начала до конца всеобъемлющею руководящею мыслью. На этой ступени своего развития он получает уже высокое, поучительное, образовательное значение; из случайных хаотических и механических сочетаний он превращается уже в органическое целое, воплощающее

ту сторону или эпоху в жизни природы и человечества, которая представлена в Музее не в описаниях и изображениях только, а реально, предметно, в самих вещах, в подлинных формах самих жизненных явлений, поскольку эти формы способны уцелеть под разрушительным влиянием смерти и времени.

Но такое безмолвное и недвижимое собрание форм жизненных явлений, вырванных из течения времен и застывших здесь как бы в глубокой и долгой летаргии, — это все еще только кладбище, это все еще лишь гробница, способная охранять почивающее в ней от дальнейшего разрушения, но еще бессильная сама по себе вернуть его к жизни. Однако уже и на этой ступени своего развития Музей, научно организованный, получает чрезвычайно важное общеобразовательное значение: в отличие от *обособленной* от него и замкнувшейся в своем ученом уединении высшей школы, поучающей словами, чтением о вещах и явлениях, Музей приводит жаждущего знания в непосредственное общение с ними самими, обращается не к одной мысли, но и к впечатлениям чувств, знакомит с прошлым и настоящим людей и природы не в отвлеченных формулах рассуждения или в призраках воображения, а в самой действительности — следовательно, живее, непосредственнее, полнее, чем словесный или книжный урок, а вместе с тем и именно поэтому проще, легче, доступнее.

Тем не менее в своем неподвижном и безмолвном виде Музей неизбежно представляет для большинства много непонятного и остается, следовательно, в соответствующей степени мертвым, непроизводительным. И вот здесь-то и выясняется необходимость теснейшего соединения с ним школы. Всякий Музей должен быть музеем-школой, школой, поставленной на разный уровень научной широты и полноты сообразно с местом, содержанием и назначением самого Музея, — начиная от школ первоначальных, низших, сообщающих первоосновы знания и обучающих первым простейшим способам и приемам их достижения, до высших, посвященных знанию полному, анализирующему (специальному) и обобщающему (синтетическому). Все виды, все степени, все данные ведения Музей таким образом раскрывает *для всех*, не исключая и так называемых «простых» людей, нуждающихся в знании, конечно, не менее «мудреных» мудрецов. Но в то же время он будет местом занятий и этих ученых специалистов; а для того чтобы сделать труды последних возможными, он должен быть пополняем всем необходимым для них научным аппаратом, всеми вспомогательными учебными и учеными учреждениями, библиотекою, обсерваториями, лабораториями, учеными кабинетами и т. д. Предназначенный для сообщения знания *всем*, он является во всеоружии *всего* знания, получает характер энциклопедический, универсальный, несравненно в большей степени, чем Университет, с которым он схо-

ден по задаче обнять все знание, но от которого отличается по назначению сделать знание достоянием всех. Музей — это общедоступный, всем открытый, воистину народный Университет, но очищенный от заразы кастового учреждения, замкнутого в особую привилегированную корпорацию, и направляемый притом ином, чем университеты, конечною целью в своей деятельности.

В проектах и мечтах о таком Музее Н. Ф., думается нам, слишком легко относился к практическим трудностям их осуществления и, быть может, преувеличивал размеры общедоступного и всем понятного в знании, чем и объясняются его почти безграничные надежды на возможность сочетания Музея с многочисленными специально-учеными учреждениями. Как бы то ни было, он был твердо убежден в необходимости и возможности сообщения Музеем характера не только пассивно-поучающего, созерцательного и напominательного, но и наблюдательного, экспериментального, проективного и активного. Для него Музей, даже простейший, сельский, казался бессмысленным, если к нему не присоединялись не только библиотека, но и обсерватория для астрономических и метеорологических наблюдений, и физико-химическая и электротехническая лаборатория для производства главных, необходимых всюду, с его точки зрения, опытов и воздействий на природу. В этом смысле музей — начиная от простейших, деревенских, до полнейших, центральных — могут разниться только в количественном отношении, а не по существу. Как бы мал и несложен ни был любой из них, даже и он обязан являться не только *низшею ступенью к усвоению универсального знания, но и активным пособием для его развития.*

В элементарном Музее, как и в наиболее полном, должен воплощаться неразрывный союз наук естественных и математических с историческими и гуманитарными, объединение природоведения с человековедением. Каждый музей, от сельского до академического (если только особая высшая «де-сянс Академия» останется нужною в царстве всем доступного, всенародного знания), должен иметь целью не одну отвлеченную ученую любознательность, а знание, направляемое высшими требованиями жизни и общего блага, *знание не созерцательное, пассивное, а проективное и активное.*

Здесь мы касаемся той стороны музейского вопроса, которая придавала ему особую важность в глазах Н. Ф.-ча. Здесь же выясняется и причина предпочтения, отдаваемого Музеем перед Университетом. Всеобъединявшему уму нашего мыслителя глубоко претила всякая рознь, всякий разлад, всякое отчуждение, где бы и в чем бы они ни проявлялись. Пагубным казалось ему поэтому и обособление науки многими из ее представителей в особую, выделенную из общего течения жизни среду, в пределы какого-то самодовлеющего, магического, недоступного для внешних влияний кру-

га, где царит абсолютно-бесстрастное знание, не смущаемое в своих неумолимых определениях никакими жалобами человеческих чувств, никакими порывами радостей и скорбей, и где будто бы перед силой научного факта теряют свои права настойчивые требования сердца и благоговейные упования души. А между тем, с целым рядом безапелляционных приговоров такой науки страждущее и борющееся человечество никак не хочет, да и не может мириться, не удовлетворяясь тем, что есть, и добиваясь того, что должно бы быть, сообразно не с роковым, механическим ходом стихийных сил природы, а с нравственными воззрениями разумных существ на смысл и цель жизни. И вот возникает глубокий разлад в убеждениях ученых и неученых, переносить который «с легким сердцем» могут только холодные умы, не понимающие запросов сердца, или же односторонние рационалисты, готовые отрицать, в качестве несуществующего, все то, что не поддается рассудочному знанию. Последствия этого разлада плачевны: чувства и воля, оторванные от силы мысли, от знания, остаются немощными, беспомощными; но и бесстрастное знание, по убеждению Н. Ф.-ча, есть знание несовершенное, бесцельное, если это знание только для знания, то есть простая любознательность, или же это знание, сбившееся с пути, идущее к ложной цели, если, удовлетворяя (да и то не вполне) запросам одного разума, оно оставляет без рассмотрения и удовлетворения требования других существенных сторон человеческого организма. Наконец, совершенным искажением знания следует признать такое, которое преимущественную задачу видит в применении своих выводов и средств к увеличению комфорта и роскоши, то есть обрекает науку на роль прислужницы торговли и промышленности и тратит время и силы на прихоти или игрушки в угоду соблазнам чувственности и суеты.

В ограниченных целях и неправильных путях, которые намечают себе нередко современные специальные учебные заведения и высшие научные учреждения, кроется, по мнению Н. Ф., причина отсутствия в них воспитательного элемента, их педагогического бессилия.

Как противоположность всему этому представлял он себе Музей. Прежде всего здесь нет насильственного разрыва между силами человеческого духа, нет искусственного выделения разума в особую область, как в философских храмах чистого мышления. «В Музее, верном своему назначению, все три способности души — ум, чувство и воля — объединены в памяти; оттого он и есть выражение согласия и полноты душевной; в нем обитает разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий, то есть скорбящий о них, но и действующий для возврата утраченного, разум воскрешающий». Далее: «Музей не допускает отвлечения от всеобщего блага ни для знания, то есть истины, ни

для художества, то есть красоты». Он воплощение единства науки, этики и эстетики, единства, без которого невозможно здоровое развитие каждой из них. <...> (статьи: «О Соборе» и «Музей и его происхождение»)<sup>11</sup>.

Наконец, Музей есть научное учреждение положительное, созидательное, храм поминовения, а не осуждения, в отличие от современной критики и журналистики, занятых несравненно более разрушением, нежели созиданием. Музей изучает каждое явление и существо не в отдельности, а в связи со всем настоящим и прошлым, и притом с родственным чувством, а «потому он не обличает, а искупляет и восстанавливает. Он летописец и историк и, как таковой, он выше страстей и увлечений минуты; современной “злобе дня” он противопоставляет жалость и кротость истории, стремящейся всех понять, чтобы всех простить: ибо для истории, узаконивающей не рознь, а родственность, не вражду, а единение, даже провинившиеся не столько преступники, сколько несчастные, блудные сыны, которых надо не отталкивать, а спасать. <...>» (статьи «Музей и журналистика» и «Музей как реакция против критики, превращающей все в миф»)<sup>12</sup>.

Благодаря такому направлению, в Музее воспитательное начало не только получает место рядом с началом образовательным, но и становится по праву преобладающим. Просвещая ум, Музей воспитывает и чувства, но чувства лишь благородные, лишь священные, те, что вытекают из начала родства, из сыновних и братских отношений между людьми. Музей и есть прежде всего охранитель этих первоначальных, естественных и важнейших чувств, — учреждение, поддерживающее связь между прошлым и настоящим, единение потомков с предками чрез непрерывное памятование и печалование сынов об отцах, внушенное любовью к ним. Музей, как хранитель бывшего, не дает ему погибнуть окончательно; остатки, обломки старины он, с помощью истории, археологии, филологии, критики и изящных искусств, не только удерживает от дальнейшего разрушения, но и восстанавливает с возможно большею полнотою, возвращает к жизни, *воскрешает*. Благодаря ему Лета забвения превращается в «источник воды живой, текущей в жизнь вечную»; здесь вновь сочетается разъединенное временем, сродняется ставшее чужим и все восходит к первоисточнику всякого объединения, к началу всемирного родства.

Отсюда огромное значение *местных* музеев — начиная с обширных, областных и кончая самыми скромными, первичными, сельскими. И в этом отношении Н. Ф. еще раз является поборником повсеместности и общедоступности знания и врагом его централизации в пользу какого бы то ни было привилегированного сословия или места. И в этом случае, как и вообще, он протестует против поглощения городом села, столицей провинции, центром



окраин. Всеобщее образование и познание требуют и повсеместных вспомогательных к тому учреждений; везде должна быть школа, точнее — школа-храм, как увидим дальше, а при каждой школе — Музей, собиратель и хранитель памятников прошлого и настоящего в жизни местной, благодаря которому и само обучение в школе, оставаясь по сущности общечеловеческим, не разрывает и не ослабляет связи с интересами местными; напротив, на этой-то родной почве оно первоначально и зарождается, получая таким образом естественный смысл и простейшее объяснение своей необходимости, ссылку на начало естественного родства, более близкое и понятное всем, а простолюдину в особенности, нежели отвлеченный принцип общечеловечности.

Желанием понять, познать и помнить свое местное, родное, отечественное, то есть наиболее близкое по чувству, наиболее нужное по условиям быта, этою естественною основою всякой плодотворной любознательности, обеспечивается высокое воспитательное значение местных музеев, которые, являясь в то же время хранителями живой связи настоящего с прошлым, сынов с отцами и предками, раскрывают и третье — высшее, конечное назначение как музеев, так и всякого знания: служить средством, содействием, орудием для достижения бессмертия в будущем и для воскрешения прошлого, воскрешения отцов и предков. А так как это великое дело может быть осуществлено только повсеместными, всеобщими, совокупными усилиями всех сынов человеческих, то, по мысли пророка всеобщего дела, учреждение повсеместных музеев является неразрывно связанным с повсеместным учреждением школ, то есть с вопросом о введении всеобщего обучения и образования.

Вот почему Н. Ф. не только мечтал о повсеместных провинциальных музеях, но и при каждом представлявшемся случае содействовал им и, чем мог, поощрял их. Вот почему его особою любовью пользовались все областные ученые съезды, архивные ученые комиссии и губернские, уездные и сельские музеи. По той же причине он с особым вниманием следил за деятельностью съездов археологических. Считая вопреки очень распространенному мнению археологию «за одну из самых живых, самых современных наук», полную значения для уяснения не одного прошлого, но настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по внушению его в программе Рижского съезда<sup>13</sup>. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя, по мере возможности, и их развитию и оживлению. Так, например, плодотворным оказалось его влияние в этом отношении на столь полезную деятельность покойного Д. П. Лебедева, с которым Николая Федоровича связывала

многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской<sup>14</sup>. Пишущему эти строки, уроженцу Тамбовского края, хорошо известно, как живо и пристально интересовался Н. Ф. изучением прошлого нашей степной украины и какое глубокое значение придавал он вообще тщательному изучению исторической роли русской окраинной и порубежной жизни. Восстановление ее наукою и даже искусствами с возможно большею полнотою представлялось ему особенно необходимым, так как в этой области видел главное проявление исторической задачи русского народа: умиротворения степи, приведения хищных кочевников к мирному, оседлому, сельскому быту.

Но исследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Н. Ф. ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые, в своей (если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности, он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории. Особенно радостью наполнялось его сердце при появлении истории городов и уездов, а издание «Воспоминаний» крестьянина Артынова о селе Угодич<sup>15</sup> внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он и поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным.

Указывая специалистам на местные задачи исторического исследования и на задачи и цели местных музеев, Н. Ф., несмотря на свою уклончивость от зачисления в какую-либо ученую корпорацию, никогда не упускал случая и сам содействовать выполнению своих проектов в этом же направлении. Довелось ему поселиться на некоторое время в Воронеже, и вот мы видим его тотчас же в близком общении с исследователями местной старины: он поощряет устройство местного, губернского музея, обращает внимание на него публики статьями, перепискою, выставкою, быть может скудною по ограниченности средств, но поучительною по замыслу и т. д.<sup>16</sup> Переселяется он затем на год в Асхабад, в Закаспийскую область, и вот из-под пера его льются вдохновенные речи о всемирно-историческом значении этой далекой нашей окраины на рубеже кочевого Турана и земледельческого Ирана, о Памире — родине человечества, о миротворной всемирной задаче Москвы — Третьего Рима в этих священных, первоотеческих местах... Заходит и здесь речь об организации изучения их в надлежащем направлении; удается и в этой пустынной глуши возжечь светоч научного и, в особенности, нравственного интереса к глубоким вопросам, к судьбам и целям «сынов человеческих»; под влиянием его идей,

обыкновенно и невольно столь бледные страницы газеты, выходящей на далекой окраине, оживляются полемикой об этих вопросах<sup>17</sup> и статьями столь глубокого философского содержания, что и в этом случае невольно срывается с языка старинное изречение «Ex Oriente lux!»<sup>17а</sup>. С окраины Н. Ф. переносится к центру, поселяется на время в Троице-Сергиевом посаде, и вот близость к этому дорогому русскому сердцу месту раскрывает Н. Ф-чу, а через него и другим в новом свете значение пр. Сергия и выдвинутого им на первый план почитания Пресвятой Троицы для нравственного и политического склада государственного идеала Москвы...<sup>18</sup> Наконец, на закате дней своих приходится проводить Н. Ф-чу два лета в Новом Иерусалиме, и опять точно целое откровение о величавом значении этой Русской Палестины, этого храма Воскресения раскрывается перед орлиным взором великого ума и воплощается им в глубокомысленных и восторженных выражениях...<sup>19</sup>

Но главные и долгие годы деятельности его сосредоточены в Московском Румянцевском и Публичном Музее, и потому он с особым старанием углубляется в истолкование смысла этого «Предкремлевского Музея», как он любил называть его. При том первенствующем значении, которое Н. Ф. придавал Кремлю как «главному алтарю сердца России» Москвы, а в лице ее, как Третьего Рима, и всей России и даже всего человечества (ибо задача Третьего Рима и есть установление всемирного мира и братства), Н. Ф. указывал и Предкремлевскому Музею на величавое назначение: хранить память об этой основной и конечной задаче нашей отечественной жизни и содействовать ее осуществлению. Этот музей уже по одному своему положению есть центральный \*, Музей по преимуществу. Оттого права и обязанности, общие всем музеям, возложены на него историей во всей полноте и силе. Он обращен лицом к Кремлю, дединцу и детинцу Третьего Рима, к средоточию священных могил объединителей Руси, преемников завета Второго Рима после его падения. Завет же этот тождествен с переданным Византиею России еще при ее крещении, с заветом апостольским и Христовым: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа!», то есть с заповедью всеобщего просвещения и умиротворения (ибо Пресвятая Троица есть совершеннейший образец мира и согласия). Этот завет Предкремлевский Музей слышит непрестанно, а потому непрерывно и призывается к выполнению его с Преемником долга и прав Кремля во главе — с Самодержцем, «стоящим в отцов место», и с учеными, призванными содействовать Царю в принятом его предшественником, святым Владимиром, обязательстве всеобщего обучения на-

---

\* Статьи: «Что такое Ваганьково?» и «Почему Румянцевский Музей следует назвать Музеем Третьего Рима?».

рода, так как народ этот был крещен без необходимого предварительного научения, оставшегося, так сказать, в долгу, на веру его восприемника от купели. Эта общая отечественная обязанность подкрепляется для Предкремлевского Музея сверх того и заветом его основателя, канцлера Румянцева, выраженном в его девизе: «Non solum armis!»<sup>20</sup>, точно так же, как и статуей Мира (Кановы) там же, как бы нарочно, поставленную<sup>21</sup>.

Последние годы служебной деятельности Николая Федоровича протекали в Московском архиве Министерства иностранных дел. Это почтенное учреждение оценило должным образом великого труженика и относилось к нему с тем чисто родственным чувством, которое он старался внушать людям в течение всей своей жизни, но проявлениями которого от людей он был далеко не избалован. Это последнее место своих занятий он также ставил в теснейшую связь с задачей восстановления всечеловеческого братства и всемирного мира. Министерство иностранных дел в его оригинальном уме превращается в министерство международных (следовательно, ко всеобщему миру направленных) сношений и Международного Дела. В этом именно смысле получает новое остроумное освещение деятельность московских предшественников Министерства иностранных дел, старых Посольских приказов. Наконец, самое топографическое положение Архива, рядом с Предкремлевским Музеем, дает Николаю Федоровичу новые поводы высказать ряд важных мыслей о необходимости сближения деятельности обоих учреждений на пользу общего дела: Предкремлевский Музей, так сказать, суммирует миротворную задачу Третьего Рима применительно к самой России; Архив же Министерства Международного Дела распространяет ту же задачу до размеров уже интернациональных, всечеловеческих. «После несомненно искреннего воззвания Русского Самодержца ко всемирному миру в циркуляре 12 августа 1898 г. для Министерства иностранных дел как бы уже нет более иностранцев, и оно отныне должно бы называться Министерством Международного Дела», то есть установления всеобщего мира путем восстановления всеобщего родства, забытого в прежних международных раздорах. Само собою понятно, какое значение приобретает с этой точки зрения Архив Министерства как хранитель памятников прежних сношений и как воспитатель новых братских отношений между народами. Содействовать такой «религионизации Министерства иност<ранных> дел» есть для всех его агентов и священный долг, высокая честь. Нравственная обязанность посланников и всех служащих при посольствах заниматься изучением стран, в которых они служат, а с изучением связано и собирание предметов, в коих особенно ясно типично выразилась жизнь страны. Если бы благой пример, преподанный в этом отношении настоящим директором Московского архива

М<инистерства> и<ностранных> д<ел> (князем В. Е. Львовым), нашел себе последователей, Архив превратился бы в Международный Музей Мира, так как соединение наиболее дорогого каждому народу влекло бы за собою и внутреннее сближение народов. Возвратить сердца народов друг другу и создать Музей, который был бы родным для всех народов, это и есть одна из задач Третьего Рима (статья «Министерство Международного Дела»<sup>22</sup> и другие на ту же тему).

Таким образом, каждая данная местность в своих воспоминаниях, в собраниях исторических памятников и в своей современной деятельности, правильно определенной, становится в глазах нашего мыслителя высшим просветительным и образовательным учреждением — Музеем, приютом гения — хранителя родного, священного прошлого, но прошлого не мертвого не бездушного, а подобного «праху, имеющему восстать». Музей — это еще и Храм Воскресения, но он уже Храм Поминовения тех, кто имеет воскреснуть, кого должно и можно воскресить дружными совокупными усилиями сынов, не забывающих своего долга относительно отцов, даровавших им жизнь. Музей есть, следовательно, учреждение не напоминательное только, но и активное; а если так, он не может ограничиваться областью одного исторического знания и вообще человековедения; служа последнему, он вместе с тем есть орган и естествознания, природоведения, изучения тех стихийных сил, что причиняют разрушение, и притом изучения, не ограничивающегося пассивною любознательностью, а направленного на обладание этими силами, на победу над слепую неразумною силою силы разумной, волевой и нравственной.

В этом смысле Музей неразрывно связан с учреждениями для научного наблюдения и опытного расследования природы. Как сказано, это тот же Университет по ресурсам и средствам для универсального познания, но с целью иной, чем современные университеты, проникнутые иным духом, жаждою не пассивно-созерцательного знания, а проективного, активного, регулятивного. Ниже мы постараемся уяснить взгляды Николая Федоровича на задачи такого знания; здесь же ограничиваемся указанием на то, что он верил в полную осуществимость указанного сейчас сочетания Университета с Музеем. Так, даже Предкремлевский Музей в его надлежащем виде был для него немыслим без учебного геологического рельефа и разреза земной коры на миниатюрном холме, служащем подножием Музею, и без метеорологической обсерватории на его вышке.

Если эти и некоторые другие проекты организации научного дела у этого благородного энтузиаста знания, вследствие его недостаточной опытности в вопросах практических, носили иногда характер юношеского увлечения, сталкивавшегося с великими труд-

ностями для осуществления, то все же остается несомненным, что в основе его крепкой веры в достижимость универсального знания и в его всемогущество лежала идея великая, плодотворная и в будущем долженствующая осуществиться: идея органического слияния человековедения с природоведением, исторического знания с естествознанием и внутреннего, стройного сочетания прошлого с настоящим для целесообразной, разумной и нравственной регуляции жизни природы и жизни человеческой в будущем.

### III. ВОСПИТАТЕЛЬ И УЧИТЕЛЬ

Самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди «познай *самого себя!*», должны превратиться в исполнение заповеди «познайте *друг друга!*» и послужить основанием к исполнению высшей заповеди «*любите друг друга!*», в чем и состоит сущность воспитания.

Мы видели, что, по убеждению Николая Федоровича, музей не отделим от школы: «Если музеи должны быть везде, где есть умирающие, то школы должны быть везде, где есть рождающиеся». Школьный вопрос и музейский, следовательно, только разные стороны развития одного и того же общечеловеческого дела. Оттого школьный вопрос сосредоточивал на себе внимание Н. Ф. Федорова в течение всей его жизни.

Он и практически много потрудился на педагогическом поприще: вся первая половина его служебной деятельности отдана была преподавательскому труду. С 1854 года по 1868-й он был учителем истории и географии в разных уездных училищах: в Липецке, в Богородске, в Угличе, в Одоеве, в Богородицке, в Боровске и Подольске. При тех условиях, в которых полвека тому назад находилось преподавание в уездных училищах, конечно, было трудно и даже почти невозможно развернуть свои силы оригинальному уму и широкому научному кругозору преподавателя; но что свои обязанности он и на этом посту исполнял усердно и добросовестно — это мы имеем полное право думать на основании общих свойств его характера, а также и судя по отзывам его учеников. Есть даже повод предполагать, что многочисленные перемещения его по службе вызваны были его неумением мириться с такими порядками, которые оказывались несогласимыми с его строгими взглядами на школьное дело. Несомненно, наконец, и то, что непосредственное и долговременное знакомство именно с низшею школою существенно повлияло на его принципиальные, общие убеждения в педагогической области.

Школьный вопрос, по воззрению Н. Ф-ча, составляет только часть несравненно более широкого, вернее, всеобъемлющего вопроса о небратском состоянии людей, о причинах вражды между ними и о средствах восстановления мира в мире. Небратские отношения друг к другу и все вытекающие из этого беды происходят оттого, что в людях утратилось сознание и чувство естественного родства (как и почему оно утратилось, будет изложено ниже), тогда как родство есть единственное естественное начало, из которого способны развиваться все дальнейшие правильные, здоровые человеческие отношения. Бог и природа указывают нам на это. «В самом Боге есть родственные отношения, но нет гражданских»: высший из доступных человеческому уму образцов совершеннейшего единения, Пресвятая Троица, есть образец родственности, в которой полная самостоятельность личности соединяется с полной взаимностью, с абсолютным согласием. Наиболее нравственное из воззрений на Бога, христианское, полагает в свою основу начало родственное, начало отеческой и сыновней любви. Сам Христос называет Себя «Сыном Человеческим», обозначая и людей тем же естественным и почетнейшим именем. «Христианство и есть усыновление отрекшихся от отечества и сыновства вновь Богу всех отцов», «помазание сынов для уподобления Христу в Его деле, для уподобления создавших смерть (через неродственные отношения) Тому, Кто создал жизнь (через исполнение сыновнего долга)» (статья «Сын Человеческий и дитя»).

Христианство возвеличило и освятило чувство родства, как всеобъемлющего начала, рождающего все нормальные человеческие отношения; но оно не создало его: оно лишь восстановило это первичное, изначальное, естественное, «неистребимое влечение к себе подобным, эту неспособность отделять себя от всех других без чувства боли, возникающей при сознании чуждости и при противодействии, противоборстве» (статья «Принцип взаимного влечения как отрицание заповеди: познай самого себя!»). Это влечение к себе подобным и есть «всемирная любовь, для которой так тяжело видеть иго и рабство, превозношение одних и унижение других», рознь родных, а через нее и гибель всех (там же).

Это совершенно затемненное и искаженное ложными понятиями и дурными страстями чувство еще живо, однако, в каждом ребенке, и здесь-то мы и можем проследить его естественность и красоту. «Знание наше (а с ним и любовь) начинается с ближайших существ, с матери и отца или с тех, кто их заменяет, что для ребенка безразлично. Расширение детского знания есть расширение круга родства: когда мы были малы, нам, детям, представляли всех людей как дядей и теток, для нашего же детского сознания эти дяди и тетки представлялись другими отцами и матерями; мы чувствовали не столько различие, сколько единство, так что во



всех людях мы чувствовали как бы одного отца, и только позднее, когда нас считают уже достаточно развитыми, чтобы посвятить нас в неродственные отношения, нам начинают называть чужими тех, кто казался сначала родным». Но в этом противоречии, почти-таемом (к стыду взрослых) за прогресс, нет, к чести для человечества, печальной необходимости: истинно нравственным и единственным спасающим отношением к людям, превращенным в чужих, остается все-таки отношение первоначальное, детское, родственное. Среди гибнущего в безумной вражде человечества дитя остается возрождающимся воплощением всемирной любви, ясной зарей всеобщего спасения среди мрачных туч раздора и ненависти. Оттого так и возвеличило его Христианство. «Дитя с распростертыми к миру объятиями на руках сходящей с небес Матери и есть то евангельское дитя, которым был прежде всего сам Сын Человеческий и которое поставлено в образец всем сынам человеческим. Это определение есть образное пояснение и к самому концу Евангелия; ибо чувство, вызывающее в ребенке этот любвеобильный жест (порыв к миру) нашло свое полное выражение в последних словах Евангелия: соединить все народы через научение и крещение» (статья «Поклонникам Васнецова и отрицателям 19-векового юбилея Рождества Христова») <sup>23</sup>.

Итак, «детственность есть абсолютная родственность», и изю всех влечений только она одна способна быть основой единства человеческого рода. Только проникнувшись этим святым чувством, только ставши (по словам Христа) «как евангельское дитя», окажутся и совершеннолетние способными воспротивиться чуждо-сти, сохранить единство (статья «Принцип взаимного влечения»). «Если не будем, как дети, мы будем осуждены на вымирание; если же будем, как дети, то есть сохраним жизнь цельную, неповрежденную, непорочную, уделом нашим станет безусловная жизненность. Поэтому долгоденствие в Ветхом Завете и бессмертие в Новом не есть награда за любовь, а естественное следствие» (статья «Всеобщая обязанность Востока и Китая»). «Вопрос о родстве не искусственный, а естественный; его нет надобности поднимать: он сам себя открывает и остается открытым от начала человека, даже от начала мира. Это вопрос неотвязчивый, не терпящий ограничения; неродственность неминуемо превращается во враждебность. Если мы пожелаем ограничить круг родства семьей, то от этого чуждая нам неродственная сила, слепая, стихийная природа, не исчезнет, да и семья не представляет для нее неприступной крепости: она проникает и внутрь семей, поднимает сынов на отцов, вооружает брата против брата; а потому нужно или вовсе отречься от родства или же признать его всемирность, и притом в строгом смысле, не ограничивая ее только настоящим, а признавая свой родственный долг и по отношению к прошедшему, к тому,

“чего нет”, по выражению современного человека, то есть к тем, которые были и которых современные Каины не считают себя обязанными беречь, тогда как для сынов человеческих, верных завету Христа “будьте как дети!”, отказаться от долга к прошедшему, к отцам значит отказаться и от братства, от родственных отношений вообще» (статья «Сыны и дочери»).

Всякую другую основу солидарности и единства между людьми, по мнению Н. Ф-ча, надо признать искусственной и потому бессильною, не достигающею цели. Так, прежде всего нельзя полагать в основу и в охрану всемирного единства и согласия влечение половое, ибо оно в этом отношении не может быть признано за первоначальное; наоборот, элемент соревнования, борьбы, вражды и исключительности присущ этому влечению, с демонически-страстною силою; едва оздоровленная в родителях появлением чувства материнского и отцовского, эта сила возрождается в детях, искажая их первоначальные сыновние и дочерние отношения к родителям, заставляя из-за чувственности забывать основное чувство.

С другой стороны, нельзя создать всемирного братства и на отвлеченном понятии человечности, на начале гуманистическом. Гуманизм, признавая, во-первых, за людьми что-то общее и называя иногда это нечто даже родственностью и братством, в то же время тщательно скрывает сыновство; а во-вторых, признавая жизнь, он маскирует смерть, старается забыть ее, помочь забыть ее, или, вернее, сыновий долг, вызываемый смертью по отношению к отцам. Под неопределенным словом «человек» скрыто первоначальное его название «сын человеческий» и «смертный», а вместе с тем затемнены *смысл и цель жизни: борьба со смертью, завоевание бессмертия и восстановление жизни*. «Старательно прикрыв долг жизни, гуманизм дает людям право на наслаждение жизнью; забывая о священном “*Memento mori!*” поощряет к легкомысленному “*Memento vivere!*”»<sup>24</sup> (статья «Размаскирование гуманизма, деизма, атеизма и философии вообще, то есть секуляризма»). «Гуманизм (упрощенная, облегченная нравственность) в связи с деизмом (укороченной и облегченной религией) — это начало секуляризации, минимум религии; гуманизм же в союзе с атеизмом — это ее полное отрицание, максимум неверия» (там же). Но и в нравственном отношении гуманистическим понятием о «человеке», которому будто бы «ничто человеческое не должно быть чуждо», искажается и постепенно искореняется чистое начало детственности: вместо сосредоточения на укреплении и развитии родственного, сыновнего чувства, приводящего ко всемирной любви, «гуманизм требует сохранения всех слабостей человека, не исключая и его животности, требует даже увеличения их, выражая это в неопределенной форме развития всех сил и способностей» (статья «К пасхальным вопросам»)<sup>25</sup>.

Целью этого стремления и его результатом является столь желательное с точки зрения гуманизма всестороннее и наибольшее развитие личности, которое, однако, могло бы быть цельным и здоровым тогда только, когда оно приводило бы людей к согласию и единству. К сожалению, оно идет пока на пользу усиления индивидуальности, а не солидарности, влечет не к сближению и общению, а к обособлению. Гуманистическая, секулярная этика и педагогика стремятся создать автономного, самодовлеющего субъекта, ради полноправия, вернее, произвола и всеисия или насилия которого отринуты все остальное («М. Штирнер и Ницше»).

В этих усилиях светская этика и педагогика опираются на индивидуалистическую секулярную философию, исходящую из древнего правила «познай самого себя!» и нового Декартова *«Cogito, ergo sum»*<sup>26</sup>. Но «познай самого себя!», понимаемое в смысле «преимущественно себя», неизбежно выражается в отвлеченное «познай только себя!» (Кант, Фихте) и в практическое «знай только себя!» (Штирнер, Ницше). Ничуть не надежнее и краеугольный камень мудрости «отца новой философии» (Декарта): «Только выделяя, изолируя себя от других, мы можем сказать: “мыслю, чувствую, желаю, действую, *ergo* существую” (Декарт же не требовал даже полноты и единичных сил и способностей для обоснования всей мудрости, довольствуясь одним мышлением и тем полагая начало изолированию философии от жизни). В этом выделении субъекта и его жизненных функций от остальных людей, в этом противопоставлении его им и всему миру дано уже принципиальное не только оправдание неродственности, но и узаконение розни; тогда как для сознания, еще не утратившего чувства родственного единства с себе подобными, философское обоснование своего личного бытия мыслимо не иначе, как в форме сосуществования: я сознаю, я со-чувствую, я со-болезную, со-радуюсь, со-действую, “*ergo* со-существую”» (статья «Принцип взаимного влечения, как отрицание заповеди “познай самого себя”»).

Гуманизм, таким образом, есть фальсификация родства: братство без отечества или с отречением от отцов и есть извращение родства, вытеснение отцов сынами, хамитизм, превращение из сынов человеческих в блудных сынов, забывших отцов. «Блуждание в мысли и есть философия; блуждание же на деле есть история как взаимное истребление, или история, какою она была и есть, но не та, которою она должна быть» (там же). Наоборот, «отречение от гуманизма как фальсификация родства» есть первый шаг к спасению от культуры, то есть от искусственного, насильственно вызванного склада жизни, ведущего к вырождению человеческой природы и к истощению природы вообще; это отречение есть сознание недостаточности цивилизации не в смысле просвещения, а поскольку она есть гражданственность, а не братство. Это созна-

ние недостаточности и прогресса не в смысле совершенствования, а поскольку он умышленно или невольно оказывается оправданием и даже поощрением разлада сынов с отцами, забвения первыми вторых или пренебрежительного, либо враждебного отношения последующих поколений к предыдущим (статьи «Гуманизм и хамитизм» и «О злом хамитизме как болезни нашего века»).

В противоположность всему этому, задача воспитания состоит в восстановлении чувств и отношений родственных, сыновних, а через них и братских между людьми, ставшими друг другу чужими. В основу свою, следовательно, воспитание полагает не биологическое, а антропологическое начало, не граждански-юридическое и экономическое, а этическое, не отвлеченно и неопределенно гуманистическое, а простейшее, естественное, всем известное, каждому понятное, — родственное. Естественное воспитание не создает какого-то искусственного человека, как и не придумывает, не сочиняет нового порядка для общежития; «задача воспитания и его метод — гевристические, восстановительные»: они возрождают ту родственную любовь, которая в каждой семье, не обратившейся в уродство, есть изначально, и расширяют ее до размеров любви народной, международной, всемирной.

С торжеством этого чувства должны сами собою пасть несовершенные типы общежития: военный, юридический, экономический. Первый есть очевидное, нескрываемое, грубое искажение начала родства; в нем вся деятельность сводится к нападению и защите. И однако, этот строй еще имеет выход в благотворную сторону, если ему, как увидим ниже, даны будут должное направление и цель, то есть, если воинственная энергия, нападение, борьба и защита будут применяться не к себе подобным, не к родственным нам существам, а к неродственным, враждебным нам, слепым, разрушительным силам природы для защиты от них, для борьбы с ними и для победы над ними посредством разумной регуляции. Юридический же тип общества, несмотря на свою кажущуюся благопристойность, в сущности, ничуть не лучше военного, от которого он разнится только более замаскированными формами раздора и вражды. «Юридические памятники небратских отношений: закладные, купчие крепости, неустоечные записи, сохранные расписки, заемные письма, векселя и вообще всякие крепостные, явочные и домашние акты — имеют тот же самый смысл, что и крепостные стены, окопы, рвы, заставы, рогатки и всякие другие преграды и ограды; только наши современные спутники раздора и эгоизма проникли даже внутрь семьи: они не останавливаются уже и перед стенами родного дома, как это было прежде. Потомки будут, конечно, дивиться, как могли даже самые близкие родственники ограждаться друг от друга рядными записями, раздельными, отказными и другими актами», свидетельствующими о малой любви и о большой подозрительности.

С другой стороны, нетрудно показать превосходство нравственного порядка и над экономическим, или же, лучше сказать, их полную противоположность. «Промышленный тип общества (по убеждению Н. Ф.) — это уже не искажение родства, а совершенное его отрицание; общая деятельность в нем если и допускается, то лишь как неизбежное зло, “лишь как необходимость для сдерживания частных действий отдельных лиц в должных границах” (Спенсер). В противоположность этому порядку отличительная черта семьи (конечно, не искаженной) есть отсутствие в ней как юридических, так и торгово-промышленных отношений. Так, по крайней мере, должно бы быть; на самом же деле внесемейная жизнь вносит свою заразу и в семью; семьи по отношению друг к другу являются уже не нравственными, не родственными лицами, а юридическими, а потому и дети, выступая из семей, относятся друг к другу, как чужие».

«На проявление этой-то чуждости и должно обратить внимание воспитания и, особенно, на чуждость и вражду, вызываемые вещью, то есть экономическими отношениями. Поводов к тому встретится весьма много даже и в школе... Нельзя, конечно, требовать или приказывать, чтобы ученики не считались между собою по отношению к вещам; но можно и должно при каждом удобном случае указывать им, что ссориться из-за вещей унижительно, что это измена христианству, отечеству и братству. Вся история, как извращение родственного союза в юридический, есть результат именно такой измены христианству, измены торгашеской, вызванной приманкою наживы. Недостаточно, следовательно, запрещать торговые отношения в школе как неуместные; они недопустимы в ней как нарушение святости школы, ибо она — храм только родственных, только сыновних и братских чувств, и задача ее в том и состоит, чтобы юридические и экономические отношения изменить в родственные».

Какою бы скептической улыбкою ни встречали люди так называемого «делового» склада эти мысли, им невозможно отказать не только в благородной красоте, но и в нравственной убедительности. Исполнимыми же казались они Николаю Федоровичу благодаря его возвышенному взгляду на призвание и обязанности родителей и учителя по отношению к школе. Школа не может обойтись без самого близкого участия родителей, которые должны пожертвовать своими материальными благами для блага детей. «Забота о приобретении богатства в ущерб непосредственной заботе о детях есть порок, обыкновенно признаваемый терпимым, а иными возведенный даже в добродетель; на самом же деле это глубокое падение, ересь основная, отчуждающая сына от отца, ересь арианская, разрушающая божественное единство... Наоборот, чем полнее будут родители объединяться в общем благе воспитания своих

детей, тем успешнее будет достигаться и объединение воспитанников. С другой стороны, близкое и все возрастающее участие родителей в деле воспитания будет влиять образовательно и на самих отцов, будет делать из них одного отца. Торговые, юридические, гражданские отношения уступят место новым отношениям бескорыстным, душевным, и такая замена станет началом прогрессивным, началом союза душ, *психократии*. В тихой радости, которой мир не может дать, и возможной только при всеобщем согласии, нельзя будет не признать действия обещанного Христом Духа-Утешителя».

Воспитательная задача учителя по существу ничем не отличается от родительской: для учителя его воспитанники те же сыновья; добровольно усыновляет он их, по любви к ним, ради спасения их. Оттого и вся деятельность его получает характер подвига искупительного. При существующем даже в школе преобладании юридического строя над нравственным учитель поставлен в печальную необходимость ограждать началом обязательным — законом, правилами — то, что должно бы всегда вытекать из начала нравственного, из добровольного исполнения долга. Обязательные правила для учения, принудительные для поведения, к несчастью, пока остаются неизбежными; «но на обязанности учителя лежит объяснять ученикам, что закон, по выражению истинно божественно-вдохновенному, “преступления ради приложися”; что применение закона, то есть принуждение во имя его, есть, собственно говоря, злое дело; потому-то и нужно избегать всего, что может вынудить применение закона. Можно быть уверенным, что дети, если они не совершенно уже испорчены, легко поймут, что суровый, неумолимый закон, по которому нельзя ни просить прощения, ни прощать, не есть благо и что отношения детей к матери, к отцу, а братьев между собою выше и чище отношений между взрослыми, отношений гражданских...» «Единственное средство у учителя смягчить суровость закона — это самому добровольно подвергнуться одной с провинившимся участи, принимая, так сказать, на себя грех, зависевший, быть может, от врожденного недостатка способностей ученика. В таком действии учителя есть нечто подобное делу самого Спасителя, Христа-Искупителя, хотя, строго говоря, учитель никогда не может считать себя совершенно невинным в неуспешности и даже в дурном поведении учащихся. Постепенно противопоставляя юридическому нравственное, учитель будет вести воспитанников путем, которым должны следовать и взрослые, вся будущая история, если она из слепого, неразумного хода событий превратится в сознательное и нравственное деяние».

«Подобным же образом можно убеждать детей и в превосходстве нравственного порядка над экономическим. Нельзя, конечно, вполне оградить школу от вторжений в нее последнего; нельзя

действовать принудительно и в том случае, когда учащиеся более состоятельные не хотят поделиться с нуждающимися товарищами или одолжить их; но в этом случае учитель может устыдить нежалостливого воспитанника, подарив нуждающемуся то, в чем отказал ему товарищ, наглядно таким образом подтверждая, что задача воспитания состоит в замене торговых отношений родственными. Если же учитель неспособен поступиться вещью для детей, в таком случае он недостоин и быть учителем: учитель добрый душу свою полагает за детей».

И что такой учитель возможен, это Н. Ф. доказал своим собственным примером. Нам известны не только благодарные воспоминания о нем его бывших учеников, но и едва ли часто встречающийся случай, когда один из таковых, не выдавший его многие годы после окончания школы, сам уже в немолодом возрасте, в тяжелую минуту жизни, в поисках не за материальной, а за нравственной помощью, не нашел ничего лучшего, как издали обратиться к нему за важным советом исключительно под влиянием ранних впечатлений о нем, как о совершенном наставнике. Мы имеем доводы думать также, что частые перемены мест службы Николаем Федоровичем в училищах вызываемы были невозможностью, по окружавшим его обстоятельствам, исполнять свой долг учителя с той идеальной строгостью, которую он считал необходимою. Нам известны случаи мужественной защиты им учеников перед начальством, введенным в заблуждение, и притом с риском самому лишиться места. А до какой степени он готов был применять к себе правило всем делиться с нуждающимся учеником, доказывает следующий пример. Узнав, что у одного из бедных учеников болен отец, а денег на лечение не хватает, Н. Ф. отдал ученику для этого дела все свои деньги; когда же больной умер и не на что было хоронить его, Н. Ф. продал свой вицмундир, выручку отдал ученику-сироте, а сам явился на урок в настолько ветхой одежде, что случившийся, как нарочно, в этот день в школе приезжий начальник был изумлен невозможным костюмом преподавателя, и когда тот отказался объяснить причину своей кажущейся неряшливости, предложил ему выйти в отставку, на что Н. Ф. охотно согласился бы, если бы директор училища не поспешил разъяснить начальству особые свойства странного преподавателя<sup>27</sup>.

Впрочем, даже и этот идеалист педагогики был убежден, что усилия родителей и учителей останутся малоуспешными, если им не будут помогать сами воспитанники: суметь привлечь к задачам воспитания самих воспитываемых — вот в чем главная тайна педагогического дарования. Практически это сводится на вопрос о школьной дисциплине. Что же такое школьная дисциплина? Обыкновенно она понимается в смысле точного исполнения устанавливаемых правил, и нельзя отрицать необходимости даже этой



внешней, поверхностной, искусственной дисциплины до тех пор, пока в общественной жизни юридическое преобладает над нравственным. Поэтому школа должна непременно дать учащимся полное понятие как о законе Божием, так и о законе гражданском. Но определение закона, которое в настоящее время дается в школе, остается совершенно отвлеченным, для большинства непонятным и почти для всех не оказывающим никакого влияния на поведение. В остроумной статье «Аттестат или пятерка из поведения»<sup>28</sup> Н. Ф. показывает бесплодность даже точного последования правилам дисциплины, если она ограничивается одним внешним и механическим их выполнением. Наружная дисциплина получает цену тогда лишь, когда становится пособием внутренним, средством развития того сообщества душ, той «*психократии*», создание которой и составляет назначение школы. «<...> Другим, не менее важным вспомогательным средством к тому же будут ученические заметки и сочинения. Обучение словесности имеет между прочим целью дать возможность и привить умение письменно отмечать замеченное в себе, сообразно с классификацией чувств, желаний и вообще эмоций, признанной за наиболее полную и удобную. Отметки эти составили бы несомненно научное приобретение, как наблюдение над развитием множества юных душ; в нравственном же отношении они получили бы высокое значение исповеди, которая как таковая должна носить самый священный характер, отличаться совершенной правдивостью как материал для создания будущего общества, для вступления каждого в Церковь. Исповедь же эта, ставши в школе общественною, общеизвестною, окажется для соучеников средством взаимознания, а через это получится возможность и к рациональной группировке их, по мере накопления данных психологических, физиологических и патологических, так как даже и болезненные свойства каждого должны быть непременно принимаемы в расчет. Таким образом самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди “познай самого себя” (то есть только или преимущественно одного себя), превратятся в исполнение заповеди “познайте друг друга!” и послужат основанием к исполнению высшей заповеди “любите друг друга!”, в чем и состоит сущность внутренней дисциплины».

Соединенное с воспитанием и обучением всестороннее исследование воспитанников ими самими и наставниками не ограничит благотельного влияния своего пределами школы; оно перенесет его и на последующую за школьным возрастом жизнь; оно поможет создать объединение различных функций человеческих организмов в такой степени, чтобы каждое занятие человека требовало и достигало участия и взаимодействия всех способностей его ума, сердца и воли, без чего субъект бывает вынужден искать или дру-

гих занятий, следовательно, разделяться и ослаблять свою энергию, или же искать развлечения. Только этим способом можем мы надеяться устранить в будущем то разделение науки и практической деятельности, благодаря коему современная жизнь складывается в бездушное общество обособленных специалистов, между которыми нет внутренней связи и у которых степень их преданности своей специальности пропорциональна степени их отчуждения друг от друга и взаимного непонимания. Противоположность бездушному и бессердечному обществу и составляет психократия, образующаяся из союза отцов и сынов, а следовательно, и братьев.

Таковы главные мысли Николая Федоровича о воспитании. Мы видим, что в основу их положены великие начала родственности и добровольности; все внешнее уступает место внутреннему, все искусственное — естественному, все принудительное — свободно-му нравственному влечению, все разрозненное и обособленное — соединенному и объединенному в форме полного, высшего, полюбовного согласия. На тех же началах основаны и его проекты всеобщего образования: в них учитель остался в совершенной гармонии с воспитателем.

Задачи образования, просвещения или, как предпочитал, выражаться Николай Федорович, познания, рассматривались им всегда в неразрывной связи с задачами воспитания. «Знание само по себе, — говорил он, — не может служить целью; оно лишь средство к достижению высшей цели, цели самой жизни». Не говоря уже о том, что знание ради одной любознательности было бы только облагороженным видом бесцельного занятия, оно, так поставленное, не в состоянии дать конечного удовлетворения людям как существам нравственным; знание раскрывает нам только то, *что есть* при совокупности настоящих, наличных условий, то есть только реальную действительность при данном положении вещей. Но существующее положение вещей и благо (в особенности нравственное благо) не одно и то же; они далеко не совпадают. Даже совершенное знание того, что есть, не в состоянии дать нам мир совершенный; наоборот, оно должно было бы повергнуть человечество в скорбь, которая была бы беспросветною и безнадежною, если бы на таком знании можно было остановиться, если бы требования нравственного блага, не совпадающие при существующем порядке вещей с действительностью, не указывали знанию иного, высшего назначения: стать из пассивного проективным и активным, перейти в дело, в *преобразование существующего в должное-существующее быть*. Воспитание есть подготовка этого дела в области чувств, воли и характера; обучение, образование, познание дают ему средства к осуществлению.

Первое из этих средств — *всеобщность и обязательность образования*. Этот вопрос, столь усердно обсуждаемый в наши дни, Н. Ф. Федоров решал совершенно своеобразным путем.

«Вопрос о цели существования (выражаясь его подлинными словами) связан с делом самодержавия, в коем, как восприимчивости и душеприказчестве, заключается весь вопрос о воспитании и образовании, об их всеобщности, задаче и цели». Не вдаваясь здесь прежде времени в изложение воззрений Н. Ф-ча на самодержавие по существу, мы ограничиваемся пока указанием на то, что для него, ставившего вопрос о всеобщем спасении в зависимости от восстановления всемирного родства, самодержавие представлялось единственной формой государственного строя, способной привести к всечеловеческому объединению.

«Для восстановления братского единения, для истинного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов умерших отцов в общем деле отеческом, в деле, вызываемом утратами (смертью), требуется наместник, всеобщий душеприказчик, “стоящий в отцов место” (как выражались наши предки, так и понимавшие высшую власть). Это и есть самодержец. Самодержец, как стоящий в отцов место, в венчании на царство получает от Бога отцов, Бога Троичного, высшее освящение, делается орудием Божественной воли, чтобы руководить делом всех сынов человеческих, объединяя их в деле по образу Бога Троиединого».

«Высшее назначение самодержавию дает *православие*, так как дело самодержавия не ограничивается одним внешним, неполным умиротворением. Для умиротворения же внутреннего было принято христианство, по желанию и самого народа, инстинктивно, по видимому, чувствовавшего глубоко скрытое в христианстве всемирное родство. Христианство было принято Русью в его высшей, византийской форме всемирного печалования о жертвах розни и гнета, то есть о всех умерших и умирающих. Это печалование, однако, в отличие от так называемой “мировой скорби”, ограничивающейся одним нытьем, требует дела (за неисполнение которого и погибла Византия) <...>» (статья «Самодержавие» в газете «Асхабад», 10 июля 1901 г. № 191)<sup>29</sup>.

«<...> Русский народ был крещен без оглашения, без научения, как крестят младенцев; он пошел к купели по приказанию князя, но какого князя? того, который на самом себе, на деле показал, что такое христианство. Какой катехизис, какой аргумент мог быть сильнее такого примера?.. Народ наш, у которого все лучшее делалось сообща, который предпочитал не только жить, но и умирать вместе, “всем за-один, всем как один”, мог и креститься не в одиночку, а лишь в общей купели, имея общим своим восприимчивым князя, как общего отца, стоящего в отцов место». Эти два обстоятельства: крещение без оглашения, на веру князя и сообща — определили сами собою великую задачу самодержавия. «Самодержавие как восприимчивость есть принятие на себя долга за вос-

принятый народ, долга, заключающегося в осуществлении чаемого, в осуществлении явном, действительном того, что до христианства было лишь прообразованием. Самодержавие приняло на себя долг, обязанность приготовить народ, сделать его способным к осуществлению на самом деле того, что при крещении, миропомазании и других таинствах совершается таинственно. <...> Самодержавная власть, в отца место стоящая, есть *сила воспитывающая, то есть ведущая к совершеннолетию*».

<...> «Власть, соединив воинскую повинность со всеобщеповинным образованием, введет всех сынов человеческих в дело познания и управления текущими явлениями природы для восстановления прошедшего (отцов). В этом заключается последний и окончательный проект всеобщего, обязательного и вместе с тем добровольного образования, учения и дела, осуществление которого и приведет к тому, что царь вместе с народом будет воистину самодержцем, властителем, управителем слепых сил природы, ее царем, царем не душ, как папа, а материи и силы, повелителем внешнего, материального мира, освободителем от закона юридического и экономического и, наконец, восстановителем господства нравственного или (что то же) родственного закона» (статья «Ответ на вопрос: “Что такое Россия?”» в «Асхабаде» 1901 г. № 187)<sup>30</sup>.

<...> Возводя всеобщее образование в высшую обязанность самодержавия, называя самодержца «не только инициатором всеобщего обучения, но и предводителем ученых», Н. Ф. возводит, с другой стороны, в обязанность ученым и всей так называемой интеллигенции *сотрудничество с царем и народом в этом всечеловеческом деле*, причем на долю ученых выпадает почетная задача стать учителями народа. Такою постановкою вопроса о всеобщем образовании решаются и главные затруднения по его осуществлению, обыкновенно возникающие при иных способах решения. Известные трудности — где взять средств и учителей для всеобщего обучения? — не существовали для нашего радикала, устранявшего их своим любимым началом добровольного и бескорыстного труда. «Для совершения этого дела, — говорит он, — для исполнения этого долга нужно принести в жертву и имущество, и жизнь, то есть к обязательному налогу присоединить добровольный, а интеллигенция, кроме того, должна к обязательной службе присоединить и добровольное учительство» («Самодержавие» — [«Асхабад», 1901,] № 192). Аттестат об окончании учебного курса означает, по мнению Н. Ф.-ча, что ученик «не только знает то, чему его учили, но и может передать это знание другим, может сам научить; если же он действительно других научил, он заслуживает высшей отметки в успехах и поведении как свидетельства о том, что он, будучи еще учеником, становился уже и учителем. По окончании же курса быть учителем, то есть уметь передавать знание (и умно-

жать его) есть не отличие, а необходимая принадлежность оканчивающего курс, обязанность всех окончивших его; кончать же его успешно должны бы все, кроме страждущих болезнью слабости, на исцеление коего медицина должна обратить особое внимание. При таком естественном ходе учения и обучения не было бы необходимости в особых педагогических институтах и учительских семинариях: долг всех умственно зрелых быть учителями — такой же всеобщий, как право зрелых физически быть братьями и отцами, то есть всеобщий долг учительства есть абсолютно необходимое условие участия всех во всеобщем деле и успешности этого дела» (статья «Размышления над аттестатом»).

Итак, «положить начало просветительному строю в государстве лежит на обязанности интеллигенции, и потому сам собою является вопрос: приготовлена ли к этому интеллигенция, может ли она положить такое начало?» Ответ на этот вопрос возможен лишь отрицательный, потому что интеллигенция долгое время была всецело, а в большинстве случаев и поныне еще одержима себялюбивым стремлением к центру и вверх, то есть к служению сильным, избранным и властным и к увеличению своей личной силы и власти, к фортуне, к карьере, между прочим и ученой. Но где же та сила, которая могла бы дать толчок, способный изменить это стремление, направить интеллигенцию из центра к окраинам, сверху вниз, от группы немногих привилегированных, развитых, высоко или счастливо поставленных ученых к великому множеству обездоленных в области знания, к душам «во тьме сидящим»? «Необходим нравственный переворот в интеллигенции, необходима высшая школа, которая приготовила бы ее к деятельности в низшей, превратив заботы о материальных интересах в заботу о самом существенном, о воспитании и образовании всеобщем» (статья «О задачах воспитания и образования»). <...>

И власти, и обществу, и ученым специалистам, и всей интеллигенции пора бы проникнуться сознанием, что никакая высота служебного положения и никакие ученые заслуги и труды не избавляют *никого* от учительского служения *именно в области первоначального обучения*, что отбытие этой службы (конечно, *добровольное*) такая же нравственная, ничем не заменимая обязанность, как и воинская всеобщая повинность, которая к тому же, по убеждению нашего мыслителя, неразрывно связана с вопросом об общеобязательном образовании.

Воспитание сознания этого долга в интеллигенции должно бы быть существенною нравственною обязанностью университета, задача которого, как и государства, как и церкви, состоит в прекращении внутренней розни и разделения на ученых и неученых, в объединении всех для расследования причин небратства и вражды и для приискания средств к их устранению (статья «Универси-

тет, каким он должен быть»). Но откуда ждать единства между учеными и неучеными, когда глубокая пропасть отделяет их друг от друга во всем их миро- и жизневоззрении? Как возможно в настоящее время просвещение цельное и всеобщее, «когда само просвещение, сам свет стал вопросом, ибо то, что одни называют светом, противникам их кажется тьмою?..» <...> (статья «Всеобщее обязательное обучение как вопрос международный»).

Всеобщего спасения нечего, следовательно, ждать от людей расслабленных сомнением. Но столь же тщетно было бы ждать его и от верующих, довольствующихся одною субъективною верою: несокрушимые в черте своего собственного внутреннего духовного опыта, они бессильны сообщить свою непосредственную убежденность тем, кому этот опыт чужд, у кого нет настроения для восприятия света веры. Взаимодействия дружного и объединенного между двумя группами лиц, живущими разными чувствами, как бы в двух разных мирах, быть, следовательно, не может, а без всеобщности желанья и усилия нет и всеобщности спасения. Примирение между верующими и неверующими станет, однако, возможным, если за веру признаем «осуществление чаемого», исполнение воли Божией («да будет воля Твоя!»), пришествия Царства Божия («да придет Царствие Твое!»), бессмертия, воскресения («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»): тогда вера, не оставаясь более бездоказательною *субъективностью*, но не довольствуясь и отвлеченною *объективностью*, станет *проективною*, даст свое реальное, универсальное доказательство не мышлением, не представлением только, не одним внутренним невидимым чувством, не таинственными видениями в далях мистического полусвета, но и действием, но и фактом, *осуществлением самого чаемого*. «Символ Веры» будет исповедан не устами одними, а исполнен жизненно, «Молитва Господня» свершится на небеси и на земли, и в торжествующем славословии истины («Амины!») сольются умы и сердца и сомневавшихся, и веривших.

До тех же пор пока наука с одной стороны, вера — с другой из пассивных, созерцательных не станут активными и проективными, невозможно надеяться на примирение ученых с неучеными, а следовательно, и светской школы с духовною: разлад двух разумов и двух сословий будет неизбежен, и «в то время как для одних началом премудрости будет страх Господень, для других отрицательная критика, хула, будет началом премудрости, и в особенности хула на предков» (статья «Об университете как оживляющем учреждении, увековечивающем несовершенстволетие»).

<...> Но участь народного образования, по мнению Н. Ф-ча, зависит не от одного интеллигентного класса, но и от отношения к этому делу всего общества, решительно *всего*; ибо школа есть колыбель будущего всеобщего спасения, а таковое может осущес-

ствиться только *всеобщим участием во всеобщем труде, и притом добровольном*. Эти два начала, всеобщность и добровольность, не-престанно привлекали к себе мысли и чувства Н. Ф-ча, и он глубоко верил в их конечное торжество, по крайней мере в среде истинно русской; этой надеждою, можно сказать, и жил. Вопреки теории преступной толпы, теории, получившей такую известность после более остроумных, чем осторожных работ Зигеле, Тарда<sup>31</sup> и др. писателей, наш мыслитель находил это учение неприменимым в его слишком смелых обобщениях к русскому народу, в истории которого рядом со случаями понижающего влияния толпы на нравственный уровень личности существует множество несравненно более крупных и убедительных примеров повышающего, облагораживающего влияния сообщества, и, если хотите, даже толпы, но такой, которая именно в силу этих своих способностей никак не может быть подведена под данное ей на Западе нелестное определение. И это положение применительно к русской жизни прошлой и отчасти настоящей настолько верно, что не будет парадоксом утверждать, что почти все лучшее в жизни нашего народа было плодом именно дружного, соединенного и объединенного действия, и что, несмотря на бесчисленные проявления раздора в нашей истории, идеалом оставалось все же братское согласие, которое духовными и светскими наставниками и руководителями народа возводилось в неизменный образец государственного порядка и частной нравственности, как это до очевидности ясно из летописей наших и всей учительной литературы, в которой нельзя указать ни единого примера оправдания индивидуализма и эгоистической политики, которых мы так много видим на Западе, особенно в века Возрождения, то есть именно в ту пору, когда складывались начала строя новой европейской культуры\*. Проявления объединяющего стремления в народной массе Н. Ф. усердно старался отыскивать и сопоставлять как из области прошлого, так и из современного народного быта, живо интересуясь поэтому вопросами об общине, о сельском «мире», об общих мирских работах, мирской благотворительности, помочах и толоках, мирских повинностях, о молитве, покаянии и поминовении «всем миром» и о разных других сходных чертах русского народного характера, далеко еще не вымерших. По той же причине поднял он заброшенный исследователями родной старины вопрос об обыденных храмах. В благочестивом обычае наших предков создавать единовременно храмы всеобщим, даровым и добровольным трудом, преимущественно в години великих общественных бедствий, он видел выс-

---

\* Беглый очерк проявлений этих сторон нашего народного характера я пытался дать в своих «Северно-русских думах и впечатлениях» (Русский вестник. 1899. № 10, 11 и 12).



шее, совершенное проявление духа истинной братской любви, выражающейся в смирении, покаянии, забвении корысти и распрей, в слиянии всех «в одно сердце и в одну душу», так что «хотя бы на один день воля Божия являлась исполненной на земле, как на небе, и имя Божие сливалось не устами только, но и делом священным, выполняемым в духе Бога Троиединого. Бога любви, мира и согласия». Николаю Федоровичу удалось не только привлечь многих к исследованию вопроса об обыденных храмах\*, к собиранию сведений о них (в ответ на воззвание, опубликованное в «Чтениях Императорского общества исторической и древностей российских»), и в отдельных оттисках, Москва 1893 г.<sup>32</sup>, на которое поступило несколько интересных ответов, между прочим, из глухих углов Севера); ему удалось даже возбудить вопрос о возобновлении этого благочестивого обычая старины: так, по поводу предстоявшего празднования 500-летия со дня кончины Преп. Сергия Радонежского, в «Московских ведомостях» (1892 г. № 254) появилась статья «Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», автор которой предлагал воссоздать во имя двух великих чтителей Троиединого Бога, Святителя Николая и Преподобного Сергия, малый деревянный храм Пресв. Троицы в возможно точном подобии Сергиева храма Св. Троицы, причем храм предлагалось создать ежедневно, добровольными жертвами денег, материала и разнородного труда<sup>33</sup>. Мысль эта, сочувственно поддержанная в статьях «Русского обозрения» (1892 г. август, с. 758) и «Московских ведомостей» (17 сент. 1892 г. № 258) и вызвавшая даже довольно крупное пожертвование (1000 рублей) на постройку такого храма, была отложена «за неполучением официального утверждения» (Московские ведомости. 23 сент. 1892 г. № 264).

Начало всеобщности и добровольности труда на общее дело направленного, воплощавшееся в истории возникновения обыденных храмов, Н. Ф. находил вполне применимым к вопросу о всеобщем обязательном образовании. Как в старину храмы, так в наше время школы должны бы являться на свет таким же дружным, согласным общим усилием, создаваться «всем миром», учеными и неграмотными, богатыми и убогими, объединенными в деле, равно необходимым для всех. В осуществимость такого труда Н. Ф. глубоко верил. Можно себе поэтому представить, какова была его радость, когда ему пришлось узнать о школе, которая и возникновением своим, и ростом была почти всецело обязана такому добровольному, бескорыстному общему труду. Этот скромный по своим

---

\* Относящиеся сюда труды С. А. Белокурова и других лиц сопоставлены мною, по указаниям Николая Федоровича, в моей статье «Обыденные храмы в древней Руси» (Русский вестник. 1900. Январь).

размерам, но величавый по нравственному значению пример был преподан в селе Мордовском Качиме, Городищенского уезда, Пензенской губернии, где крестьяне для основания школы пожертвовали бесплатно необходимый материал и свой труд по доставке его и постройке здания, в чем им помогали, насколько юных сил хватало, даже дети-ученики, тогда как воспитанники другой школы соседнего села Русского Качима приобрели вскладчину картину «Отрок Христос во храме» и поднесли ее новой школе в день ее освящения, причем следует заметить, что и вторая, сейчас упомянутая школа построилась также благодаря даровым «помочам» крестьян и также в сотрудничестве с детьми-учениками, тогда как вся классная мебель была сделана собственноручно священником-преподавателем («Пензенские епарх<иальные> ведомости», 1892 г. № 20, часть неофициальная, с. 854–860; 1893, № 14, с. 549–552. См. также отчет о состоянии церковно-приходских школ Пенз<енской> епархии 1891–92 гг. и отчет о деятельности Совета Иннокентиевского просветительного братства о состоянии церк<овно>-прих<одских> школ за 1892–98 гг.). В этих школах Н. Ф. нашел осуществление и другого своего воспитательного проекта, бескорыстный, высоко добросовестный преподавательский труд целой почтенной семьи: местного священника и его двух сыновей, из которых один, академик и магистр, как бы воплощая в себе взгляды Н. Ф-ча на просветительную роль истинного интеллигента, не погнушался вернуться в родное село, чтобы здесь, в деревенской глуши, отдаться всей душой скромному, но великому делу обучения народа, тогда как некоторые ученики-крестьяне окончившие курс в этой школе, становились сами преподавателями, помощниками учителей и, в случае нужды, их заместителями, опять точь-в-точь согласно с вышеизложенными воззрениями Н. Ф-ча на этот предмет. Неудивительно, что появление такой школы, осуществившей на себе также его мечты о внутренней дисциплине и ее влиянии даже на взрослых, на родителей (Отчет за 1891–92 г., с. 51–52, 41–43), трогало его до глубины души, и он всячески старался привлечь внимание других к тому, что сам называл «Качимским событием, новою эрою в истории просвещения»<sup>34</sup>.

Само собою понятно, что при взглядах на необходимость единения всего общества в деле народного образования Николаю Федоровичу должен был глубоко претить разлад между деятелями на этом поприще и их споры о том, какой тип школы, земский или церковно-приходской, следует предпочесть. Ни тот ни другой в их настоящем положении не удовлетворял его. Секуляризации школы он никак не мог сочувствовать уже по общему складу своих убеждений: для такой глубоко религиозной натуры секуляризация казалась не прогрессом, а падением, поворотом к понижен-

ным нравственным требованиям, к тому юридически-экономическому строю жизни, в несовершенстве которого он был так искренно убежден. Учебники «цивической морали», заменившие катехизис во французских школах, и американские, и немецкие «Общества этической культуры» давали ему обильный материал для доказательства бездушности и бессилия новой, будто бы общечеловеческой морали, перенесение которой из философских книг в школу и должно было, по его мнению, превратить и без того невысокий в его глазах гуманизм в совсем ребяческий гомункулизм.

<...> Но, со свойственной ему добросовестностью, не мог он сочувствовать и церковно-приходской школе в ее неестественном, обостренном отношении к земской; и она не удовлетворяла его, поскольку она является «противоположностью земским и светским школам и служит выражением несогласия между духовными и светскими». Предпочитать один из этих типов — значит становиться на сторону вражды, поощрять ее, но и оставлять этот дуализм — значит высказывать равнодушие к священному делу, к которому грешно быть апатичным. Исходом из затруднения представилась ему мысль о *храмах-школах*, или, еще точнее, о Свято-Троицких храмах-школах.

Человек, наиболее близкий к Николаю Федоровичу и знавший его в течение 38 лет, Николай Павлович Петерсон (ныне член окружного суда в Асхабаде) сообщает интересный факт, будто вошедший теперь во всеобщее употребление термин «церковь-школа» первоначально принадлежит Ник. Ф-чу, причем, однако, выражение это он всегда считал за плеоназм, находя, «что церковь сама по себе есть школа, и если он употреблял название “церковь-школа”, то потому лишь, что значение церкви как школы было совершенно забыто с тех пор, как религия из общего дела обратилась только в молитву». Он требовал тесного сочетания школы с храмом, но отнюдь не топографического только и технического: «после того как стали толковать о храмах-школах и, переставляя слова, а с ними и центр их смысла, о школах-храмах, он говорил, что храм-школа вовсе не совмещение только, не одна экономия места, а коренное изменение самого образования и жизни» (письмо Н. П. Петерсона ко мне от 30 января 1904 г.)<sup>35</sup>.

«Школы в собственном, то есть в нынешнем, смысле — это только притворы при храмах, его крылья, через которые вступают в самый храм, в святилище высшего научения. Но школы эти должны соединить в себе библиотеку, музей и естественно-историческую, наблюдательную, опытную и регулятивную станцию. Следовало бы сделать обязательным открытие библиотеки при каждой церкви, при каждой стал бы создаваться и музей».

Создание того и другого «было бы только исполнением церковью своего назначения, долга учительства, ибо на церкви лежит

долг истинного просвещения. Она должна дать истинную цель знанию, должна сделать, чтобы книга была произведением не одной интеллигенции, сословия, отделившегося от народа, и вместе с тем, чтобы книга не оставалась только книгою, то есть знанием, но стала бы и средством спасения от бедствий общих и ученым, и народу, то есть всем. Наука, оставляющая громадное большинство народа в совершенной тьме и даже не помышляющая о том, что она хоть когда-либо может сделаться достоянием всех, такая наука не есть “свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир”; таковым сделается она только через союз с церковью» (статья «Что такое карточка, приложенная к книге» в газете «Дон» 1896 г. № 119, ср.: «Воронежский Музей в 1998 г.» (sic!) — «Дон», 1898 г., № 64, где дано описание желательного, совершенного храма-школы с музеем, библиотекой, архивом и разными пособиями для обучения и изучения). Вот почему Н. Ф. не возлагал особенных надежд на новейшие проекты реформы средней школы: комиссии, недавно учрежденной для обсуждения этого вопроса, он ставил, между прочим, в крупный недостаток то, что она не включила в свой состав ни одного духовного лица, обличая в себе этим намерение обойти коренной вопрос о соединении церкви со школою и школы с церковью (статья «Всеобщее обязательное образование как вопрос международный») <sup>36</sup>.

Наоборот, сам он мечтал о повсеместном построении необходимых, по его мнению, Свято-Троицких храмов-школ, как живых и жизнь рождающих олицетворений стремления ко всеобщему миру и согласию. Эти храмы-школы к высоким нравственным качествам, присущим обыденным храмам, присоединили бы еще новое, умиротворяющее и объединяющее побуждение, которое религиозная душа нашего мыслителя усматривала в том, что он называл «Заветом Преподобного Сергия». Торжественное празднование 500-летнего юбилея кончины этого великого подвижника земли Русской дало Н. Ф.-чу повод с особою любовью погрузиться в исследование его воспитательного и просветительного влияния на государство Московское. В особенно высокую заслугу возводил Н. Ф. то, что именно Пр. Сергием к церковной жизни русской было выдвинуто вперед благоговейное почитание Пресв. Троицы как высшего образца совершеннейшего добровольного согласия, одинаково далекого и от розни, и от подчинения. В остроумных замечаниях доказывал Н. Ф. связь этого нового поворота религиозной мысли и чувства с начинавшейся в ту пору победоносною борьбою православия с магометанством, не признающим Троичного Бога и возводящим войну в добродетель, а также указывал на необходимость для одоления ислама прекращения удельной усобицы и объединения Руси под знаменем единодержавия, каковому, в лице Москвы, Пр. Сергей действительно оказал столь богатые след-

ствиями услуги («Воззвание к собиранию сведений о почитании Преп. Сергия и об обыденных храмах»<sup>37</sup> и др. статьи. Изложение вышесказанного в духе Н. Ф-ча можно найти в поучительной брошюре Г. П. Георгиевского «Завет Преп. Сергия», Москва, 1893). Вот почему в народном сознании память о Преп. Сергии стала неразрывна с культом Пресв. Троицы («идти к Троице-Сергию», — говорят наши богомольцы, сливая оба понятия в одно слово), а с другой стороны — память о великом святителе неотделима от понятия о самодержавии Москвы. Наконец, то обстоятельство, что это же народное сознание возвело Преп. Сергия в особого покровителя детского воспитания и обучения, свидетельствует, по мнению Н. Ф-ча, что повсеместное основание именно Свято-Троицких храмов, и притом добровольным, всеобщим трудом, было бы естественным воплощением действительно русского, истинно народного понимания мира и согласия: «Это усилило бы ревность друзей школы, увеличило бы и число их, а с другой стороны, уменьшило бы немаловажное количество врагов школы. Для полного же обезоружения противников необходимо придать делу этому высшую степень святости» (статья «По поводу Качимской школы»)<sup>38</sup>. Таковую с нравственной точки зрения Свято-Троицкие храмы-школы получают благодаря создающим их условиям: добровольности, бескорыстия и участию в них сынов всего народа, — что и делает их, с одной стороны, чуждыми бюрократического искуственного шаблона, а с другой — чуждыми сословной или корпоративной обособленности и партийной тенденциозности. Если для сторонников церкви такие школы будут глубоким выражением духа православия, то для не-церковников они останутся по крайней мере проявлением высокого стремления самого народа к просвещению, стремления самостоятельного, добровольного, против которого никакие противники церковности возражать не могут.

Мысли Н. Ф-ча о просветительном и воспитательном значении храма, о поучительном значении храмовой и внехрамовой росписи, богослужения, поминовения, церковного круга, пения и звона принадлежат к наиболее ценным в его произведениях; но изложение их нам приходится поневоле отложить до главы о религиозных убеждениях нашего мыслителя; здесь же достаточно будет заметить, что он особенно высоко ставил храмовое поучение. Во-первых, потому, что оно всестороннее, относящееся не к одному уму, но и к чувствам, возбуждающее не только мысль и память, но и воображение, и вызывающее разнообразнейшие эстетические впечатления: архитектурные — в здании храма, живописные — в его росписи, музыкальные — в пении и звоне, лирические — в молитвословиях и даже драматические, так как весь наш прославленный богослужебный круг полон глубокого, вдумчивого драматизма, так что и само поучение в нем получает характер не

сухой отвлеченной проповеди, а живого, образного воплощения в действии. Во-вторых, особенно ценно храмовое поучение потому, что оно, предпочтительно перед всяким другим, есть наставление людей к миру и единению и к общему делу на почве родственного чувства. Если всякая религия (как был убежден Н. Ф.) вызвана чувством скорби об утратах нам близких людей, невозможностью любящего сердца мириться с этими утратами, желанием вернуть умерших к жизни и надеждой на воскресение и бессмертие, то и в культе те же основные стремления проходят для вдумчивого слушателя и зрителя всюду: непрерывное, всестороннее поддержание памяти об усопших и укрепление надежды на воскресение, на победу жизни над смертью — вот основные психологические и нравственные обязанности храма, выполняя которые он становится неугасаемым алтарем родственной любви к отцам и братьям на земле и к общему Отцу Небесному. Вот почему «храм-школа есть восстановление родства, прекращение всех зол, движение к небу» (статья «Об истинно-национальной школе») <sup>39</sup>.

С этою основою храмового поучения должно быть согласовано и школьное во всех трех его главных отделах, то есть в *законоведении*, *отечествоведении* и *природоведении*.

Мы уже говорили о том, как должно быть поставлено первое, то есть преподавание Закона Божьего и человеческого, как юридическое и экономическое начало должно в нем уступить место нравственному и как вопрос о богатстве и бедности, приводящий ко всеобщей розни, должен замениться вопросом о жизни и смерти, решение коего приводит ко всеобщему миру.

Что касается *отечествоведения*, то оно, начинаясь в храме и связанной с ним школе и даже еще раньше на кладбище, месте упокоения отцов, имеет своей первоначальною и главною целью познание и памятование отцов и братьев в ближайшем смысле слова, то есть изучение прошлого местного, а в связи с прошлым и настоящего. Отечествоведение изучает, следовательно, сначала ближайшую, теснейшую родину, в которой живем мы и жили наши предки, а затем, в силу связи их и нашей с другими, подобными им и нам, жившими и живущими, оно изучает родину и в более широком смысле — как общее жилище целой великой семьи народной. Так обоснованные, История и География становятся в храмах-школах священными предметами преподавания: священной будет здесь история не одного только древнего, «избранного» народа, но и каждого, если только сыны его не будут забывать, что она есть повесть о жизни их отцов и дедов, так же точно, как и Святою Землею будет не одна Палестина, но и вся земля, как принявшая в себя священный прах отцов, так что и все землеописание получит значение священное же, объединяющее и умиротворяющее, в противоположность принятому так называемому

политическому, разъединяющему и наводящему на зависть, злопамятство, споры и ссоры, «на брань народов», из-за насильственного дележа того, что должно по справедливости быть мирным общим достоянием единой всемирной семьи (статья «География и История в школе-храме как предмет преподавания, которому дано священное значение»). Такая постановка обоих предметов (основных, а не второстепенных, как значится в наших школьных программах) требует, во-первых, несравненно более тесного их объединения, чем это до сих пор практикуется, а во-вторых, и совершенно иного направления в изложении, совсем иного освещения, чем установившееся. В особенности велики недостатки наших учебников истории, которая в этом смысле остается еще не написанной (статья «По поводу проекта преподавания истории, составленного Комиссией для преобразования средней школы»), вследствие чего Н. Ф. пробовал приохотить несколько лиц к восполнению этого крупного пробела в нашей педагогической литературе и составил наброски плана для такого труда.

Но, говоря об отечествоведении, он не мог ограничить его пределами национального родиноведения: для человечества, понимаемого как одна семья, отечеством может быть только вся земля, так что и история частная, местная сливается со всеобщей. Это положение переносит нас к существенно важному вопросу о *национальном характере школы*. Н. Ф. был искренним, горячим патриотом, преисполненным не только любовью к родине, но и убежденным в ее нравственном превосходстве (несмотря на многие недостатки) перед другими нациями и в величавом, первенствующем ее призывании в осуществлении общечеловеческого дела. И, однако, его любовь к родине была далека от того узкого и ограниченного патриотизма, ради которого в наши дни иногда подвергается сомнению и осуждению всякий патриотизм вообще. Человек, не признававший отвлеченный гуманизм за достоинство и отрицавший его жизнеспособность, как это мы видели у Н. Ф-ча должен был придавать существенное значение специфическим национальным особенностям, этнографическим расовым чертам, историческому складу народного характера и быта — словом, всему тому, что делает народ своеобразной оригинальной личностью. Но именно потому, что эти самобытные черты, разумеется, поскольку они не противоречат высшим общим требованиям нравственности, были ценны ему во всех народах, он не мог быть сторонником уничтожения их одним каким-либо народом ради своей исключительной пользы; иными словами: его патриотизм и национализм приводили не к поглощению одной нацией других, а к их братскому, родственному сосуществованию. Патриотизм и национализм носили у него, следовательно, характер не ограничивающий, а расширяющий, не уничтожавший отдельные народные семьи, а примиряв-



ший их, при сохранении их особенностей, и объединявший их в одну общую семью на основе братского соборного начала под общей защитой от раздоров внутренних и от врагов внешних (общих врагов, стихийных сил природы) Самодержцем, стоящим «в общего праотца место».

<...> Положительное зло видел Н. Ф. в двоеверии, порождаемом в нашем обществе так называемой *классической школой*. Высоко ценя и любя классическую древность в историческом смысле, он никак не мог признать классицизм за здоровую основу школьного воспитания и образования. Если, как на это жалуется большинство, классицизму не удастся глубоко проникнуть в понимание учащихся и повлиять на их чувства и склад характера, он должен быть признан по меньшей мере бесполезным, и тогда нелепо полагать его с таким трудом и с такой тратой времени в основу школьного развития. Но еще худшим представляется дело там, где классицизму удастся действительно овладеть убеждениями и чувствами изучающих его: в таком случае возникает особый класс людей, который хотя и сохраняет, по-видимому, один язык и одну веру с народом, но в сущности имеет свой особый язык и свою отдельную веру. Что бы ни говорили в похвалу античного мировоззрения, оно остается *язычеством*, узаконением рокового, неизменного хода стихийной природы, подменой личного Бога безличной слепой силой; оно остается безнадежным приурочением человека к существующему доселе положению его среди природы, то есть признанием рабства разумного существа перед неразумной космической силой; далее — это узаконение минутного блаженства физического бытия, приводящего к смерти, оправдание жизни для мига настоящего при забвении прошлого, то есть отречение от долга к давшим нам жизнь и от думы о будущем, о тех, кому мы даем жизнь; наконец, это отказ от общего дела, которое восстановило бы прошлое и дало бы смысл и цель настоящему и будущему (статья «X. Y. Z. — три неизвестных, поставленных себе Комиссией реформы средней школы»). Натуралистически-сенсуалистический и эпикурейски-эгоистический идеал античного мировоззрения и античной этики, если он только может быть искренно воспринят и жизненно осуществлен в наши дни, оказывается в глубоком противоречии с коренными нашими народными, русскими, церковными, православными основами жизни; он создает внутренний разлад между интеллигенцией и народом, делает их неспособными понимать друг друга, а первых превращает в «знатных иностранцев», хотя и ученых, но чужих своей родине и потому совершенно неспособных учить и воспитывать неученых, народ, живущий совсем иными убеждениями и чувствами, чем они.

А между тем серьезное занятие лингвистикой должно было бы приводить к результатам совершенно противоположным, вслед-

ствие чего филология и была так дорога Николаю Федоровичу. Он не был специалистом в области языковедения, но все знакомые с его речью и с ее письменным изложением могут подтвердить, что он обладал выдающейся способностью понимания языка. Он не был стилистом, и даже отличался как писатель слишком сложным слогом, по первому впечатлению несколько утомительным, а подчас и как будто темным; но происходило это не от пренебрежения к форме и не от неумения ценить ее: наоборот, там, где красота выражения соединялась с богатством содержания, она действовала на него чарующим образом; стилистами такого рода он был способен долго и горячо восхищаться, и мне не раз приходилось быть очевидцем как у этого вовсе не сентиментального человека законченное выражение даже отдельной мысли вызывало слезу умиления. Только к бессодержательной форме, только к пустому созвучию оставался равнодушным этот строгий ум, не допускавший баловства праздным наслаждением нигде и ни в чем, а следовательно, и в слове, которому он придавал слишком важное, прямо священное значение. Именно в силу этой крайней своей требовательности точного соответствия слова содержанию, именно в силу неумолимой строгости своего мышления, не поддававшегося ни на какие эстетические соблазны там, где ради них приходилось бы пожертвовать хотя бы малейшею частицею содержания или сделать изложение менее точным, он и впадал в упомянутые выше, не скажу недостатки, а неудобства и трудности выражения своих собственных мыслей.

Но неизмеримо более внешности речи занимало его самое содержание языка, его идейное и нравственное богатство, короче — душа его. В понимании ее-то и проявлялась наблюдательность, вдумчивость и меткость взгляда нашего мыслителя в блестящей, иногда прямо изумительной степени. Он обладал способностью расследовать, а в темных случаях талантливо разгадывать истинный, первоначальный смысл, значение и назначение слов, раскрывать их психологический источник, указывать их дальнейшую историческую судьбу в связи с изменениями жизни и мировоззрения народного, анализировать зарождение, рост, развитие или упадок и искажение понятия, представления, либо чувства в слове, с глубокомыслием и остроумием, превращавшими его характеристику и разбор слова в истинно философское рассуждение, поневоле заставлявшее в эти минуты разделить мнение тех филологов, которые называют язык «отцом мысли».

До крайности добросовестный сам к слову, он требовал такой же добросовестности и от других. Враг беглого поверхностного чтения, он возмущался легкомыслием множества современных читателей и серьезно уверял, что «большинство разучилось читать», а вместе с тем в значительной степени и пристально думать.

Серьезную книгу все более заменяют облегченная популярная брошюра или услужливая публичная лекция, а еще далее — легковесная журнальная статья и совсем уже не головоломная и долго не задерживающая газетная статейка. Это упрощение, столь необходимое веку всевозможной суеты, шло, по его мнению, параллельно упрощению, но и обеднению видимого выражения слов, письмен, обсуждению свойств которых он также посвятил немало плодотворных размышлений. Необыкновенно высоко ставил он письмо иероглифическое, символическое и образное, египетское и в особенности китайское, которым не устал восхищаться за его способность краткими образными чертами выражать не только отдельные понятия, но целые сочетания их, слагающиеся в характеристику существенного, конденсированного содержания целых мыслей, и притом важных, глубоко содержательных, поучительных, благодаря чему обучение чтению и письму превращалось в школу мышления, а иногда и нравственного наставления. За этими удивительными знаками идут пониженные, но все еще высокие по части тщательности требования письмен восточных, письмо еврейское, греческое, славянское, с его понижающимися степенями: уставом и полууставом; наконец — гражданская скоропись и завершение всего — совершенно искусственная, летучая, дышащая одними намеками, одними мимолетными бликами движущейся речи стенография! Полный цикл развития от медленной сосредоточенной думы над тайнами слова до чисто внешней, лихорадочно-торопливой передачи его в век, глумящийся над изучением древних языков, готовый со своими упрощениями орфографии стереть последнюю память о генезисе естественного языка для того, чтобы на место его поставить свой утилитарно-пошлый, бессмысленный *воляпюк!*..

А между тем язык для нашего мыслителя был прежде всего ценен как священное откровение прошлого в жизни человечества, разоблачение дум, чувств и дел отцов; он дорог ему был как средство восстановить генеалогию способностей человеческой души, их генезис, их историю. Языковедение по отношению к отечествоведению получает значение такое же, какое имеет геология для землеведения, палеонтология для биологии. Лингвистика, разрабатываемая по сравнительному, этнографически-историческому методу, получает значение, раскрывающее тайны отдаленнейшего прошлого, недоступного для истории и археологии; это прошлое, казавшееся безнадежно омертвевшим, она возвращает к жизни, воскрешает. И тогда как одностороннее пристрастие к классической древности противопоставляет прошлое настоящему и создает разлад между «образованными» (классиками) и народом, сравнительное языковедение, наоборот, объединяет ученых и неученых и даже все народы, раскрывая первоначальное единство и

языка, и основ жизни всех племен в лице их общих предков (статья «О школах-музеях»). Школа, проникнутая таким объединяющим и примиряющим духом, будет пригодною для всех народов, не переставая быть русскою, потому что, как раньше было указано, объединение всех народов в знании и есть задача самодержавия, точно так же, как от русского самодержца исходит и призыв ко всенародной конференции мира, которая, по мнению нашего мыслителя, может надеяться на успех только в том случае, если бы на ней был бы принят проект соединения всеобщего обязательного образования со всеобщей воинской повинностью.

Здесь мы касаемся одного из оригинальнейших убеждений Николая Федоровича: *вопроса о превращении военной силы в мирную, познавательную, испытательную и регулятивную*, вопроса, который по своей неразрывной связи с центральными мыслями его учения может быть изложен обстоятельно только в следующей главе; здесь же мы принуждены ограничиться одними лишь краткими намеками на него.

При всей своей любви к миру и надежде на возможность торжества его над враждою трезвый ум Николая Федоровича не обольщал себя уверенностью в успехе простого дипломатического приглашения к разоружению: оружие, брошенное одними, говорил он, будет, конечно, тотчас же подобрано другими и обращено снова на разрушительные цели. Притом же в самом организме целого века заложена потребность борьбы, боевого применения известного избытка сил, и сами по себе эти порывы преизобилующей энергии не могут считаться предосудительными; уничтожить их было бы и невозможно, и вредно: это значило бы только расслаблять здоровую мощь организма. Нужно, следовательно, не упразднить воинственный элемент, нужно дать ему вместо разрушительного благотворное применение: мы должны направлять его не на себе подобных, а на действительного общего врага, на стихийные, слепые силы природы, несущие всем часто неурожай, еще чаще болезни и всегда — смерть. Войско и оружие из орудий истребления должны стать орудиями всеобщего спасения, превратиться в могучую естественно-испытательную силу, занятую не только исследованием природы, но и опытами воздействия на нее, борьбы с ней и одоления ее посредством целесообразной регуляции ее сил, дабы превратить их из смертоносных в живородящие, из умерщвляющих в оживляющие. И так как дело это есть долг безусловно всех людей, то и воинская повинность, понимаемая в этом смысле, должна оставаться безусловно всеобщей и обязательною для всех; но в силу нового смысла, ею таким образом получаемого, она превращается в самый могущественный, всенародный педагогический прием, в средство и нравственного объединения в деле, составляющем общий долг, и всеобщего образования; она становится в не-

разрывную связь с распространением на всех не только первоначального обучения, но и посильного участия в применении познаний к делу (статья «Разоружение» в «Новом времени» 1898 г., № 8129 и другие).

Отсюда ясно, какое существенное значение получает в педагогических проектах Николая Федоровича третья отрасль знания — *природоведение*. Ему должно быть отведено широкое место во всякой школе — от основной, первоначальной, прежде всего сельской, и до высшей. Ведь именно деревня, село наиболее близки к природе по роду занятий, наиболее тесно, прямо непосредственно связаны с нею насущными условиями своего существования; ведь именно оскудение природы причиняет оскудение села и оставление его, бегство в город и гибельное превращение крестьянина в горожанина, земледельца в фабричного или торгаша и естественного здорового образа жизни в искусственный, фальшивый. В возврате к селу — одно из первых условий всеобщего спасения; но успешный возврат этот обусловлен изменением отношений селянина к природе: из ее раба неключимого, покорного и бессильного, или из губительного для нее, а в конце концов и для себя, эксплуататора он должен стать ее сознательным и мудрым хозяином, руководящим ее к общему благу. Но эта высшая регулятивная способность предполагает предварительное изучение и познание природы, и не понаслышке только, не по учебнику лишь, а лицом к лицу, непосредственно, в самостоятельном наблюдении и опыте, что и должно совершаться, во-первых, при каждой школе-храме, а во-вторых, и при отбытии воинской повинности в лагере, который сам не что иное, как своего рода школа в обширных размерах. В этом смысле к школе-музею (= школе национальной, народной, царской), к школе-храму (= школе православной) прибавляется, следовательно, еще третий вариант: школа-лагерь (= школа активного знания и умиротворения), обладающая наиболее широкими и могучими способами наблюдения над естественными явлениями и средствами производства опытов над ними не только для познания сил природы, но и для воздействия на них.

Такая школа, обеспечивая селу урожай и ограждая его от болезней и смерти, была бы *по преимуществу сельскою*, то есть *народною*, но вместе о том, по всеобщему значению дела, которым она была бы занята, она была бы и *всесословною* и даже *всенародною*, *всечеловеческою*, а так как цель ее касалась бы одинаково интересов *бедных и богатых, ученых и неученых, верующих и неверующих*, то в ней нашли бы себе примирение свое противоположности и весь разлад, которые иначе оказываются неизбежными между этими разрядами людей. Мало того! Такая школа была бы и *национальною*, так как она стояла бы на почве местных отечественных наблюдений, и *всемирною*, так как приводила бы всех

к делу общечеловеческому. Такое же объединяющее значение получила бы школа и в *нравственном отношении*, так как целью ее стало бы не пассивное уже, а активное знание, которое дало бы возможность исполнить высший нравственный долг, сыновний и братский, *осуществить всеобщее спасение*. Выяснение этого долга и в связи с ним более полное определение высших задач воспитания и познания и составляет центральную часть учения нашего мыслителя (статьи: «Национальная школа», «Национальная школа 100 лет назад и вперед», «Три школы, или три объединения», «Конференция мира и проекты всеобщего образования», «К столетию основания Министерства народного просвещения», «О школе-лагере», «О русской школе как всеобщей, как школе знания, неотделимого от дела» и другие)<sup>40</sup>.

#### IV. МЫСЛИТЕЛЬ

Вся философия несостоятельна, если она есть мысль без дела.

Отвлеченное ложной философии истинная философия обращает в видимое, осязательное; такое превращение мыслимого в действительное есть дело всех людей, а не одного ученого сословия; это дело реальное, нравственное и религиозное.

##### 1

«Мы стали философствовать от излишнего самомнения; теперь же мы должны философствовать ради нашего спасения». Этими суровыми словами глубокомысленного выразителя философии чувства и веры, Ф. Г. Якоби<sup>41</sup>, определяется в общих чертах отношение Николая Федоровича к философии. Названия философа и мыслителя неприменимы к нему совсем не в том смысле, какой обычно им приписывается. Он вправе был бы считать себя жестоко обиженным, если бы, называя его философом, мы разумели только *любителя* истины, человека, который ищет ее только из жажды знания, ради одной любознательности. Столь же решительно отрекся бы он и от обманчиво-почтенного названия мыслителя, если бы этим выражением мы хотели обозначить того, кто стремится и надеется овладеть истиной путем одного отвлеченного, «чистого» мышления. Мыслить и только мыслить, ответил бы он нам, вовсе не достоинство и не заслуга. Всякая любовь мертва без дела; *любовь* даже *к истине*, ограничивающаяся одним исканием и созерцанием ее, не переходящая своевременно в дело, есть безделье или же безделица, несмотря на кажущееся благородство и величие. Любовь же *к мудрости*, не проявляющаяся в деле,

не воплощенная в жизни, уже вконец несостоятельна: ибо мудрость есть сочетание истины с благом, истина, переходящая в благо, изменение существующего в долженствующее быть — следовательно, активное усвоение истины, обладание ею, а для этого мало стремления даже к возвышенному, мало одного отвлеченного познания даже благороднейшего, мало, наконец, даже обладания единичного или разрозненного, идущего вразброд или вразрез с другими. Знать истину и хранить ее лишь про себя, быть мудрым, но только для себя — разве это не было бы преступно, даже если бы знание вразброд и было достижимо, даже если бы благо порознь или вразлад и было возможно?..

Но истина и мудрость нечто цельное и единое; оттого и познаны они могут быть только целостно, в их непосредственной, жизненной, всесторонней полноте, а не в том искаженном и бледном подобии, которое создается отдельным умом в призрачном мире субъективных отвлеченных представлений. Философия ученой прихоти, философия надменного самомнения вольна мечтать о единичном познании истины, о монопольном обладании мудростью: ее удел — заблуждение или в лучшем случае — жалкие обрывки знания, бесплодные порывы ко всеведению, бессильные потуги к всемогуществу; ее исход — разлад мысли с делом, знания с жизнью.

Наоборот, философия, вызванная необходимостью, нуждою жизни, существует лишь ради торжества мудрости и блага, *ради всеобщего спасения*. Это не отрицательная философия чистого мышления, довольствующаяся ученым созерцанием истины; это и не пассивная философия чувства, тонущая в области неустойчивых порывов и неопределенных стремлений. Это строго *реальная, проективная и активная философия дела всеобщего спасения* через всеобщее знание, разумно и нравственно и притом добровольно к общей спасительной цели направляемое. Определить эту цель, обосновать ее разумно и нравственно, привлечь к ее осуществлению все силы мысли, чувства, воображения, воли, могущество знания, творческое вдохновение искусства, ресурсы техники, святыню нравственности; разобраться в сокровищнице познанного и сделанного, указать ее пробелы, пополнять их развитием не всех сил и способностей, как внушает языческий гуманизм, а всех благотворных сил и полезных способностей, не для того чтобы по-фаустовски переходить от желания к наслаждению, и от обладания к новому пожеланию, а для всестороннего движения к определенной всеобъемлющей цели; создать проект осуществления последней и стать во главе его сознательного, добровольного и единого выполнения сынами человеческими — вот задача философии или, вернее, мудрости, достойной своего названия и призвания.

Так понимал ее задачи удивительный человек, отдавший ей в этом лишь смысле всю душу свою, все силы и дарования, волю и



труд долгой жизни, целостно и нераздельно, от ранней юности до последнего вздоха на смертном одре, когда в борьбе с тяжелым недугом, едва дыша от страданий, он словно воскресал в беседах о дорогих ему истинах, а мы, стоявшие вокруг, дивились энергии духа, верного до конца своему великому призванию. В век колебаний, увлечений и сомнений, противоречий и внутреннего разлада не было человека более искренно и глубоко искавшего «единое на потребу», к которому приложится все остальное. И он был убежден, что обрел *то* единое, обрел не в мысли и слове только, но в силе, не в одном философском знании, но и в жизни. Он был убежден, что торжество Царства Божия придет не на небе только, но и на земле, если сыны человеческие возлюбят его всем разумом, всем своим сердцем, всею волею и всем делом своим. Этой вере, этой надежде, этому делу он отдал свою любовь и жизнь, ставшую безраздельным воплощением любви. Внутренняя жизнь и внешнее поведение были подчинены одному верховному убеждению, мыслитель стал неотделимым от человека, учение — от жизни. И эту, в нем самом воплощенную реальность и цельность мудрости он возводил в основной признак мудрости вообще, то есть философии такой, какую она должна быть.

Знавшие хорошо Н. Ф. Федорова найдут в сейчас сказанном не преувеличение, а выражение главного его достоинства, то, чем он возвышался над большинством людей, словно величая горная вершина над низменностью. Но величие было соразмерна скромность. Превосходя столько столь многим, он ничего так не боялся, как превознесения самого себя, выделения; умственный и нравственный аристократизм были ему противны; преклонение пред избранными, великими и славными казалось ему уже пренебрежением к остальным, а в гордой модной «сверхчеловечности» он видел жестокое издевательство над человечеством, гекатомбу немощных, обиженных природою либо людьми, или же недоразвившихся, несовершеннолетних, в честь немногих сильных, даровитых, властолюбивых и безжалостных к обделенным братьям. Избегая в чем бы то ни было самовозвышения как начала обособления и разлада, он даже предпочитал прятаться от известности, скрывал свои достоинства, высказывал свои мысли всегда анонимно и охотно уступал другим право на них.

Строгое и последовательное отношение Николая Федоровича к задачам философии естественно вызывает вопрос: в какой степени оно было результатом самовоспитания и насколько оно являлось следствием постороннего влияния? Из наших расспросов по этому поводу выясняется, что второму фактору следует приписывать только второстепенное, дополнительное значение, на первом же месте надо поставить влияние непосредственных впечатлений, жизненного опыта, самостоятельной думы и упорной, многолет-

ней работы над самим собой. Учение, предназначавшееся не для одних ученых, а для всех — мудрость, имевшая целью всеобщее спасение, вышла не из малодоступного источника специального знания, а из широкого потока требований народной жизни, из наблюдений над нуждами большинства людей, из сострадания к общим бедствиям. Призыву к делу всеобщего спасения надлежало прозвучать не из уединения философской думы, а из среды общего горя, общих страданий, из ощущения всем грозящей гибели.

Как жаль, что биография великого человеколюбца еще не написана! Она раскрыла бы нам в этой самоотверженной душе постепенный рост того убеждения, которое стало для нее путеводною звездой среди туманов ученых сомнений и блуждающих огней светской суеты. Но и того, что мы знаем о его жизни, достаточно для уверенности в том, что уже в ранних впечатлениях ребенка надо искать первого порыва к задаче, ставшей святынею для юноши, для зрелого мужа и старца. На листке, затерянном среди его рукописей и озаглавленном «Необходимое дополнение», мы встречаем слова, которые, хотя и не имеют прямого указания на то, что они относятся к нему, однако совпадают как раз (местами даже буквально) с тем, что нам, и не нам одним, довелось еще раньше не раз слышать от него в устной беседе. Вот эти знаменательные слова: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое меня привело в страшное недоумение: “на войне люди стреляют *друг в друга!*” Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, чужие, а о том, что сами родные — не родные, а чужие»<sup>42</sup>.

<...>

Ответом на три трагичных впечатления детства был призыв к обеспечению всем пропитания, здоровья и знания, к прекращению не только вражды международной, войны, но и всякой вражды, явной и скрытой, намеренной и невольной, и, наконец, призыв к людям, ставшим чужими, вернуться к родству, ко всеобщему братству через всеобщее сыновство, через «возвращение отцам сердец сынов» для спасения тех и других, для всеобщего спасения.

Высшее образование (в одесском Ришельевском лицее), разнообразное чтение (отметим, между прочим, влияние Герцена) и самостоятельные научные занятия только помогли мыслителю уяснить основные свои положения и пополнить их развитие, притом чаще путем противопоставления, путем отрицательным скорее, нежели положительным. Н. Ф. много занимался философией, основательно был знаком с главными трудами по ней, но никогда не делал ее конечным предметом своих изысканий. Отдаваться ей всецело мешало ему, конечно, не опасение, что «ум вскружится»,

а убеждение в малой пользе, чтобы не сказать совершенной бесплодности тех путей, которыми до сих пор шла философия.

Оба направления западной философии — отвлеченное, рационалистическое, и реальное, эмпирическое — оказывались несостоятельными вследствие тех ограничений, на которые они сами себя обрекали: «умозрительное, рационалистическое ограничивалось слишком тесным кругом общих логических понятий, не включая в себя задач проективных; а опытное, эмпирическое, ограничивалось разрозненными частными данными феноменальной действительности вместо постоянного и повсеместного наблюдения и всеобщего опыта над этой действительностью для воздействия на нее как на целое» (статья о философии В. С. Соловьева). И не только ограничены были оба направления, они остались и бесплодными. Многоветвистое древо философии сплелось в почти непроницаемую сеть ученых рассуждений; но расцвет его оказался пустоцветом, плодов познания добра и зла оно не возростило, не стало деревом жизни, потому что не сама жизнь стала ее целью, ее святынею, а только знание, и притом знание, не идущее дальше пассивного уразумения данной действительности, не переходящее в воздействие на нее для пересоздания существующего в должествующее быть.

Философия ограничилась ролью истолковательницы действительности. Если же она подчас и приписывала себе способность творческого преобразования ее, то это было только грезою самообольщения: то было преобразование существующего в кажущееся, превращение действия, вещи или существа в субъективное отвлеченное понятие мыслителя или в эстетическую мечту поэта-художника, преобразование в мысли, в слове, в образе, — *не в деле*, и потому *не на самом деле*. «Мир как представление» мог тешить своих творцов воображаемым, идеальным совершенством, но мир реальной действительности оставался неприкосновенным вокруг них во всей своей неприглядной наготе и во всеоружии своей грубой силы. Увлекалась ли философия орлиным полетом в холодные, заоблачные высоты идеализма, или предпочитала дремать на пригреве в жирной болотной тине материализма, — она все равно оставалась рабынею природы, а не пересоздательницею существующего, данного, не воссоздательницею существовавшего, утраченного. Всегда поклоняясь разуму, а иногда рассуждая и о воле как о действительной силе, она оставалась в неволе у неразумной стихийной силы, освобождаясь от нее только в призрачном мире отвлеченного мышления, в субъективном идеалистическом отрицании объективной реальности того, что она силилась познать, но против чего была бессильна реагировать. Отказавшись от проективного и активного начала, обрекши себя на одно созерцательное знание, она лишилась и наиболее убедительного из доказательств — фактического, доказательства самим делом, живым осязательным

впечатлением того, что не только устанавливается в познании (констатировании), но и постановляется в проекте. Не находя соединения отвлеченного мышления с реальной действительностью, не видя примирения теоретического разума с практическим, философия должна была прийти и пришла к сомнению в абсолютности и самой истины; бессильная установить долженствующее быть благо, она не смогла истолковать и сущего, не достигла истины, закончила круг своего развития вопросом вместо ответа, отчаянием вместо упования, самоубийством. Вся древняя философия была блужданием и пришла к полному отрицанию истины, когда Пилат, задав (перед Живым ее Воплощением) вопрос о ней, не стал и дожидаться ответа, так как был твердо убежден, что никакой (определенной, неоспоримой) истины нет. «Новая европейская философия повторила блуждания древней и пришла к тому же отрицанию и по той же причине: потому что предмет знания теоретического разума, предмет знания ученого сословия не стал предметом дела *всех*» (статья «Что значит стать тем, кто ты есть?»).

«Несостоятельность западной философии не доказывает ли несостоятельности философии вообще, не указывает ли на то, что всякая философия есть принадлежность возраста несовершеннолетия?» («О философии Соловьева»). Бесспорно так, если философия есть мысль без дела (статья «В чем свобода?»). Не думая утверждать, чтобы такое противоестественное отделение мыслительной энергии от волевой было неизбежно, мы должны, однако, признать, что отпадение мысли от дела было первородным грехом философии, ожидающим и до наших дней искупления. Конечно, большинство самих философов этого греха за собой не признают и далеки от покаяния; но ведь гордость ума и самонадеянность были искони свойственны философии, в отличие от долговременной скромности точных наук и от всегдашнего смиренномудрия истинной веры. Какими — какими только правами и преимуществами, какими только вольностями не наделяли себя аристократы мысли, кокетливо называвшие себя только любителями мудрости, но претендовавшие быть ее полномочными диктаторами! Но именно поэтому-то они, сверх ожидания, и остались только любителями, дилетантами, так как познание, замкнутое в тесном кругу ученого сословия, познание *не всеми и для всех* поэтому самому неизбежно сводится на познание лишь *кое-кем*, а таковое, по неполноте своих сил и средств, может и дать лишь *кое-что*, клочки, обрывки, проблески знания, а не полноту ведения, доступного совокупному познающему человечеству. Расширяя воскрилия на многдумных челах своих и величаво драпируясь в тогу мудрецов, законодатели мысли остались все-таки «слепыми вождями слепых»; они обещали познание абсолютного, а пришли к знанию субъективному, даже к меньшему, к знанию непостоянному и у отдельной личности,

к знанию феноменальному, к знанию едва уловимых, скользящих мимо, изменчивых призраков изменчивого восприятия непрестанно меняющейся личности!! Те же, кого это не удовлетворяло, находили абсолютное и незыблемое в каком-то идеальном мире, которого они не могли органически соединить с реальным.

Философы далее обещали утвердить все нравственные и религиозные начала на непоколебимой твердыне разума, и сами же взорвали эту твердыню, не оставив, по выражению Якоби, даже и моста, по которому от пропасти сомнений чистого разума можно было бы перебраться в мир разума практического, где положительные нравственные начала будто бы воскресают, но уже не в прежних рационалистических формах, а принимаются на веру, по предписаниям категорического императива, этого метафизического короля Божиею милостию, не допускающего апелляции к верховному трибуналу чистого разума.

Философы обещали, наконец, человечеству свободу, высшую и полную; но и здесь еще раз — какое разочарование, какой самообман! Как раз с этой стороны особенно ярко проявилась несостоятельность философии, превратившейся в привилегию ученого сословия, разобщенного с народным множеством. Никто больше так называемых философов XVIII века не трубил об освободительном призвании и освобождающей силе философии, и никто не представил столь наглядного самообличения бессилия, как эти «воспитатели человеческого рода», гонявшиеся за второстепенными и третьестепенными причинами общественного зла в полном забвении причин главных, коренных. Предтечи революционной формулы свободы не поняли, что свобода без дальнейшего пояснения есть способность направляться к заблуждению и злу настолько же, как к истине и благу. Но если они определяли свободу в смысле известной совокупности гражданских прав, они оставались детски наивными: они не понимали, что «свобода без власти над природою — то же, что освобождение крепостных крестьян без земли»<sup>43</sup>... Их философия — типичная мысль горожан, которые верят в свой призрак свободы, спорят и ссорятся из-за мелочей гражданских и политических прав, совсем не замечая колоссального гнета, тяготеющего и над отдельной личностью, и над всем общежитием, — гнета природы, в произволе которой, несмотря на всю предполагаемую зрелость цивилизации и воображаемую высоту культуры, все еще остается судьба основных условий человеческого существования и сосуществования: пропитание, здоровье, способности тела и духа, наконец, сама жизнь. Крестьяне, более разумные, чем горожане, не понимают свободы без земли, да и обладая землей, еще не считают себя свободными, признавая свои насущные интересы зависящими от власти земли, от той «былинки зелененькой», с которою под зноем или дождем колеблется по ветру жизнь миллионов людей.

Горожане же не понимают, что без власти над слепую силою природы, от которой судьба наша зависит, нельзя назвать себя просвещенными и уже совершенно нелепо называть себя свободными. Раб неразумной силы величает себя свободным. Наивно! Проповедовать таким рабам свободу от разумных существ, обрекать людей на терпимость розни между ними, а следовательно, на закрепление их общего бессилия и безволия, — вот в чем, согласно заветам «тупого XVIII века», заключается совершеннолетие для нашего времени и цель жизни! («В чем свобода?»). И в этом губительном заблуждении в значительной степени греховна и ответственна философия в своем в самом корне ошибочном взгляде на смысл жизни и на цель и назначение мудрости.

Если бы философия прониклась убеждением, что знание, как бы ценно оно ни было, само по себе не может быть для человечества конечною целью; что оно только средство для достижения величайшей цели; что этою целью может быть только дело всеобщее, все себе подчиняющее, и что таким делом, в котором все ученые и неученые, богатые и бедные, сильные и слабые должны и могут стать солидарными сотрудниками, является только дело всеобщего спасения: тогда философия вместо произвольно и непроизводительно поставленных ей себе вопросов задалась бы вопросом естественным, существенным, единственным, всеобъемлющим *вопросом о неродственных отношениях людей друг к другу*.

Между тем именно этим вопросом философия или вовсе не занималась, или же решала его то поверхностно, то совсем превратно. Извинением ей может до известной степени, однако, служить воздействие на нее в данном случае настроения общества в отношениях его к этому вопросу. «Философия как сознание, как разум общества подзаконного, юридического, карательною силою закона держащегося», признает лишь отчасти, и притом только в силу собственной непоследовательности в рассуждении, существование родства на будто бы низшей, первобытной стадии развития общества; на ступенях же якобы более совершенных общественное современное сознание простым, естественным родственным отношениям предпочитает более сложные, искусственно создаваемые, экономические, юридические, гражданские, государственные, политические, международные. <...> «Еще удивительнее то, что философия считает принудительную регламентацию необходимую для существ чувствующих и разумных, тогда как для слепой силы природы она не видит нужды в разумной регуляции, то есть даже не признает факта неродственного отношения к нам природы, не считает за аномалию господство силы слепой и бесчувственной над чувствующею и разумною», не замечая, что именно *в этой-то власти: бессознательного над сознательным, невольного над одаренным волей, не знающего нравственности над нравственным и*



закключается действительная и глубочайшая причина и основной источник всей мировой скорби и всей человеческой розни. Это и есть тот естественный (хотя и не нормальный, не подобающий человеку и миру) пауперизм, то природное бесправие, которое идет далеко впереди экономической бедности и гражданского и политического неравноправия. Всеобщая, всемирная необеспеченность хлеба насущного, здоровья, телесных и духовных сил и дарований, наконец, самой жизни, — вот что в своих полетах “на небеса горе” и в своих кропотливых поисках “на земле низу” просматривает философия, богиня избранных умов, не познавшая своего истинного призвания стать труженицею в деле всеобщего спасения.

«Несмотря на свое отрицательное, не вполне и неотчетливо сознаваемое отношение к родству и неродственности, философия есть, однако, не что иное, как наука о родстве и неродственности, изложенная в недоступной большинству, то есть неродственной форме, отвлеченной, умозрительной, лишенной чувства, в форме “чистого” мышления, а не в проекте практического действия. Философия есть наука всеобщая, она хочет обнять все видение; но, и обнимая все, она не содержит в себе, однако, ничего такого, что могло бы выйти из пределов понятия о родстве и его противоположности. Родство и неродственность — самые полные, самые конкретные понятия; от них можно лишь отвлекать, обезличивать, можно, так сказать, обращать их в призраки, в тени, в идеи; пополнять же их невозможно. В родстве — полнота жизни, чувства, разума, действия, примирение религии с наукою, искусством, нравственностью; в неродственности — безжизненность, разъединение, раздор и все его необозримые следствия; одним словом — родственное тождественно с бессмертным, а неродственное со смертным. Бог, как Триединый, есть совершенный образец родства. Природа — это слепая естественная сила, которая в человеке начинает превращаться в сознательную, чувствующую, то есть родственную силу <...>». <...> Философия под страхом измены самой себе, упорно считает религию праздным знанием, называя ее мифологией, видя в ней только слова, речи о мифах; но религия есть не мифология, а мифическое действие»<sup>43а</sup>, сообразованное в формах своего проявления со степенью развития тех, кто их воспринимал. То, что в мифологии ограничивается действием в воображении, в образе, а в искусстве — в вещественном или словесном подобию; то, что первобытная теургия силится осуществить в форме суеверной, магической; то, что в теологии, богословии, ищет своего выражения в глубокой думе, вдохновляющей к делу, — это самое в неразрывной с точной наукой и с религией философии, в любви к мудрости должно выразиться в реальном нравственном и религиозном действии, в деле: реальном — потому что оно опирается на данные и силы точного знания, нравствен-



ном — потому что оно вдохновляется началом волевым, активным, любовью; наконец, *религиозном* — потому что всеобщее дело есть всеобщее спасение, то есть исполнение воли Бога, «смерти не создавшего», «Бога отцов, Бога не мертвых, а живых», Бога, Который есть любовь, хотящая всех в разум истинный привести, «да вси едины, да вси спасены будем».

На призыв этого высшего из доступных сынам человеческим стремлений философская мудрость молчит или отвечает хулою. Если она говорит о Боге, то христианское понятие о Нем как о совершеннейшем выражении родства, как о Троиедином, она причисляет к самым нефилософским понятиям. Природу она называет чуждым нам инобытием, но не чувствует ужаса от этой чуждости; довольствуясь уделом подчиненного ей, страдательного знания, она не приходит к мысли о превращении этой слепо и стихийно действующей силы в разумно и нравственно направляемую нами, в силу родственную нам, в нашу, в средство не только устройства нашего общего блага, но и проявления нашего чувства к тем, которые были поглощены природой по ее слепоте, то есть по нашему неведению. Наконец, относительно человека, не довольствуясь отчуждением его от Бога и мира, она отчуждает его и от ему подобных; сводя все знания на субъективное и феноменальное познание, она возвеличивает связь истины с личностью и убивает солидарность согласия по отношению к истине (статья «Философия как выражение неродственности и родства»). Мало того! В учении о различии двух разумов и о их противоположностях, в отрицании теоретическим разумом того, что повелевается практическим, законяется разлад духовных способностей, разлад человека с самим собою; то, что Бог сочетал для жизненной полноты целостного, внутренне объединенного и неразрывного существования и действия, здесь дерзновенно разлучается, впадает в раскол, в механическое сопоставление, в существование рядом, обок, а не друг в друге.

Quosque tandem?<sup>44</sup> Безнаказанно произвольничать и насильничать нельзя даже и разуму, «творящему себя Богом». Такая теория познания — это уже агония философии, это уже влияние смерти на все абсолютное и реальное. Перед занесенным над ними беспощадным молотом «всесокрушающего Канта» умирающее чувство восклицает: «Du hast sie zerstört die schöne Welt. Sie sinkt, sie zerfällt» (Фауст \*). В докритической философии, в предложении «я думаю, следовательно, существую» душа, личность создала думу; в критической философии уже сама дума, само мышление производит «я», всегда тождественное с самим собой и потому лишь мыслительное, а не действительное. Это уже не *дума*, совпадаю-

---

\* «Ты разрушил его, этот чудный мир. Он падает, он распадается на части!»

щая с реальной действительностью, а *выдумка*, хотя хитроумная, но все же праздная, пригодная лишь для ученых, обреченных на вечное мышление и равнодушных к бытию; это не слова жизни для людей «благого воления», не проект дела всеобщего спасения, всеобщего бессмертия (статья «Об афоризмах Ницше»). Иначе и быть не может. Философия, как произведение теоретического разума, не может не быть отвлеченной, отчуждившейся от жизни; чтобы сделаться конкретной, живою, она должна стать знанием не того только, что есть, но и того, что должно быть, что можно и надо сделать. «Тогда объединятся два разума, теоретический и практический, тогда не будет двух сословий, ученого и неученого, а все живущие будут познающими, и все знание станет живым, когда общею целью и *общим делом знания будет обеспечение жизни всем живущим и возвращение ее всем умершим*» («О философии Соловьева»).

При таком новом и самостоятельном взгляде на задачу философии Н. Ф. в зрелой поре своего духовного развития не мог поддаваться сильному влиянию каких бы то ни было философских систем; они служили ему главным образом для проверки его собственного учения, положения и выводы которого он уяснял и углублял через сопоставление и сравнение с убеждениями наиболее известных и влиятельных мыслителей. В этом смысле он особенно ценил радикалов философской мысли, достаточно способных, чтобы продумывать до конца следствия принятых ими основных начал, и достаточно смелых для открытого их выражения, не стеснясь противоречием общепринятому, авторитетам предания и давлению общественного мнения. Не жалуя дерзостей мысли, он уважал ее отвагу в последовательности и откровенности, особенно если к этому присоединялось умение воплотить существенную мысль в совершенной внешней форме. Такие мыслители и писатели, говорил он, оказывают неоценимую услугу читателям, избавляя их (не всех, конечно, ибо историк, например, обязан следить не за одним совершенным) от скучной и неблагодарной повинности тратить время на просмотр огромного балласта ученой посредственности, недоконченности и философского двоедушия или малодушия. В своем всегдашнем стремлении к главному, существенному, к «единому на потребу», он был, думается нам, не прав в оценке второстепенных тружеников знания и критико-исторических работ, им посвященных. Принципиально он, конечно, признавал необходимость первых как подготовителей, спутников и продолжателей титанов и героев мысли; признавал необходимость и изучения этих *dii minores*<sup>45</sup> для уяснения зарождения и роста философских направлений и для определения общекультурного влияния их на общество. Но, откровенно говоря, душа его не лежала к подробностям таких исследований, и каждое замедление

среди них он уже зачислял недоимкою в свой главный счет. В силу той же торопливости стремления к главному он был положительно несправедлив к работам, не простиравшим своей задачи дальше каких-либо частичных исследований и не решавшихся или не желавших вдаваться в обсуждение главных вопросов или же не сопровождавших критику отрицательную положительными тезисами. Этого неумолимого радикала и нетерпеливого обобщителя никак нельзя было удержать на полдороге к цели, убедить хотя бы и в печальной неизбежности полумер, хотя бы и в досадной необходимости постепенности. Многое из того, что другим, более терпеливым труженикам на ниве знания кажется полезною подготовительною или пояснительною работою, представлялось его пылкому уму слишком мало важным, чтобы не сказать совсем праздным ученым упражнением. Он даже не замечал, в какой непоследовательности он как мыслитель стоял в данном случае к своему собственному поведению в качестве музейского и библиотечного деятеля, где, как мы видели, он столь ретиво оберегал даже то, что обыкновенно принято считать отбросами и отбросами книжного дела. Своего заблуждения он не сознавал, но если бы заметил его, он вправе был бы воскликнуть с Тертуллианом: «*Error! Sed pietatis tamen error est!*»<sup>46</sup> Если человек, поражающий знатоков многостороннею эрудицией, довольствовался только ею, то причиной тому было слишком пылкое, чрезмерно торопливое желание перевести знание в действие, мысль в дело.

Неспособный, таким образом, к кропотливому детальному философским изысканиям, он был незаменим в определении существенного в философских учениях, в раскрытии центра их тяжести, в обнаружении важнейших конечных следствий основных положений и в оценке целого со своей, более широкой точки зрения. Даже не соглашающиеся с этой последней, полагаем, не откажут его критическим замечаниям о разных системах в глубокомыслии и остроумии, не говоря уже об оригинальности<sup>47</sup>. <...>

Философия чистого мышления исчерпала свои силы, пережила свое содержание; для нее нет более творчества, есть только смена форм, перевоплощение бывшего, ничего существенно нового. И перед неудовлетворенною и неуничтожимою жаждою знания высится все та же старая как мир загадка: «В чем истина и благо? в чем смысл существования, цель жизни? зачем жить? как жить?..» <...> После стольких фантастических блужданий философии отвлеченного мышления и непроизводительных порывов философии чувства, философия должна наконец стать реальною и общепользною *философией дела*.

Многолетние думы нашего мыслителя представляют, как нам кажется, совершенно оригинальную и радикальную попытку заложить основы этой новой *философии общего дела*. <...>

Философия дела, в отличие от своих односторонних предшественниц, желает быть всестороннею выразительницею совокупных сил и способностей человеческого организма, направляемых единым убеждением, единым чувством и единым желанием к единому делу. Оставляя в полной свободе мысль как орудие знания, она пользуется всеми ресурсами чистого мышления, но не в них одних видит единственный источник знания; непознаваемое процессом чистого мышления она не отвергает, как бы для нас несуществующее, подобно поверхностному рационализму, или как ненужное, бесполезное, подобно предубежденному позитивизму. Принижающему человеческий дух правилу умов не столько осторожных, сколько ленивых «*Quod supra nos nihil ad nos*»<sup>48</sup> она противопоставляет ободряющий клич «*Altiora peto*»<sup>49</sup>, и вместо сомнения и отрицания, направляет к вере и упованию. Основы для них она черпает в началах философии чувства; но, относясь к последним не с презрением, как это делалось надменными сынами Чистого Разума, а с почтением, она не успокаивается на интуитивной убежденности чувства и веры как на доводе окончательном, а признает его имеющим лишь относительную и временную силу, до тех пор пока утверждения чувства и упования веры найдут подтверждение и осязательное, реальное доказательство на самом деле, в осуществлении чаемого, в обличении, обнаружении вещей невидимых.

Для достижения этого философия дела опирается на третье основное начало человеческого организма — волевое; в нем находит она средство примирения двух других начал, рассудочного, рефлексивного и нравственного, сенситивного, или, по терминологии, критицизма, примирение чистого разума с практическим. Выводы рассудка не совпадают с запросами сердца, с требованиями совести; конечный вывод чистого мышления, истина, в мире, каков он есть, не совпадает с итогами нравственного чувства, предъявляемыми к миру, каким он должен бы быть. Этот разлад, который философия чистого мышления оставляет непримиренным, а философия чувства и веры примиряет только путем мистического, философия дела надеется устранить признанием независимого, самостоятельного волевого начала в разумном и чувствующем существе, человеке, который, понимая окружающее его несовершенство и ощущая физическое и нравственное зло, с ним неразлучное, своим *желанием* создает *потребность* замены неразумного и ненравственного разумным и нравственным, невольного добровольным, а своим *разумом* и его плодом — *знанием*, руководимым *нравственным чувством*, создает *проект* такого преобразования *существующего* в *долженствующее* быть, *истины* в *правду* и в *благо*, и, наконец, своею *волею*, опирающуюся на полное знание и на совершенную любовь, осуществляет этот проект, выполняет всеобщее *дело*. <...>

Но каковы бы ни были предположения о будущих результатах философии общего дела, как бы велики ни были предстоящие ей трудности и соответствующие сомнения в ее успешности — все равно! Переход к ней неизбежен, если только человечество не желает продолжать тешить себя безжизненными рассуждениями или бесильными порывами. «Весь человеческий род стоит перед великим Сфинксом — Жизнью, и человеческий род погибнет, если не разгадает загадки. Хронос — тот же Сфинкс, который потому и пожирает своих детей, что они, по своей розни, недосужеству и ради торгово-промышленной и городской суеты, не в состоянии решить загадку, заключающуюся во всей их жизни, во всем мире. Загадка эта — зависимость существ сознающих и чувствующих от слепой, неразумной силы. Неведомая сила, поскольку она неведома, есть палач; неведение же для существ, способных к знанию, величайшее преступление, наказуемое смертною казнью. Как тьма исчезает при свете, так исчезнет и слепая сила, но тогда только, когда свет будет просвещать всякого человека, грядущего в мир, а не будет сосредоточиваться в меньшинстве, где он теряет свои истинные свойства, оставаясь одним блеском. Пока одни обладают некоторым знанием, но без силы, а другие — силою, лишенною знания, а потому очень ограниченною, до тех пор знание не будет правящею силою, не будет истинным знанием» («Каразин и господство над природой». Русский архив. 1892. № 5<sup>50</sup>). Это последнее должно быть не созерцательным и отвлеченным, а активным и продуктивным; не в призрачных думках и грезах должно выражаться оно, а воплощаться в действительности самой жизни; избавляясь от праздного знания и от суетной жизни, оно не только не отчуждается от нужд жизни, но, наоборот, в спасении жизни видит свою истинную задачу («Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд» в газете «Асхабад». 24 октября 1899). Это знание, одинаково возвышаясь над односторонним реализмом и таким же идеализмом, не уступает первому в трезвости и точности исследования, второму — в благородстве побуждений и стремлений. Истину действительности, то есть существующий строй природы, человека и жизни, это знание изучает с величайшим старанием и полнотою, но, в отличие от позитивистической науки и философии, активное знание не успокаивается на констатировании фактов действительности и не подчиняется им. Представители пассивного знания, служащие науке ради нее самой, оставляют мир во зле лежать; для них, как искателей только истины, безразлично, зло или благо заключается в открываемой ими истине («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»<sup>51</sup>). «Наука, какую она до сих пор была, хочет жить только для себя; но какое право имеет она отказываться от человеческого дела, освобождать себя от службы общему долгу, будучи сама делом людей?» (там

же). «Наука не должна быть чистым, бездушным знанием; она вместе с знанием есть действие, вызываемое любовью; только когда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум, и чувство, и воля; тогда только становится она выражением полноты объединенных сил и способностей, то есть всемогущею» («К вопросам о науке и искусстве»).

Для такого *активного* знания *«истина зла* будет иметь необходимым следствием *проект блага*» (там же). «Мир как факт есть природа, но как проект он уже искусство, каким оно должно быть, то есть в коем нет ничего чуждого друг другу, а все — родное, объединенное человеком; нет и ничего темного, непонятного, а все — ясно, просветлено совершенным знанием; нет, наконец, и безобразного, нравственно претящего, а все прекрасно и величаво» («Искусство как оно должно быть, или единство природы и искусства»). Активное знание (философия действия), следовательно, не только познает существующее, но и создает проект для изменения его в долженствующее быть, исполняя этим нравственное требование разумных существ: превратить фаталистический панфизизм слепой природы в панпсихизм, в порядок сознательный, волевой и нравственно-целесообразный. «Ницше очень верно сказал, что “мы сами выдумали понятие о цели; в действительности же цели никакой нет”. Да, в природе нет цели в нашем человеческом смысле, единственном имеющем для нас значение. Но мы свою думу о цели обратили в действительность по отношению к себе, к своему существованию, и если мы хотим, чтобы цель была нас достойною и нас удовлетворяла, нам предстоит внести ее во всю вселенную для того, чтобы объединить природу с нами, из врага временного сделать ее другом вечным и мир полный вражды и розни превратить в любовь и согласие» («Ницше о цели и свободе»).

Но, удовлетворяя таким образом высшему *нравственному* требованию, активная философия вместе с тем раскрывает возможность выполнения и высшего *научного* требования: дать самое веское доказательство знания, доказательство самим делом, результатом, произведением знания. Значительная часть нашего знания в строгом смысле слова есть еще вопрос и предположение, до тех пор пока оно не подвергнется активной, проективной и продуктивной проверке нашим же действием. Лишь когда все познанное станет производимым, тогда только вопрос о точности и несомненности знания будет решен окончательно и бесповоротно. Для человека в настоящее время в жизни, какова она есть, существуют лишь вопросы; да и сама жизнь, при наличности смерти, есть также вопрос, который может быть решен не мыслью, а делом, общим всех людей трудом («Пояснения к “Пасхальным Вопросам”»).

Но для того чтобы признать неизвестное дело целью и смыслом жизни и отдаться ему со всею искренностью, со всею полнотою

любви и энергии, надо, чтобы это дело удовлетворяло самым широким и возвышенным требованиям. Три неперемennых условия должно оно соединять в себе: во-первых, быть способным стать делом *всеобщим*, во-вторых, быть делом *отвечающим на самые существенные потребности жизни* и, в-третьих, быть делом *высокого нравственного достоинства*. Почти излишне пояснять теснейшую взаимную связь этих условий, равно как и их необходимость. Бесспорно, то дело должно быть признано главным, основным, которое необходимо не отдельным людям или группам людей и даже не большинству, а *всем*. С другой стороны, таким всеобщим делом может быть только удовлетворяющее потребностям безусловно необходимым, основным — следовательно, дело наиболее полезное, ибо иначе оно не станет для людей главным делом, не получит в их глазах утилитарной убедительности, преимущественно влияющей на большинство. Наконец, в-третьих, оно, сверх того, должно обладать высоким и даже высшим нравственным значением, без чего оно было бы только делом расчета, а не внутреннего долга и не могло бы считаться обязательным для всех без исключения.

Указанные три условия, необходимые для побуждения к делу, для вступления в него, для его начала, столь же необходимы для его правильного ведения и успешного исхода. Только при участии всех в познании можно — после предшествующих неудач в случайно или искусственно скомбинированных, необъединенных поисках истины, — надеяться на овладение ею в достаточной полноте. Не иначе, как всеобщим трудом, участием всех в изменении несовершенного существующего в более совершенное долженствующее быть, сможет человечество преодолеть угнетающие его физические и нравственные бедствия. С другой стороны, только при очевидной всем величайшей полезности дела может оно стать обязательным и только при убеждении в нравственном величии и святости дела его обязательность может быть не принудительною, не подневольною, а добровольною, не отбываемую против воли или с неохотою, тяготою, не механически выполняемым уроком, а подвигом благой воли и любви, творящей чудеса.

Какое же дело может удовлетворять всем вышеизложенным условиям и требованиям? Неопределенный ответ на этот вопрос (уничтожение зла и увеличение блага) настолько известен, что успел надоесть длинному ряду поколений, задумывавшихся над ним без успеха, до такой степени без успеха, что в наше время стало уже появляться немалое количество художественных прославлений зла и понадобилось серьезное философское «оправдание добра» (В. С. Соловьев). В значительной степени, впрочем, эта неуспешность была вызвана именно неопределенностью постановки самого вопроса о добре и зле. То и другое усматривалось сплошь и



рядом не в самой глубине их первоначальных источников; следствия, иногда даже довольно отдаленные, принимались за причины, сообразно с чем и предлагаемые будто бы целебные средства от зла направлялись не туда, куда бы следовало, и оттого все разнообразные применения этих средств — от идеальных мечтаний замкнувшихся в себе мыслителей до энергичных законодательных реформ, до широких мирных общественных движений и грозных революций — не оправдывали связанных с ними надежд и приносили все новые разочарования. Минувший век превзошел, кажется, всех предшественников по обилию и разнообразию благонамеренных попыток выработать образцовую частную нравственность и совершенный строй общественной жизни, что не помешало ему окончиться непримиренным противоречием двух контрастов, более чем когда-либо обострившихся: широкого стремления к коллективизму, грозящему поглотить свободное развитие личности, и неудержимого роста индивидуализма, мешающего прочному объединению. Век все и всех нивелирующей социал-демократии есть в то же время век безмерно надменной аристократии мысли и характера, век увлечения сверхчеловечностью, век коммунистических мечтаний и широкого развития кооперативной солидарности, есть век и анархизма практического (динамичного) и теоретического, принципиального (будто бы научного!). Правда, односторонность и опасность той и другой крайности многократно указывались и обличались; но во-первых, обличения не мешали дальнейшему расцвету обличаемого, а во-вторых, убедительности обличений далеко не соответствовала ценность мер, предлагаемых для исправления. Новейшая этика, по-видимому, успела убедиться в одинаковой практической недостаточности, а следовательно, и во внутренней несостоятельности как эгоизма, так и альтруизма; но заменить их более совершенною формулою поведения и найти им объединение пока не сумела (статьи «Новый или ветхий путь к истине и благу». — «К редакции журнала “Новый путь”»<sup>52</sup>).

Практическая задача эта затрудняется еще и тем, что путем мышления решить вопрос «в чем благо?» невозможно без предварительного или одновременного решения вопроса «в чем смысл и цель жизни?». Этот же второй вопрос неразрывно связан с еще более ранним «в чем истина?». Между тем философия уже в период критицизма отказалась от определенного ответа об истине, а «конец века» поставил под сомнение и самую ценность жизни; если же ценность самой жизни подверглась сомнению и отрицанию, то какой смысл может оставаться в вопросе о цели жизни, о том, что надо делать?... Единственными, вполне последовательными ответами на него при таких условиях будут: для фаталиста — делать то, что и без спроса о желании и убеждении заставляет делать неумолимая необходимость; для коллективиста — то, к чему понуждает

выгода и давление большинства; для признающего закон как норму поведения — то, что велит его угроза; для непризнающего принуждение индивидуалиста — то, что хочу! — и, наконец, для постигшего неосновательность предшествующих ответов и суету бессмысленного и краткого существования — неделание, бесстрастие, покой. Ответы, видим, различные, противоречащие и потому уничтожающие всякую возможность стройной единой общей деятельности. <...>

Предшествующие неудачи в решении вопроса, от которого зависит судьба человечества, должны вызывать, однако, не обвинения и попреки, а желание избежать впредь ошибок и заблуждений. По крайней мере один благотворный урок почерпаем мы из печальных результатов стольких благородных усилий: зависимость неудач от разлада мнений о добре и зле и от различия побуждений к делу должна убедить нас, что именно в *розни и вражде* заключается вообще *ближайшая* причина бедствий человеческого рода, а если это верно, то первую, так сказать, отрицательную половиною задачи всеобщего дела должно быть *прекращение* этого многовекового раздора, ослабевавшего до сих пор разве лишь относительно внешних форм своего проявления, но отнюдь не по существу. *Положительною же ближайшею* задачею будет *восстановление всемирного мира*, то есть родственного единства между людьми, что и даст им возможность перейти к осуществлению *дальнейшей положительной стороны задачи*, к *установлению всеобщего блага*, то есть к *устроению Царствия Божия*, к исполнению воли Отца Небесного *на земле и на небе*, согласно Его призыву и указанию.

Но даже и так определивши задачу всеобщего дела, приходится с грустью сказать, что история потеряла счет попыткам восстановить мир между людьми, и, однако, он не только не установлен, но и надежды на торжество его в будущем кажутся призрачными, судя по окружающим нас политическим и экономическим ужасам. Приходится, следовательно, задаться еще одним вопросом: *«почему мир не мир?»*, то есть вопросом о *причинах розни и вражды*. <...>

Еще недавно социология находилась под гипнотическим влиянием биологии и с восторгом приветствовала опыты объяснения развития человеческого общества по типу животного организма, видя в этом применение метода точного знания к наукам общественным. Радоваться, однако, было нечему, по крайней мере для тех, кого огорчают раздор и вражда между людьми. «Несовершенство в том и выражается, что человечество, подвергаясь внешнему влиянию, пересилить которое разумно и нравственно оно еще не умеет, складывается в слепой организм» («Вопрос о причинах и т. д.»). «Организм же основан на подчинении частей, а не на братстве, и все сословия, как члены организма, представляют не-

братские состояния, пребывающие не в согласии, а в подчинении» («Исторический очерк»). «Общества гражданские, экономические или торговые не могут считаться мирными... всякое гражданское общество носит в себе войну, нередко явную, а скрытую всегда... Борьба эта, хотя и бескровная, небезболезненна и смертоносна» («О средствах восстановления родственных отношений между людьми»). Если бы не ограничения и противодействия со стороны государственной власти, она не замедлила бы обратиться в настоящую, открытую войну («Война в обширном смысле...»).

Но и весь так называемый правовой и легальный порядок общежития по отношению к вражде и розни есть лишь паллиативная мера, отнюдь не коренная. Вот почему и преувеличения значения правовых норм могут быть только вредны. «Юридический закон не упраздняет войну, а лишь ограничивает ее; поэтому и юридические отношения не могут считаться мирными. По закону этому есть между согражданами войны признанные, узаконенные (жалобы, тяжбы, договоры); есть и непризнанные, но неустраимые, с которыми общество вынуждено постоянно считаться... Сама власть, в своем старании ограничить внутреннюю вражду между гражданами, не может избежать воинственности: государство не может существовать, не лишая свободы, не забирая, так сказать, в плен своих же собственных граждан». Нельзя винить его за такую печальную необходимость, но не следует по крайней мере ценить выше действительного достоинства средства объединения, для которых столь неестественные приемы неизбежны. «Общество, допускающее [с одной стороны] в известных пределах борьбу или войну, а с другой, не допускающее и мысли о возможности уничтожения в себе самом недопускаемой им войны (краж, убийств и вообще уголовных преступлений) и притом не задающееся даже вопросом о таком неродственном состоянии своих членов, есть общество слепое, настолько же неразумное, насколько и не-нравственное. Причина же столь ненормального состояния общества заключается в том, что между войной признанной и непризнанной существует причинная связь, и потому пока существует первая будет неустраима и вторая, а при усилении первой вторая переходит из скрытой в явную, и тогда общество из полумирного или полубоевого становится вполне немирным... Такая внутренняя гражданская усобица может иметь еще меньшее оправдание, чем международная, и потому в ней враждующие стороны обыкновенно слагают вину и ответственность одна на другую» («О средствах и т. д.»). А между тем единственным правильным, полезным, ведущим к исправлению решением вопроса о виновности в данном случае может быть только то, которое дает наше родное древнерусское сознание: во всяком преступнике оно видит не столько виновного, сколько «несчастливого», во всяком преступлении — всеобщий грех

(«Ницше как последний философ»), а в бедствиях, происходящих из внутреннего раздора, — неизбежное следствие «греха всех нас, всего народного множества», по дивному слову летописцев. Но такое понимание составляет полную противоположность уважению нашего века к борьбе, в которой теперь усматривают явление не временное, а навсегда желательное, спутник и орудие прогресса («Вопрос о неродственном состоянии мира»), как будто улучшение и совершенствование осуществляется только разногласием и противодействием, а не согласием и взаимодействием! <...>

Конечным выводом рассмотрения свойств и следствий юридического и политического начал для Николая Федоровича было признание невозможности вывести из них одних здоровые основы общежития. Над неизбежно несовершенным по существу своему всем юридическим и политическим высится более широкое и могущественное, несравненно более священное начало *нравственное*. <...> Юристам и политикам следовало бы проникнуться убеждением, что социальные отношения нельзя ставить вне области этики, отделять их от нее («Вопрос о братстве»). «*Легальное, подзаконное* есть только переход, вернее, перевод к *супралегальному*, к *сверхзаконному*, к непринуждению, добровольно признаваемому *нравственному*». В противоположность легальному, всегда недостаточному, дающему меньше, чем требует жизнь, супралегальное своим нравственным порывом предупреждает потребности избытком любви и доброй воли. «Давая более, чем требует, и принимая менее, чем разрешает закон, супралегальный образ действия не противоречит, конечно, закону, не устраняет повинности; ибо если закон требует полжизни на службу общему благу, а общество предпочтет отдавать ему всю жизнь, то этим самым закон будет не нарушен, а превзойден, но в смысле наилучшего его истолкования: юридическое превратится в нравственное, в христианское в строгом смысле, в духе Нагорной проповеди» («О средствах восстановления родства», § 10). На место определенного государством принудительного минимума жертв дохода, труда и старания становится добровольный, не знающий пределов максимум великодушия. Право, воспитывая общество в этом соревновании в добродетели, будет вести государство от подзаконного состояния к действительно свободному; когда же, наконец, не будет необходимости в назначении даже минимума повинности для выполнения общественного долга, тогда можно будет признать, что общество стало совершеннолетним, что оно перешло по ту сторону юридического, легального, что оно стало супралегальным, нравственным (та же статья).

Но с этой, высшей точки зрения и сама нравственность получает новую постановку, новое освещение. Здесь исчезают противоречия той дешевой этики, которая оказывается единственно возмож-

ною при несовершенном, легальном строе общества. В ней неизбежно столкновение эгоизма с альтруизмом и в то же время остается необходимым выбор между тем и другим. Вся всемирная история не что иное, как трагическая коллизия этих двух стремлений или же сменяющееся торжество то себялюбия, заставляющего страдать других, то самоотречения, аскетизма, приносящего себя в жертву другим. Сколько бы ни было говорено и писано в оправдание первого и в превознесение второго, оба состояния и действия остаются неестественными, болезненными. Эгоизм и альтруизм, доведенные до своих предельных логических следствий, до крайнего индивидуализма и законченного социализма, оказываются не только не совершенством, а, напротив того, великим злом, ибо первый есть подрыв солидарности между людьми, а второй — вымирание самобытности личностей («Санитарно-продовольственный вопрос»). Выбор здесь — самый плачевный: либо рознь и насилие, невозможность единства и мира, либо рабство под личиной согласия, невозможность самостоятельности и свободы.

Но при каких же условиях «Я» не будет означать *господства*, отрицания всех, кроме себя, а *альтруизм* — *рабства*, самоуничтожения и самоуничтожения? или, иными словами: когда я не будет означать *одиночества*, а *другие* — *чуждости*, *розни*? Выход из этой дилеммы в пределах юридической, правовой жизни невозможен, потому что «легалый» строй — по существу своему немирный, небратский, неизбежно сопряженный с борьбой, усмирение которой до известной степени возможно лишь посредством принудительных жертв, насильственных ограничений одного в пользу других или наоборот. Благо большинства не может быть пределом требований общежития: никто не смеет быть счастливым ценой несчастья других, ни даже множество людей, ни даже огромное большинство их; если бы меньшинство великодушных и принесло себя в жертву для блага большинства, большинство, если оно не бессовестно, должно бы отказаться от дара, омраченного бедствиями благодетелей. Гибель не только меньшинства, но даже и одной, *только одной жизни* — ничем не вознаграждаемая потеря, вечный долг целого человечества, долг, для которого нет иного эквивалента, нет иной уплаты, кроме *возвращения жизни*, иначе Спаситель *всех*, не хотящий, как и Всеобщий Отец, погибели *ни единого*, не сказал бы: «Какой выкуп даст человек за душу свою?» И если он же сказал, что нет большей любви, как душу свою положить за друзей своих, то этим самым он признал, что для друзей нет и высшего долга, как вернуть жизнь, им отданную. *Не благо*, следовательно, *большинства* может быть пределом требований общежития, а *только благо всех, всеобщее благо*. Ироническою ли улыбкою или вздохом печали встречает это требование так называемый правовой порядок — все равно, то и другое будет его само-

суждением, признанием, что этот нравственный минимум для него недостижим.

Выход из несогласимости себялюбия с самоотрешением открывается только при вступлении из юридической области в нравственную, из подзаконной (легальной) в сверхзаконную (супралегальную), где все полно духом единства и добровольности. Синтез эгоизма и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: «*мы*» и «*все*». Это будет полнота родства, сосуществование объединенных взаимною любовью, вместо ряда противопоставленных или механически сопоставленных единиц, *родство вместо розни*. Родство — это *мы*, то есть *все* «я»; для родства нет *других* в смысле *чужих*, есть лишь *свои*, которые остаются другими только в смысле сохранения своей индивидуальности, не поглощаемой общением, а лишь сочетаемой ею в гармоничное целое. Здесь *все* чувствуют и сознают себя *во всех*, то есть *близкими* друг к другу, ибо *дальних, чужих уже нет*. Если такое многоединство может быть названо обществом, то лишь обществом высшего порядка, по образцу Божественного Троиинства, неслиянного, но и нераздельного, одинаково чуждого и господства, и розни.

Родство, как оно поныне есть, только, так сказать, модель и проект родства всемирного, совершенного многоединства, и сама Церковь есть пока многоединство лишь в предначертании будущего, а не в действительности настоящего. Родство, как оно есть, еще сплошь и рядом *отдается* себе и тем *отлучает* себя *от всех*. Церковь, как она есть, часто не идет в лице своих лучших представителей [далее] *отречения от себя*, не замечая, что слияние с другими, доходящее до утраты своей индивидуальности, есть *утрата и для всех*, обеднение, *разрушение жизни*, бессмертия («О двух разумах и о двух жизнях»).

Коллективисты упрекали индивидуалистов в эгоизме, в том, что Ницше назвал *барскою нравственностью* (Herrenmoral); индивидуалисты упрекают альтруистов в том, что их самоотрешение (самоуничтожение) создает *рабскую нравственность* (Sclavenmoral). На самом же деле «истинная нравственность *не барство и не рабство, а родство*» (статья под этим заглавием). «*Должно жить не для себя только и не для других только, а со всеми (братство) и для всех (отечество)*; потому что жить не со всеми, а для других только, то есть для некоторых, хотя бы и для многих, значило бы, делая добро одним, причинять зло другим. *Должно жить со всеми живущими, потому что большего уже и сделать невозможно, а все меньшее безнравственно*» («О значении обыденных церквей вообще и в наше время в особенности»). Но «жить со всеми живущими надо как с преемниками и продолжателями дела умерших и для всех без исключения, живущих и умерших, не для одних «униженных и обиженных» только, которым тяжело жи-



вется, “трудно дышится”, но и для тех, которые уже всего лишены, которым совсем уже не дышится, то есть и для умерших, лишенных даже жизни и для которых *не кое-что, а все надо сделать*». Таково положительное выражение правила, устраняющего необходимость и возможность как альтруизма, так и эгоизма, аскетов-мучеников и сибаритов-палачей, а вместе с тем всякого ига и всякой розни («О значении обыденных церквей» и «Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Чтобы достигнуть источника этого правила и понять происхождение его, нужно взять людей в их первоначальном состоянии, когда разъединяющие причины не оказывали еще своего губительного действия. При таком состоянии ни язычество (религия розни), ни магометанство (религия господства) не могли бы стать религией еще не забывшего родства человечества; наоборот, христианство есть, если можно так выразиться, нормальная религия этого первоначального состояния, когда при бездействии еще разъединяющих причин человеческого уже действует, однако, та сила, которая всем людям наносит утраты, отнимая у сынов и дочерей их родителей. Для людей еще чуждых розни, но уже не чуждых утрат может ли быть истинным Богом иной Бог, кроме Существа, в коем нет ни разъединения, ни смерти, то есть Бог Христианский, Троиединый? По образу этого «Бога отцов, смерти не создавшего», и «Христос и заповедал всему роду человеческому, без различия эллина от иудея, собраться воедино во исполнение заповеди: сохраняя полную самостоятельность каждой отдельной личности, создать нераздельное многоединство всего рода человеческого» («Вопрос о неродственном состоянии мира» и «По поводу статей о народном доме» в газете «Асхабад» 30 дек. 1901 г. № 364<sup>53</sup>). Пресв. Троица есть высшее выражение родственности, а потому только родственность во всей ее силе и полноте может быть критерием при испытании и нравственных учений и вер. Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь или заблуждение («Вопрос о причинах и т. д.»). Путь же к восстановлению родства лежит через воскрешение в сердцах людей чистой детственности, той, которую Спаситель поставил непременным условием достижения Царствия Небесного, той, которая не только не враждует, но и не знает чужих, видя во всех родных, близких, своих.

Изложенные начала нравственности мы обозначаем названием *супралегалности*, так как они несравненно выше всех искусственных норм юридических; но мы можем назвать их еще и *супраморализмом*, так как они несравненно совершеннее и обычной этики эгоизма или альтруизма; наконец, они существенно противоположны столь прочно установившимся основам современного общежития, в особенности западного. Гордясь своим строго выработанным «легальным» государственным порядком, Запад противопоставля-



ет себя именно в этом отношении славянству, обвиняя его в отсталости, в архаической первобытности, открывая в жизни славянских народностей остатки родового быта и детственности, причем на эти свойства современная критика указывает, разумеется, не для того, чтобы польстить им. «Но если это наблюдение верно, если, к счастью для нас, в славянских племенах еще хотя бы сколько-нибудь действительно сохранилась детственность и родственность, то мы обязаны этим континентальной глуши, захолустьем, в котором мы так долго жили, что детственность стала нашим характером, нашим все еще неискоренимым свойством до того, что даже вываривание в фабричном котле не вполне очищает нас от этой добродетели. Не благодаря ли именно тому быту, который Западом в насмешку зовется архаическим, отживающим, нам, русским, кажется, что “миром да собором и черта поборем”, что “на людях и смерть красна”, а в минуты опасности русские люди идут на смерть со словами: “умирать, так всем умирать, заодно умирать!” Не кажется ли, что выражение “жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех” почерпнуто из глубины самой души русского народа?» Не кажется ли это тем, кто знает русских людей не в слабостях и недостатках отдельных лиц, а там, где народ соединяется для общего священного дела или когда его объединяет общее бедствие? («Супраморализм, или всеобщий синтез»).

Неудивительно, что для человека, проникнутого такими убеждениями, западный государственный строй вовсе не представлялся настолько привлекательным, каким он кажется значительной части нашей «интеллигенции». Насколько невыносим был ему *деспотизм*, открытое господство и *неволие*, настолько же претила ему *конституция*, скрытое иго и *своеволие*, конституция, ставшая, по его выражению, спорною забавою и кулачною расправою во многих парламентских учреждениях и праздным пустословием, игрою, не стоящую свеч, везде («Супраморализм, вопрос XII»). Этот немодный отзыв он находил еще «слишком мягким», так как «конституция не есть лишь *несовершеннолетие*, то есть выбор себе дядек» или открытое признание своей общественной незрелости; «она глубоко *народо-развращающее средство*» (Письмо ко мне от 23 июня 1900 г.), как *теория, узаконяющая рознь и полагающая ее в основу всего государственного порядка*, противная, следовательно, в самом корне единственному объединяющему началу родственному, сыновству, отечеству и братству. «Конституция в ее первоначальном виде есть произведение сынов, забывших отцов, блудных или бродяг, не помнящих родства, избирающих из среды своей правителей не как отцов, а как чужих, как наемников, к которым нет доверия и которых поэтому необходимо ставить в условия, ограждающие от злоупотреблений властью с их сторо-

ны. Очевидно, что во всех обществах конституционных и республиканских с полным преобладанием в них юридического характера утрачены смысл и цель объединения, власть лишена священного значения; она не занимает места умерших отцов и не желает быть орудием воли Бога отцов». Оттого не может она быть силою объединяющею и примиряющею.

Отсюда в конституционных обществах постоянный страх перед расширением власти, перед узурпацией прав, при постоянных в то же время усилиях захватить власть (избирательная борьба). Но если власть здесь утратила родственный характер, то и подвластные не сохранили его; и в них нет общности и единства: конституционализм явление местное, временное, сословное или партийное, а не всенародное; он произведение или высшего сословия, или буржуазии, или группы «интеллигентов», предпочитающих юридическое начало семейному, — словом, произведение не сынов, а граждан, то есть блудных сынов, покинувших отчий дом, забывших его, а с ним и естественную родовую связь, замененную у них случайной, искусственной, забывших вместе с родством и общее дело, возможное лишь на почве полного сыновнего и братского единения. Вот почему борьба, а не мир — душа конституции; система противовеса, противодействия одной силы другой (разделение власти), взаимное недоверие (контроль и обличение), смена держащих власть (краткосрочность, непостоянство полномочий) здесь установления принципиальные, сознательные, преднамеренные и остающиеся. Это не всеобщее дело мира, а только игра в мир и в порядок, игра злая, как растрavляющая партийные страсти, и лживая, как притворно маскирующая рознь, в действительности же (как показывает опыт) борьба все возрастающая, все более ожесточенная, вследствие чего конституция в себе самой носит начало разрушения («Самодержавие». Статья 3, в газете «Асхабад» от 19 июля 1901 г. № 200). <...>

Противоположностью конституции является *самодержавие*, должным образом понимаемое, то есть понимаемое не в смысле господства и деспотии властвующего и рабства подвластных, а *в смысле истинно-родственного единства сынов с тем, кто, по древнерусскому выражению, «стоит в отцов место», то есть с воплощением всех отцов.* Уже в силу одного этого определения самодержца, *самодержавие* есть *начало всемирное, всечеловеческое, союз, объединяющий всех людей, не одних живущих только, но и умерших, ибо умершие — отцы живущих*, и выполнение долга к ним (отечество и сыновство) столь же существенно и необходимо, как и выполнение долга живущих друг к другу (братство). *Братство, неосуществимое в конституции, узаконяющей рознь, может быть достигнуто только в самодержавии, как выражении всеобщего отечества, ибо лишь по отцам мы братья, и при*

забвении отцов и долга сыновнего, само братство превращается «в звук пустой», бессодержательный. <...>

Истинное *самодержавие неразрывно с двумя другими животворными началами: с православием и народностью*. «Соединение этих трех начал служит выражением *патриотизма* в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении, в смысле любви ко всем отцам, выражением коей должно и может быть лишь всеотеческое дело. Православие, как печалование о розни и гнете или небратстве, находит свой образец в безграничной любви и преданности Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу, то есть в основном догмате, а вместе и в казенной заповеди Христианства для сынов и дочерей человеческих, взятых в их совокупности, *в общем отеческом деле воскрешения*, как высшем выражении Любви: “Ты во Мне (Отец в Сыне) и Я в Тебе (Сын в Отце)” — это *божественный патриотизм*, поставленный в образец *патриотизму земному*, выраженному в словах: “и тии (люди) в Нас едино да будут”. Православие, которое и есть *божественный патриотизм*, дает освящение *земному патриотизму*, находящему свое выражение *в самодержавии и народности*» («Самодержавие». Статья 4. «Асхабад». 24 июля 1901. № 202) «Самодержавие, как стоящее в отцов место, как душеприказчество, *есть по существу своему патриотизм*, что и выражается в слове “Мы”, употребляемом Самодержцем, ибо под этим “Мы” разумеется не один говорящий, но и все, “в место” которых Он стоит. В этом “Мы” выражается, что Он живет не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми для всех, то есть со всеми живущими для всех умерших» (там же).

В этой *полной взаимности самодержца и народа, в их полном согласии и доверии друг к другу и, наконец, в добровольии и заключается сущность самодержавия*. Понимаемое так (а все иное будет не самодержавием, а либо самоволием (деспотией), либо разногласием и разноволием (конституцией)), самодержавие разрешает и антиномию Божия и кесарева, духовного и светского: «Божие — Богови, кесарево — кесарю» — завет для власти языческой; «не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом как исполнитель дела Божьего, дела всечеловеческого» — завет для власти Христианской, православной («Супраморализм». Вопрос 12-й)\*.

---

\* В письме ко мне от 21 июля 1901 г. Ник. Фед. еще точнее выражает ту же мысль в следующих словах: «По православному народному воззрению ни народ для Царя, ни Царь для народа поставлен от Бога отцов в отцов место, а Царь *вместе* с народом, воздавая Божие Богови и не требуя уже кесарева кесарю, исполняет дело тех, на место коих он поставлен от Бога, не мертвых, а живых».

Приведенное выше определение самодержца как миротворца достаточно ясно указывает на то, что *дело его и есть восстановление всемирного мира чрез восстановление всеобщего родства, немислимого без восстановления отцов, ибо «только по отцам мы братья»*. Тогда как секуляризация, светская культура или, лучше, обмирщение (по выражению «людей древнего благочестия») клонится к упразднению родства, к *экспатриации* и *дефратернизации* <...>.

Ближайшее уяснение отношений самодержавия к этому всечеловеческому делу может быть изложено лишь в связи с более обстоятельным определением последнего. Но прежде чем переходить к таковому, нам предстоит разобраться еще в двух ошибочных путях, которыми многие надеются достигнуть прекращения розни и восстановления единства и мира между людьми. Эти пути: *гуманизм* или *общечеловечность* и *экономическое переустройство общества*. Рассмотрение того и другого, ввиду всевозрастающих упований, возлагаемых на них нашим временем, представляется вдвойне необходимым. <...>

Гуманистическая секуляризация есть процесс не объединяющий, не связующий, а разъединяющий, нивелирующий, уравнивающий, но не обогащающий жизнь, наоборот, мертвящий; он отбрасывает конкретные живые черты определенных личностей и их сочетаний и заменяет их бездушными и бесчувственными схемами: *человек, общечеловек, всечеловек*, это отвлеченнейшее определение, ничего определенного в себе уже не содержащее («Супраморализм». Вопрос 7), и, наконец, новейший *сверхчеловек*, последнее модное слово философской этики, в котором определенное и положительное исчерпываются, по-видимому, высокомерием и произволом, уничтожающим уважение к той самой человечности, которую так желают восхвалять («Лакейский аристократизм»).

«Человек, общечеловек, всечеловек, сверхчеловек — все эти понятия только бесплодное искажение единственного животворного и плодотворного понятия “сын человеческий”». <...> (статья «Сын, Человек и их синтез Сын Человеческий»).

Какая разница между неопределенностью и пустотой безличного и отвлеченного человека с ширью и глубиной реального, живого и животворящего сына человеческого! Сыновство есть реальнейший из фактов, отрицание которого совершенно невозможно ни для одного из живущих. Неизбежность признания этого факта людьми каких бы то ни было свойств, даже и наиболее различных, есть уже начало объединяющее, общая черта между всеми ними. Ее можно просмотреть, забыть, презирать даже... уничтожить ее невозможно! Дороги ли нам и милы наши предки, как это было в течение тысячелетий, как это и поныне есть еще у миллионов людей, или же они представляются нам «отвратительными», как в

этом сознаются некоторые прогрессисты (напр<имер>, Рише), — все равно! уйти от них, по верному восклицанию Ренана, нет возможности: «Не только мы плоть от плоти их — но и они вошли в плоть и кровь нашу, они живы и действены в законе наследственности, в складе языка, понятий, чувств, верований, обычаев, учреждений, в ходе веков, на плечах которых мы стоим, в прахе, попираемом нами, в воздухе, нас окружающем, в небе, к которому летели их стоны, жалобы, мольбы и благословения, ибо и в мире нравственном, как и в физическом, ничто не теряется из жившего от века. Вот почему никто, ни даже самый отрешенный от действительности “человек”, не в состоянии вполне вытравить в себе эти влияния прошлого или совсем укрыться от них в настоящем. Сыновство, следовательно, есть всемирный, всечеловеческий факт, объединяющий людей в неизбежном признаке отечества; а с признанием отечества естественно само собою дано не только понятие, но и ощущение братства, которого с таким безуспешным трудом человечество искало и все еще ищет по окольным, “блудным”, не ведущим к цели путям». «Тайна братства скрывается в отцах, только по ним мы братья; похоронив в забвении отцов, мы схоронили и братство, и все попытки, все усилия восстановить его будут бесплодны, пока восстановление отцов не будет признано целью жизни всех сынов человеческих» (о стихотворении «Призыв»).

Как скоро естественный и единственный источник братства познан и воспринят, отпадает, как низменное и несовершенное, все юридическое, экономическое и социалистическое; отвергаются не только юридические понятия «гражданин» и «гражданство» (имена столь громкие, столь прославленные, затемнившие, но не заменяющие «брата» и «братство»); отвергаются не только экономические понятия «хозяин» и «наемник», ставшие на место отца и сына, но и социалистическая ассоциация, товарищество, основанное на расчете корыстном, на участии каждого в выгодах, барышах. Гражданин не брат, наемник не сын, хозяин не отец, товарищество не братство, и все это нечисто с точки зрения той нравственности, которая признает только родство; сверх того, все это, в конце концов, и недействительно, ибо даже самые идеалистические построения социалистических обществ оказываются невозможными, потому что люди не ангелы, а скорее злая сила, если ими руководит корысть или соревнование в жажде к наживе, и когда сдерживают их только внешнее принуждение, искусственные нормы закона, да страх наказания («О двух нравственностях: теoантропической и зооантропической»).

Наоборот, начало родственности, согласно с Евангелием, полагает в основу нравственности детскую, сыновнюю и дочернюю любовь без страха и похоти (там же). «Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание. В отношениях раба и

господина и граждан между собою остаются скрытность и неискренность; в них нет, следовательно, ни истинного знания, ни любви сыновней и братской; вот почему гражданственность, цивилизация не удовлетворяют требованию нравственного критерия. Но и родовой склад первобытных народов, следы которого еще поныне видны у нас, несмотря на внешнее сходство с родственностью, также не удовлетворяет запросам христианского критерия... Нужно продолжительное воспитание для того, чтобы общеупотребительное обращение “братцы” стало из слова делом» («Вопрос о братстве»).

И, однако, эта долгая и трудная воспитательная работа имеет целью только вернуть нам то, что изначально свойственно нашей природе в пору ее неиспорченности, вернуть ту чистую детскость, без которой, по слову Христа, нет входа в Царствие Небесное. «Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив того, глубоко сознающим внутреннее родство и не на словах и в мысли только, а в чувстве и деле». Четвертое же Евангелие раскрывает образец, поставленный сынам человеческим в лице Сына Единородного, Который Сам Себя любил именовать именно Сыном Человеческим (там же). «В детском чувстве всеобщего братства скрывается сознание, что каждый человек есть сын, внук, правнук и т. д., потомок общего праотца. Следовательно, в чувстве этом заключается не только теснейшее соединение настоящего, живущего, но и такое же или еще большее соединение настоящего с прошедшим, в противоположность учениям древних и новых мудрецов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с минувшим» (там же).

Существенным представляется в отношениях потомков к предкам то, что в отношениях этих (правильно, то есть родственно понимаемых) «заключается не только *знание* (которое, однако, критерием своим имеет *очевидность* — *очевидность*), но *чувство*, которое не может ограничиться одним только представлением, одною мыслию, а требует видения, личного отношения к познаваемому, “лицом к лицу”. Потому-то в родственности как критерии и заключается требование *воскрешения*, но вместе с тем и требование дальнейшего совершенствования, то есть *совершеннолетия*» (там же). Для завершения, то есть выполнения заповеди «будьте как дети!» нужно, чтобы *кажущееся* детям стало *действительностью* для совершеннолетних. То, что мудрым и разумным наших дней представляется «нас возвышающим обманом», а младенчеству роду человеческому казалось истиной, то для совершеннолетнего человечества должно стать действительностью... Цены богатству дитя не знает, наоборот, потерю отца и матери чувствует живее взрослых. Дитя не знает и деления на богатых и



бедных, на неверующих и верующих, на ученых и неученых; для него нет раздвоения разума; чувственность и похоть в нем молчат, а любовь к родителям владеет им нераздельно, устраняя чуждость и предвещая объединение. Все это должно стать таковым же и для совершеннолетнего, и тогда вражда заменится миром и согласием («Евангельское дитя и Пасхальные вопросы»); благоговение или, точнее и вернее, сыновняя и дочерняя любовь без похоти и страха станет в основу всего: умственного, нравственного, художественного («О двух нравственностях»).

В этом сочетании детства с совершеннолетием исполнится заповедь Христа быть кроткими и чистыми, как дети, и мудрыми, как змеи, то есть требование присутствия в людях не только нравственной чистоты, но и умственной зрелости, выражающейся в знании, ибо одним чувством без знания не решаются задачи «вечной детскости». Правда, «в объятый родственностью душе столько жизненности, что все мертвое перед нею оживает»; но восстановление всеобщего родства во всей его полноте, в той «очевидности», в том общении «лицом к лицу», которое необходимо высшему порыву любви, требует, кроме этого чувства, и совершенного знания, орудия совершенного, всемогущего действия (как увидим ниже) («Вечная детскость»). <...>

Со стороны чувства побуждением к такому знанию и действию является ощущение утраты родителей, тех кому мы обязаны жизнью, ощущение *сиротства*. «Сиротство первая, самая великая эра в истории человечества». Для живущего, знавшего только жизнь, сиротство, познание смерти вообще и своей собственной смертности, познаваемой из утраты настолько близких людей, что от остающегося в живых они отнимают часть его покоя, его счастья, его здоровья, его жизни. Смертность, возведенная в основной признак человека, познается только из таких утрат: первый сирота, сын умершего отца, и стал ощущать, стал сознавать себя смертным. Последствия этого ощущения неизмеримы. «Сиротство вынудило первых сынов человеческих искать в небе Бога отцов, а к земле молитвенно склоняться, чтобы (выражаясь словами русской народной песни) “расступилась мать-сыра земля”, чтобы “раскрылась гробовая доска”, а к отцам обращаться, чтобы они встали и взглянули “на своих сирот-детушек”». Сиротство создало у первобытного человека молитвенное вертикальное к небу взором обращенное положение, из которого вышло и его сторожевое, трудовое положение, пересоздавшее весь физический организм, а с ним и способность к телесному и духовному развитию. Сиротство сроднило людей с землей, принявшей прах отцов, сделало ее дорогой для них, прикрепило кочевника к ней и превратило его, лихого и беззаботного странника в трудолюбивого и мирного землепашца. Защита мест погребения, хранения драгоценного праха отцов, со-



здада «дединцы», кремли, погосты, острожки, вокруг них — города, и придада этим оплотам первоначальных кладбищ священное значение родины, отечества. В связи с этим сиротство сделало и самих сынов воплощением молитвы, самой молитвой, выражавшейся не в них одних, не в одном внутреннем их настроении, но и делами вне их. Похоронив отцов по физической необходимости, [по] нравственной пытались тотчас же восстанавливать их [в] памяти (песни, былины, предания, история), во внешних подобиях (изобразительные искусства); расширяя свое сыновнее молитвенное настроение, искали их в иных краях земных («Острова блаженных», Земной Рай) и на небе (астрономия) совокупность осиротевших сынов соединила их в молитвенный хор (церковь), а почитание памяти отцов и усилия изобразить их как бы восстающими из земли, возвращающимися к жизни, создало храм, происшедший, по всему вероятно, не в одном христианстве, а везде из надгробного памятника, как и всякая первоначальная религия из культа мертвых, культа предков («Первое восстание в мире постоянного падения») <sup>54</sup>.

Так утрата, омрачившая зарю жизни человечества, стала вдохновением к его развитию, импульсом к его всестороннему совершенствованию. Но та же утрата, то же детственное святое чувство сиротства должно вывести непрерывно гибнущее человечество и на путь к его совершеннолетию, а с ним и к спасению от гибели. Сознание непрекращающихся утрат, предвещающих и собственную скорую гибель, должно стать непрестанным побуждением к прекращению власти силы, причиняющей утраты и гибель, а скорбь об утратах, соединенная с сознанием своей вины в виде пассивного или активного содействия гибели тех, кому мы обязаны жизнью, должна стать сознанием долга загладить свой грех перед ними воздаянием жизни за жизнь, возвращением жизни.

Так, в понятии сына человеческого мысль, чувство и воля, нравственный долг и знание, чистота и святость детства и зрелость совершеннолетия соединяются в одно гармоническое целое. Не «человеческое», не «общечеловеческое», не «сверхчеловеческое» как и не «вечно-женственное», а «вечно-детственное» влечет нас к высшему, возносит нас на небеса и небо низводит на землю.

Наоборот, всякое уклонение от вечной детственности есть уже падение, превращение в блудных сынов и, при невозможности совершеннолетия, обращение к ребячеству, которое следует отличать от детства («Вопрос о братстве»). «<...> Родовому быту недостает умозрительной широты, способной раздвинуть область отечества, представить не своих одних, но всех отцов как одного отца, а потому и всех людей как братьев». Но лучше ли этого то, что дает взамен родового быта, быт «цивилизованный», гражданский? Ничуть! В этом быту заблуждение и блуждание неизбежны: с утратой всем присущего, простого, очевидного, всем понятного, связу-

ющего начала естественного родства, прибегают к искусственной связи гражданства, к туманному, отвлеченному объединению в безродной, бестелесной человечности. <...>

В противоположность сыну человеческому, не понимающему себя вне родственной связи с прошедшим (с отцами и предками) и с настоящим (с братьями), гуманизм, поклоняясь *«чистой»* человечности, стремится очистить ее прежде всего от стеснительной связи с прошлым. Характерная болезнь века заключается именно в этом отрешении от прошлого, сынов от отцов, от общего дела всех поколений, что и лишает нашу жизнь зараз и первоначальной основы, и согласованной с нею цели («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Разум типичных представителей современного общественного настроения уже не занимается воспоминаниями; у него слишком много *«настоящего»* дела! При высоком о себе мнении «новому человеку», убежденному в своем ежедневном совершенствовании, нет нужды и поднимать из забвения «старье», воскрешать то время, когда люди были (с этой точки зрения), конечно, несравненно хуже (там же). Многочисленные и сами по себе превосходные исторические и археологические труды нашего века вызваны ученой любознательностью и лишь в редких случаях сыновним чувством, потребностью исполнить нравственный долг относительно предков. Если среди огромного большинства пренебрегающих прошлым еще находятся желающие узнать его, то делается это не для того, чтобы «вернуть сердца сынов отцам», а для того чтобы «сотворить суд над ними». Не певцу ли чистой человечности, не Шиллеру ли принадлежит столь любимое, столь часто поминаемое изречение «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» («всемирная история есть Страшный суд»)?.. Неведомый, непостижимый Бог невидимого, неосязаемого гуманизма. «Прогресс превращает отцов и предков в подсудимых, а потомкам дает суд и власть над ними». Историки — судьи над умершими, то есть над теми, кто понес уже высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны — судьи над еще не умершими отцами.

<...> Старое старится, а молодое растет: возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение по закону прогресса «не может не сознавать своего превосходства и над еще не умершими, над стареющими, умирающими. Если старое говорит молодому: «Тебе подобает расти, а мне умалаться», то это желание доброе, родственное: тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: «Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу», то это — прогресс, и говорит тут уже не любовь, а ненависть, ненависть блудных сынов». Высшая объединяющая связь здесь утрачивается, распадается связь времен, а с ней и надежда на восстановление вечного, всеобщего мира. Высший образец единства, Троичный («Ты во Мне и Я в Тебе, да будем едины»),

здесь неприменим, невозможен; борьба и смены неизбежны; отцы и дети противопоставляются в постоянную дисгармонию, и возвеличение вторых пропорционально унижению первых. «Чти отца твоего и мать твою» становится заповедью архаической, вымирающей; «вызгание младенцев» превращается в «брехание щенят во чреве матери» («Эпиграфы к Пасхальным Вопросам»). Да здравствуют дети! Да гибнут отцы! — вот не знающий благодарности и жалости закон фатально действующей эволюции, этой крайней противоположности детственности («Вечная детственность») и прогресса, не идущего дальше «улучшения по частям, улучшения настоящего ценой измены родному прошлому. Прогресс, так понимаемый, — торжество индивидуализма и субъективизма, узаконение розни. *Биологически* прогресс состоит в поглощении младшими старших, в вытеснении сынами отцов; *психологически* это замена любви к ним презрением, это нравственное (в сущности — самое безнравственное) вытеснение отцов; наконец, *социологически* это достижение наибольшей меры свободы, доступной человеку, а не наибольшее участие его в общем деле, требование величайшей независимости, а высшего единства. *Социология есть наука минимального общения и максимальной возможности разобщения*» (там же). *Гуманистическое, космополитическое общество есть безродное государство, искусственный, механический агрегат личностей, сброд бродяг, родства не помнящих, а не единая общечеловеческая семья, ибо основа семьи — отеческое и сыновнее чувство, а они-то и утрачены в гуманизме.*

И в другом отношении гуманизм противоположен сыновству и детственности: секуляризацию (обмирщение) своей нравственности. Нравственность сынов человеческих совпадает с религиозной потому уже, что в основу свою она полагает образец религиозный совершенного единения и высшего добровольного согласия личностей, указанный в Пресв. Троице. Нравственность же гуманистическая, устраняющая родственное чувство и сыновний долг, не нуждается ни в Боге Отце, ни в Сыне Единородном. «Сый в лоне отчем» ничего не говорит сердцам тех, кто заповедь родства «познайте себя в отцах» заменил заповедью индивидуализма «познай самого себя». Отвлеченному и неопределенному «человеку» достаточно безжизненного Бога деизма, отвлеченного понятия, низведенного до минимальной степени ясности, до ограничения божества самыми общими, самыми неопределенными чертами.

Но даже и эта минимальная религия только непоследовательный прибавок к этике гуманизма: не деизм, а *натурализм* может быть ее единственной, согласованной с ее духом основой. *Гуманизм* последовательный, верный себе неизбежно приходит к самообожанию. Это *апофеоз человека, антропотеизм*. Ветхозаветной заповеди «Аз есмь Господь Бог твой и да не будут тебе инии бози

разве Мене» гуманизм противопоставляет заповедь новой «культуры»: «Аз есмь человек (*“Homo sum”*) и да будет мне свойственно все человеческое». Человека же и человеческое гуманизм понимает натуралистически, в том виде, как они созданы природой, не такими, какими они должны быть согласно велениям закона божественного и того нравственного, который не отрешает себя от божественного. Это есть «реабилитация физической природы», узаконение «естественного состояния», признание естественных свойств и влечений за нормальные и правомерные. Образец нравственности сынов человеческих, Евангельское дитя, здесь устраняется: на его место становится «дитя Природы» (*l'Enfant de la Nature Руссо*) («Пасха или Антипасха»). «*Naturalia non sunt turpia*»<sup>55</sup> — первая заповедь натуралистической человечности, первая, без которой была бы немыслима и вторая: «*humani nihil a me alienum esse puto*»<sup>56</sup> (статья «Человечность или животность?»). <...>

Гуманизм — как небожественное, как натуралистическое, как освобождение от нравственных обязанностей к прошлому и ослабление обязанностей к будущему, как восстановление прав физической природы человека — есть переход к неопределенной человечности, но к очень определенной животности, к бестиализму и брютализму, к зверству и скотству. Равнодушие к нравственным обязанностям, данное в отрицании родственного единства и сыновнего долга, и противоположное этому требование прав на широкое проявление физических инстинктов в жизни есть, конечно, прямой путь к животности. Но достойно замечания, что требование гуманизмом и другой свободы, неограниченной свободы чисто личного суждения, чисто субъективной критики (вместо совместного, родственного, соборного соглашения) приводит к тому же результату. По природе своей *противоположный божественному* (как узаконение слепых, материальных сил природы), гуманизм стремится и в мысли ниспровергнуть божественное. Но как только он докажет, что нет Бога ни в мире, ни вне мира, а следовательно, не должно Его быть ни в сердце, ни в мысли — так и сам гуманизм, ставши только отрицанием, только противопоставлением божественному, исчезнет и заменится уже положительным началом *животным*; неопределенная человечность станет вполне определенной животностью («Человечность или животность?»). Если человек создан не по образу Божию, а по образу животного, как это и признает натуралистическая этика, исполнение заповедей Божиих будет для него исполнением чего-то чужого, ненормального; родным ему будет не высший разум, не высшая воля, не высшее ими указываемое благо, а неразумная, безвольная и безнравственная природа. Возвышаться над ней он, конечно, может; но всякое такое возвышение уже будет уклонением от естественного пути, абстракцией, тяготой, повинностью, насилием над природою.

Вырваться из этого гибельного круга не поможет гуманистической нравственности никакая диалектика, уже потому, что для возвышения над животностью нужно не последование слепой природе, а преобразование ее в соответствующую нашим нравственным требованиям. *Не она нам, а мы ей должны стать руководством, законом.* «Пока в человеке остается что-либо рожденное, даровое, а не обращенное в трудовое, пока рождение не обратится в воссоздание, до тех пор человек останется животноподобным существом» <...> (письмо ко мне от 2 июля 1900 г.). Вместо обвинения Бога в несовершенстве мира и человека, следовало бы человеку отнести это несовершенство к своей собственной вине, к розни и недеятельности, то есть следовало бы правильно понять подобающее отношение всех людей, взятых в их совокупности, как разумных и нравственных существ, к неразумной и не нравственной силе природы, и тогда бесплодное, губительное осуждение сменилось бы животворным делом искупления («Человечность или животность?»).

Но для того чтобы таким образом трудовое и нравственное взяло верх над даровым естественным, надо понять, что победа эта может быть результатом не индивидуального самосовершенствования в одиночку и вразброд (как внушает гуманизм), а результатом совокупных, строго согласованных и общим планом и долгом объединенных усилий человечества, как этого требует нравственность сынов человеческих. <...> Только в сознании своего родства друг с другом, братства по отцам, родства с отцами земными и с Небесным, по образу Которого созданы сыны человеческие, станет возможным и общее дело совокупного совершенствования и конечного спасения, сообразно с требованиями *теоантропической* нравственности, в отличие от нравственности *зооантропической*, той, где человек, созданный по образу животного, исходит в своих отношениях к себе подобным (то есть животному или звероподобным) существам из натуралистического закона: «*Homo homini lupus*»<sup>57</sup>. Богочеловечная нравственность богоподобных существ свои отношения к людям-братьям основывает на подобии отношений лиц Пресв. Троицы. Возникающая отсюда заповедь всеобщей любви будет также и заповедью блаженства, но относящейся не к отдельной личности, ни даже к личностям, а ко всей человеческой семье: ибо действительное, полное блаженство порознь невозможно, немислимо для нескотоподобных существ («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»). В этой всеобщности и дружности, в этой неразделимой полноте добровольного союза любви заключается сила, чистота и красота богочеловеческой нравственности.

<...> Нравственность богочеловечная побеждает иго и рознь между людьми родственным союзом любви, в котором нет ни ига, ни подчинения; но и этого все еще недостаточно для достижения

обетования заповеди совершенства: полного познания истины, плодом которой будет и полная свобода («Познаете истину, и истина сделает вас свободными»). Действительно независимой, вполне автономной станет нравственность тогда только, когда прекратится гетерономия, то есть зависимость людей не друг от друга, а от общего их (впрочем, лишь временного, не вечного) врага, от слепых и смертоносных сил природы («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»).

Ничего этого не видит и знать не хочет нравственность блудных сынов, бродяг, не помнящих родства, забывающих отцов и Бога, отца всех отцов. Секуляризация человека есть развенчание его божественного происхождения, его священного достоинства. Вольно существам, мнящим себя свободными, стремиться вверх или вниз, возвышать или принижать себя; но отречение от уважения к величавому не проходит безнаказанно, неизбежно вырождается оно в культ низкого; животное, гад вползает в опустевшее, заросшее сором, поруганное святилище Божества; из «венца творения» «малым чем умаленный от Ангел, славой и честью венчанный» (Псал. 8: 6) человек становится «выродком природы», произведением поздней поры ее развития, ее старости, декадентским (по отношению к ее общему, преобладающему стремлению), болезненным явлением («Что такое “Memento vivere”?»).

В этом смысле гуманистическая этика есть нравственность декадентская (письмо ко мне от 30 июня 1900 г.), но вместе с тем и вакхическая. Призыв к долгу она заменяет призывом к наслаждению, труд устроения вечного мира — упоением брачного пира на могилах забытых родителей, ибо на место долга к ним у блудных сынов становится увлечение дочерьми, а у дочерей сынами, превознесение живущих над умершими, при забвении, что ведь и живущие тоже обречены на смерть, *morituri* («Пасха или Антипасха?»). Если же отрава наслаждения, близость собственной гибели еще не забыта, что остается, как не искать ее забвенья в вакхическом упоении хотя бы кратким мигом наслажденья? («*Carpe diem!*»). Светская культура и есть призыв забыть умерших и забыться самим в хмеле чувственности или в гипнозе научных, либо художественных развлечений. «Спящий в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий» — вот практический итог светской, индивидуалистической этики гуманизма; «учись наслаждаться настоящим, не заботиться о будущем и не жалеть о минувшем» (Лермонтов) — вот условия, при которых для нее возможно наслаждение. Беззаботность и забвение!.. Но зато и жизнь из священного долга и святого труда превращается в похмелье, в забаву, в игру. <...>

Взгляд Николая Федоровича на гуманизм в его противоположности к родственному началу мы должны были изложить подробно, во-первых, в силу самостоятельной важности предмета, а во-

вторых, вследствие его существенного, так сказать, центрального значения в учении самого Николая Федоровича, дальнейшие главные положения которого (а именно ближайшее определение общечеловеческого дела) непосредственно вытекают из его убеждения в том, что всемирное братство может быть установлено только на начале сыновства и отечества. Какое значение это убеждение имело в истории развития его мыслей, он сам определил следующим признанием: «Как только неопределенного, отвлеченного “человека” я заменил “сыном человеческим”, так все для меня исполнилось светом: и небо, и земля, и преисподняя! Вопрос “что делать?” стал для меня яснее дня!» (письмо ко мне от 7 июня 1900 г.).

## 7

Убедившись в несостоятельности политических, юридических и гуманистических способов восстановления братских отношений между людьми, обратимся к рассмотрению средств экономических. <...>

<...> Попробуем беспристрастно разобраться в тех благах, которыми будто бы одаряет нас торгово-промышленная культура, основанная на труде большинства и на обогащении немногих. Если деньги сами по себе не могут быть благом, если «не в деньгах счастье», если даже в благоприятнейшем для них смысле они не цель, а только средство к достижению блага, проверим, благо ли то, на что они идут, для чего они предназначаются. Капитал, говорят нам «знатоки дела», нужен для увеличения сил труда, для умножения, улучшения и удешевления производства. Какого, однако, труда и какого производства? Не тех, что должно, по справедливости, назвать естественными и необходимыми: не сельского, благородного «земляного» труда, рождающего хлеб насущный, и не кустарного, ручного, домашнего производства, не отчуждающего от земли, от села и создающего вещи первой необходимости. Но этот действительно нужный, непридуманный труд, как и это скромное производство, обходились и доселе обходятся без большого капитала, и даже несомненно желательное развитие, поддержка и улучшение того и другого не потребуют больших затрат. Не поэтому ли самому ученые экономисты, упоенные дурманом капитализма, и смотрят свысока, пренебрежительно и на сельское земледельческое хозяйство, и на сельский кустарный труд как на архаические низкие степени экономического развития? Капитализм входит в свои права или, вернее, приступает к самоуправству только с победою города над селом, машины и фабрики над ручной ремесленной работой. Торжество капитала — это изменение сельского земледельческого быта в торгово-промышленный. Но чтобы решить, что торжествует в данном случае — добро или зло,



надо определить конечную цель обоих видов труда: сельского, земледельческого и городского, торгово-промышленного.

Побуждение и цель первого — *добыча необходимых средств для существования*, следовательно, *поддержка жизни*, спасение от гибели, *от смерти*; у второго же — *доставление удобств, комфорта, прихоти, роскоши и* — как средства ко всему этому — *богатства*. «Для выбора между тем и другим нужно только решить: в богатстве ли благо и в бедности ли зло? Или же жизнь есть благо, а смерть зло?» (письмо ко мне от 3 августа 1900 г.). Может ли быть что-либо проще этого вопроса? Возможно ли колебание в решении его для ума, не сбитого с толку, и для чувства неизвращенного? И однако, как это ни губительно для человечества, оно все еще не уяснило себе должным образом этого первого из вопросов жизни и решает его сплошь и рядом превратно. Искусственно привитый соблазн вещи, «вещелюбие» пересиливает даже естественную любовь к жизни, к дряхлеющему человечеству, возвращающемуся к старческому младенчеству, так же как и на заре существования, приходится погружаться в глубокое раздумье о том, «что важнее: вопрос ли социальный о богатстве и бедности, то есть о всеобщем обогащении, или же вопрос естественный, о жизни и смерти, то есть о всеобщем возвращении к жизни, не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, почему сущее существует, а и в практическом, требующем решить, почему живущее стареет и умирает?» Иными словами: «что важнее, общественные ли бедствия, то есть *пауперизм искусственный* или же общие природные бедствия, то есть *пауперизм естественный*? Минующее ли, тленное богатство есть добро и бедность зло? Или же жизнь, но, разумеется, бессмертная, есть истинное добро, а смерть — истинное зло» («Супраморализм, или великий синтез», вопр. 1). К стыду нашему, надо сознаться, что как раз последнее время проявляет особенную близорукость в решении этого вопроса, полагая, как это мы видим из вышеприведенных свидетельств, спасение человечества в накоплении богатств и в распределении их, а не в обеспечении самой жизни и не в борьбе со смертью. Социализм еще решительнее своих предшественников выдвинул вопрос о богатстве и бедности на первый план и придал ему значение всеобъемлющее, от исхода которого будто бы зависит вся грядущая судьба человечества.

На самом же деле этот предполагаемый вопрос будущего есть уже отживающий; он не более как частный случай вопроса о жизни и смерти, вне которого, то есть сам по себе, он и неразрешим («12-членная схема учения небратского, неродственного, немирного состояния мира». Вопр. 1). «Действительно всеобъемлющим может и должен быть признан вопрос не об излишествах (богатстве, комфорте, прихотях), а о существенном, для всех всегда необходимом: о хлебе насущном и об естественных условиях, от коих зави-

сит само существование человека. Верно и всякого признания достойно слово Писания: “Не о хлебе едином жив будет человек”; но вместе с тем прошение о хлебе насущном включено в молитву Господню. В Писании осуждается забота *о личном и излишнем*; забота же *о пропитании себя вместе со всеми*, основанная на знании и управлении слепую силою природы, не может быть осуждаема, потому что это значило бы осудить как все знание, так и общее всех людей дело. Хлеб насущный есть и потребность насущная; но он же и существенная движущая сила, не только физическая, но и умственная: вся деятельность человеческая есть проявление этой силы» («Вопрос о братстве или о родстве и причинах небратского, неродственного, то есть немирного состояния мира», 2-я редакция статьи под этим заглавием). Наконец, это есть и сила нравственная, так как обеспечение всем и всегда хлеба насущного возможно только дружным, добровольно соединенным, повсеместным трудом всех, то есть мыслимо не иначе, как результат действительно братских, мирных отношений людей друг к другу.

Этому священному, величавому значению заботы об обеспечении хлеба насущного всем и всегда, что может противопоставить так усердно рекламирующая себя современная и даже будущая торгово-промышленная культура? Уже одно ее название, как и пренебрежительное ее отношение к земледельческому быту, показывает, что для нее продовольственно-санитарный вопрос в указанном смысле — не главная цель. Не задумываясь над первичными причинами неурожая, она озабочена не устранением самих источников голода, а паллиативным противодействием ему покупкою хлеба или его суррогатов. <...> Забывается при этом только одно соображение, а именно: что искать гарантии от голода в развитии торговли *чужим* хлебом и даже в так называемом интенсивном сельском хозяйстве, нуждающемся в доставке *чужеземного* удобрения (напр<имер>, галапагосского гуано или чилийской селитры для Англии), — значит *жить одним за счет других*, делать из одних существа привилегированные, а других лишать их продуктов, заставляя село работать на город, превращать земледельческие народы в кормильцев и в то же время в чернорабочих для народов фабричных. Это искажение ветхозаветной заповеди труда, возложенной Творцом на человека: в поте лица *своего* есть хлеб *свой*, это искажение и новозаветной молитвы Господней, совершенно противоположной внушениям «развитой торгово-промышленной культуры»: «Хлеб *наш* (то есть *нас всех*, а не *одних деньги имущих* для покупки *чужого* хлеба) *насушный* (а не извлечение наибольшего дохода из земли) *даждь нам (всем нам) днесь* (то есть ограничиваясь лишь необходимым, а не для запасов и скупок для перепродажи, для барышей и для уклоняющихся от труда естественного и всеобщего)» («Регуляция метеорологическая как

исполнение молитвы Господней»). Не задумывается торгово-промышленная культура над тем, что практикуемая и оправдываемая ею эксплуатация природы <...> и ограбление «низших рас» <...> не могут же продолжаться вечно и что по мере оскудения природы и развития низших рас грозный вопрос о хлебе насущном восстанет во всей своей насущной неотложности, несмотря на всю сеть путей сообщений и все мешки золота на мировом рынке. Но... до этого далеко, а в свое время прогресс найдет средства противодействия затруднению. На таких рассуждениях успокаивается торгово-промышленное общество для того, чтобы отдаться всецело своим собственным, ему присущим заботам и целям: накоплению богатства, организации удобств жизни, комфорта, прихоти, роскоши, то есть излишеств, противоположных насущному.

В критике индустриализма и капитализма наш мыслитель проявляет строгость, которая многим покажется преувеличенную, но основные мотивы ее нельзя не признать верными. Индустриализм, по его убеждению, поощряет развитие всех дурных страстей: корыстолюбия, властолюбия и сластолюбия. «Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми отцами ради земного благополучия, из-за материального благосостояния будто бы большинства, в действительности же меньшинства, а именно богатых» («Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации»). В самой основе индустриализма заложена чувственность, та *любовь к вещи*, та *материализация*, которую, как мы видели выше, типичные представители века считают за его наиболее характерный и все возрастающий признак. Наше время, столь гордящееся мнимыми победами над силами природы, в сущности очень далеко от такого торжества; век индустриализма не вносит в природу ни разума, ни воли для *регуляции* слепых, фатально действующих сил и для направления их к цели сознательной, планомерной и благотворной; он довольствуется одной *эксплуатацией* их для низших чувственных потребностей. Это не правитель природы, это потворщик, сообщник ее злых сил, а вместе с тем и поэтому самому — и раб их. Движущие слепой, не знающей нравственного долга природой начала: борьба за существование, вытеснение слабейшего сильнейшим, пассивного приспособления к среде и половой подбор — становятся решающими стимулами и средствами и для человеческих действий. «Источник индустриализма — половой подбор, то есть сознательное подчинение бессознательной силе, в нас и вне нас действующей, без всякой мысли о совокупном противодействии ей или о союзе людей против этого коренного порока и греха со всеми его последствиями» («Конференция мира»). <...>

Из всего предыдущего очевидно, что весь процесс промышленного производства, торгова и войны составляет одно цельное, пороч-

ное и злое во всех своих частях дело. Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и усовершенствованными способами сообщения возвратил человеческий род, так самодовольно болтающий о мирном прогрессе, к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена повсеместной и постоянной войны («Конференция мира»). На то «*homo homini lupus*» и война всех против всех из теории Гоббса (появившейся именно в Англии и как раз на рассвете ее торгово-колониальной политики) перешли на арену жизни, и весь ход всемирной истории получил характер эволюции, которую следует назвать военной. Даже и во время так называемого мира эта война не прекращается; из явной она только становится скрытою, но не менее лютою, коварною и губительною: борьба классов, профессий, интересов, конкуренция, этот жизненный нерв материального прогресса с точки зрения политической экономии, фальсификация как средство удешевления и допускаемого безнаказанно обмана, реклама как другое орудие лжи и соблазна, полемика, диспут, злословная партийная критика как общепризнанное орудие раскрытия истины и непризнанное, но ежеминутно применяемое орудие раздора, расчета и убийства, — словом, что все это, как не милитаризм в самом обширном его значении? И не вправе ли мы видеть в предполагаемых успехах мирного быта, возникающего на основах торгово-промышленного строя, только периодические варианты трансформизма войны?.. <...>

Как ни велики перечисленные бедствия, порождаемые индустриализмом и меркантилизмом, они все еще не исчерпывают меру их прегрешений. Остается раскрыть еще один грех, грех величайший, первородный в данном случае, тот, от которого плодятся и множатся все остальные пороки и преступления. Это утрата смысла и цели жизни, измена долгу существования, замена дела любви всеобъемлющей узким себялюбием, корыстью, прихотью, забавою, похотью. Если единственным здоровым, единственным нравственным определением жизни может быть лишь «жить не для себя только и не для одних других, а со всеми для всех», то жизнь, основанная на начале торгово-промышленном, есть принципиальное отречение от этого определения, узаконение ложной и безнравственной противоположной основы. В обществе, в котором одни трудятся на других, где одни богатеют за счет других, люди разделены на два противоположных лагеря: одни живут только для себя, другие — только для других; а при таком делении, неизбежно приводящем к ненависти, зависти, вражде и борьбе, добровольное согласие, то есть жизнь со всеми для всех, невозможно.

Невозможна и родственная любовь, основа нравственности, так как объект любви здесь не люди, а вещи; высшая ценность здесь не душа бессмертная, а тленное богатство материальное. <...>

Эта эволюция души современного человека, оканчивающаяся атрофией души, есть результат целого ряда измен: «Изменивши в начале Отцу Небесному в своем падении, в нарушении заповеди Отца ради исполнения желания жены, человечество совершило вторую измену в оставлении земледелия и села, то есть праха своих предков, измену роду и племени ради устройства города или юридико-экономического общества вместо семьи и родственной общины. Из этого корня со временем выросла и третья измена христианству, вырос католицизм, обративший даже самый закон благодати в закон юридический. Наконец, наиболее полное выражение измены христианству представила Англия, создавшая политическую экономию, в которой всем людям дается новая оценка, не нравственная уже и даже не юридическая, а денежная, где люди трактуются как товар, ценность коего определяется спросом и предложением» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира. В чем наша задача?»). «Само просвещение, — говорит один из ученых социализма, — стало товаром и уже обесцененным». <...>

«Если история в ее истинном значении есть психическая задача в смысле не только изучения, но и пробуждения души, родственного чувства, то социология вместе с ее заключительною главою, социализмом, есть наука о бездушном обществе, наука разобщения у одних и порабощения у других» («Вопрос о братстве и т. д.»). «Политическая экономия есть Иудина наука, как называл ее один из славянофилов» (там же); она научает изменам, предательству: изменам сыновнему и братскому долгу и делу, предательству родства и отечества ради чувственности и наживы. Экономическая цель жизни, накопление богатств, есть «домостроительство погибели, а не спасения» (там же).

Погибели, несомненно, общей! Но эту ужасную истину всего менее сознают одурманенные бешеной погоней за колесом фортуны, хотя оно-то и есть колесо ненасытного Джагерната<sup>58</sup>, под обротами которого гибнут не одни избранники несчастья, а без разбора и без исключения все и всё: «Ныне я, а завтра — ты, — все во имя суеты!» Более нравственный и потому менее сильный в этой борьбе тела против души гибнет, однако, раньше перешагнувших «по ту сторону добра и зла» в этой «переоценке ценностей», эксплуатируемые раньше эксплуататоров, жертвы «высокой культуры» раньше ее палачей, верные отеческим преданиям раньше изменников и ренегатов, бедняки раньше богатей, село раньше города. Остановимся вниманием на последнем, на *гибели села*, приносимого в жертву городу, ибо это явление, имеющее значение центральное во всем вопросе.

Самый факт обезлюдения деревни, вследствие переселения в города — вне всякого сомнения: он у всех перед глазами и успел уже не только вызвать целую научную и публицистическую лите-

ратуру, но и проникнуть в область художественного творчества. <...>

Этому чудовищному росту городов, обольщающих деревню своими соблазнами и, подобно морским головоногим <...> втягивающим ее в себя и высасывающим ее силы, пропорционален рост целого ряда общественных бедствий. Уже Руссо назвал города «пропастями, поглощающими человеческий род»; новейшие статистики и политико-экономы подтверждают за ними репутацию не только ненасытных поглотителей произведений природы и труда, но и настоящих пожирателей людей. <...>

Конечно, в противовес всем этим бедам спешат противопоставить приманку будто бы возрастающего материального благосостояния. Но если бы она даже и оказалась не даром данайцев, в состоянии ли она вознаградить за другую утрату, которую терпит человечество, заменяя естественный сельский быт искусственным, городским, торгово-промышленным? Каковы бы ни были материальные результаты индустриализма и меркантилизма, они все равно не могут, не смеют быть решающими побуждениями для определения характера и цели человеческой деятельности. *Социальные отношения нельзя ставить вне этики* («Вопрос о братстве и т. д.»): неизмеримо выше того, что выгодно, стоит то, что нравственно, и впереди вопроса о наживе, о доходе и барыше царит вопрос о выполнении долга — и *долга, разумеется, реального, то есть нравственного, а не фиктивного, денежного*.

С этой-то точки зрения и подлежит весь торгово-промышленный строй наиболее тяжкому осуждению. Его прозрачный прогресс, триумф машины, фабрики, конторы, банки, биржи, города, основанный на умножении богатств вещественных, неразрывно связан с конкуренцией, то есть с завистью и борьбой друг против друга, с рекламою, то есть самохвальством и соблазном, а часто и обманом, наконец, с вытеснением слабейшего сильнейшим (капитализм и борьба классов, завоевательная и колониальная эксплуатационная политика); а все это есть непрерывное, всестороннее расширение и усиление небратских враждебных отношений между людьми («Вопрос о небратских отношениях»), а следовательно, верный путь ко всеобщей гибели. Вот почему только что указанное, на ложном начале основанное разрешение противоположности между городом и селом (урбанизация села) — не спасение от зла, а вящее его усугубление, задушение села городом, искоренение души даже в ее первоначальных и наиболее живучих твердых, внесение растлевающего и мертвящего городского соблазна туда, где теплится последний слабый огонек родственного чувства. Естественный вопрос о жизни и смерти, о долге, вытекающем из смерти, дающем смысл жизни и обуславливающим ее спасение, затмевается вопросом о бедности и богатстве, о погоне за доходами и



барышами; благородная и спасительная всеобщая повинность участия во всеобщем труде всеобщего спасения заменяется губительным правом на участие немногих, многих или всех, в комфорте, а если можно — так и в прихотях и в излишествах, а также и в досуге, то есть (за отсутствием истинного дела) в праздности. Одним словом, это есть превращение сына человеческого, верного долгу отцам, в сына блудного, оставившего дом отчий, забывшего долг сыновний и заменившего отцелюбие вещелюбием, женолюбием и другими пороками («Вопрос о братстве и т. д.» 2 редакция).

Для человечества, желающего мира всего мира, жизни действительно братской, невозможной, как и само братство, без отечества, нормальной жизнью может быть только жизнь сынов, неразлучающихся с отцами, давшими им жизнь и ждущими от них *уплаты долга, возврата жизни, эквивалентом которой не можешь быть никакая вещь, никакое богатство*, никакой продукт индустриализма, ни один объект торговли, купли-продажи. Такова по своему назначению *жизнь сельская*. Оба других образа жизни — *кочевой* и *городской* — уклонения от единой нормальной: кочевая форма — недозревшая до истинной, а городская — уклонившаяся от нее, отживающая, ведущая к гибели («Супраморализм», вопрос VII). Процесс вырождения нормального, здорового образа жизни в аномальный, болезнетворный глубоко поучителен потому именно, что с полной наглядностью раскрывает нам параллельный поступательный ход того накопления материальных богатств, в котором видят прогресс настоящего над прошедшим и задачу будущего. Первоначальная *общинная жизнь* патриархальных времен сомкнулась как бы объятием любви вокруг земли в буквальном смысле отеческой, вокруг кладбищ, хранивших прах отцов и предков, вокруг «дединцев»-кремлей, которые именно поэтому и защищались так самоотверженно сынами, что они были их величайшей святыней. Обособление родов и вытекающее из него постепенное отчуждение ближайших родственных групп от дальнейших выразились наглядно, бытовым образом, в возрастании значения *семейного жилища*, родного дома. Как всякая религия есть первоначально культ отцов, так и первоначальное святилище есть хранилище праха всех отцов, кладбище, кремль. Начавшееся обособление родов переносит алтарь, бывший доселе всеобщим, в частный дом, в жилище родовых ларов и пенатов; через это родовое, семейное жилище приобретает священное значение, но вместе с тем возникает побуждение и к внешнему его улучшению: первоначальный простейший кров, пещера, шалаш, изба, «убег» от непогоды, «пристанище» для необходимого отдыха, становятся местом продолжительного пребывания, оседлости, признаком собственности, сторожем богатства, укреплением для охраны его, замкнутым от сторонних лиц (обращенным внутрь в



Риме и на Востоке, в противоположность первоначальному всем открытому шатру кочевника). Жилище становится местом безопасности от врагов, «покоем»; но безопасность, спокойствие и довольство куплены ценой обособления, отчуждения от братьев, превращающихся в соперников в борьбе за вещественные блага. Столь восхваляемая неприкосновенность жилища, сменившая старинное гостеприимство, превращает это жилище на «правовом» Западе в крепость (говорят же англичане с гордостью: «Мой дом — моя крепость!»), а на бесправном мусульманском Востоке — в тюрьму без окон на улице. Для того же чтобы жизнь в крепости не совсем превращалась в тюремное заключение по унынию, дом требует уютной и красивой обстановки, комфорта, а за ним вслед, по возможности, и роскоши. Семейное жилище людей обособившихся, закупорившихся от братьев и забывших об отцах, кладбище коих в эту пору цивилизации из центра общежития вытесняется на окраины, если не совсем упраздняется (кремация), современное жилище, этот «home side at home»<sup>58a</sup>, из алтаря родственных чувств, угасших в сердцах его обитателей, становится капищем для культа вещи, художественной игрушкой, принимаемой за действительность, для которой уже все закончено, нет уже упования, нет будущности, остается одна безвыходность. Это капище, этот дом-фетиш, может быть, и прекрасно, и уютно, и комфортабельно, и пышно устроен; но, взятый в своей обособленности, в своем одиночестве, в своей исключительности, он способен привести к отчаянию, навести ужас. <...> *Победа вещи над духом* почти закончена. В погоне за бездушным материальным благом мы ищем овладеть вещью и считаем себя богатыми, когда убеждены, что овладели ей. Но убеждение здесь только самообольщение: в действительности не человек владеет вещью, а вещь обладает человеком, связывает его, лишает свободы, вносит раздор в среду людей. <...>

Оставление сынами родителей ради своих удобств и наслаждения и есть первое падение. Но так как сердце не живет без любви, на место замершего в нем чувства к родителям вселяется иная страсть: *вещелюбие, материализм* как почва для роста чувственных наслаждений и *женолюбие, гетеризм* как сильнейшее воплощение и обобщение чувственности, сопряженное с еще большим отчуждением от родителей, и это уже самое глубокое падение («Вопрос о братстве», 2-я ред<акция>). Оно-то и совершается в городской, торгово-промышленной культуре, которая, можно сказать, если не всецело, то в значительной степени сводится к культу женщины. Блудный сын, покинувший дом отчий, ненадолго останавливается на распутье, в раздумье «куда ему направиться — к городу ли, к культу вещи и женщины, к благолепию имения, или же к селу; к праху ли отцов, на кладбище мертвых, ждущих оживления, или же к городу-фабрике, к городу-рынку, к городу-

выставке, вытесняющему кладбища, упраздняющему храмы, унижающему университеты прислуживанием науки торговле и промышленности и презирающему музеи как хранилища памяти о прошлом, столь мало ценимом настоящим? («Супраморализм», вопрос VII). Современное человечество, сочетание Блудного Сына по легкомыслию и безволию с Фаустом по бесцельности знания и ненасытности желаний, решает вопрос в пользу города и, забывая нравственный долг, отдается порыву к чувственному наслаждению и к богатству тленному. Ваал и Астарис, боги блудных сынов и дочерей-гетер, торжествуют над Богом отцов, и хор отступников звучит в вакхическом восторге над осиротевшим миром: «Ты побежден, Галилеянин!..» <...>

Дальше идти невозможно. Мы здесь на крайней точке прогресса, ставшего «по ту сторону добра и зла», вне этики, на почве «чисто экономической» и потому именно нечистой и безнравственной. Но что посеешь, то пожнешь! Сеющие в тление, предпочитающие красоте бессмертия благолепие тленного, пожнут тление. К общему спасению не приходят путем гибели, вражды, борьбы, корысти, идолопоклонства перед золотом и торгово-промышленными безделушками. Ни комфорт, ни роскошь, ни груды золота в руках капиталистов, ни чудовищная производительность материальных благ будущим кооперативным хозяйством, ни равный раздел богатства, ни общность имуществ, ни легкость и краткость труда, ни вся вакханалия чувственных наслаждений не в состоянии создать раю на земле, потому, во-первых, что все это ответ не на нравственный долг людей, а на их слабости и пороки; а во-вторых, потому, что *все материальное богатство и все чувственные наслаждения не уничтожают нашей естественной бедности и вытекающих из нее страданий.*

И у капитализма, и у социализма ложны альфа и омега, начало и конец, ложны и промежуточные звенья обеих систем. Участие всех в комфорте, роскоши и чувственной похоти, если бы даже и сбылось, ничуть не обеспечило бы всем основного блага насущного, не спасло бы от голода, болезней, слабостей и аномалий физических и умственных и, наконец, от смерти. <...> «Пока будет смерть, будет и бедность, бедность природная» («Эпиграфы к “Пасхальным Вопросам”»), *естественный пауперизм*, проистекающий не из недостатка материальных внешних благ или из их неудовлетворительного распределения, а из природного несовершенства нашей организации и от неродственных отношений наших к природе и природы к нам. И вот эту-то основную причину всеобщей нужды, всех бедствий и всей вражды в человечестве совершенно не хотят или не умеют увидеть и понять надеющиеся спасти человечество политическими и экономическими мерами. <...>

*Задача человечества решается не вопросом о богатстве и бедности, а вопросом о жизни и смерти, вопросом, почему живущее умирает? Задача человечества состоит в обращении мира не-свободного, где все определяется физической необходимостью, бессознательной и безвольной причинностью, в мир сознательный и свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, но который должны осуществить действительно, активно и реально; потому что это не идеал только, а и проект, в котором сходятся, примиряются и объединяются высшие требования знания и нравственного чувства, истины, красоты, блага или добра и всеобщего счастья или блаженства («Вопрос о братстве», 2-я ред<акция>).*

## 8

Природа — враг временный, а друг вечный: ибо нет вражды вечной. Устранение же вражды временной — наше дело.

Не природа — Бог, и не в природе Бог, а с нами Бог, и через нас будет и в природе.

Предыдущее изложение, надеемся, с достаточной убедительностью выяснило, что основную первопричину человеческих бедствий и страданий надо искать не в экономическом положении людей, не в искусственно возникающей бедности, а *в естественном пауперизме всего человеческого рода*, в необеспеченности для совокупного человечества удовлетворения даже самых насущных его потребностей: питания, здоровья и жизни. Если же это положение верно, должно быть признано верным и его следствие: та же *естественная бедность есть первопричина вражды между людьми*. Необеспеченность основных условий здоровой телесной и духовной жизни для всех и отсутствие радикальных средств установить их для всех заставляет отдельные личности или обособленные группы лиц обращаться к искусственным средствам доставить себе и своим ближайшим в преимущественной степени (то есть в ущерб остальным) то, чего не хватает в достаточной степени для всех. Таково происхождение корыстолюбия и властолюбия, орудий и опор основной животной страсти — сластолюбия, этой противоположности, но вместе и спутницы слабости и нужды, порождаемых общим бессилием человечества в его то хищнических, то рабских отношениях к природе. И так как этот основной источник вражды между людьми оставляется ими до сих пор в полной силе, то неудивительно, что и губительные следствия его оказываются непреодолимыми ни для каких мер: политических, юридических и экономических. Вот почему, несмотря на все призывы к

добру, на все предупредительные и карательные меры против зла, оно, как мифическая гидра, тотчас же возрождается, новым — по формам, по внешнему виду, старым, но не дряхлеющим — по сущности; ибо все его видоизменения — только бесчисленные варианты одного и того же греха: неродственного отношения людей друг к другу, раздора сынов, забывших об отцах и потому переставших быть и братьями.

При сохранении в силе первоисточника вражды, зло раздора не только не будет искореняться, но должно еще умножаться количественно и усиливаться качественно. Если бы отношения людей к природе ограничивались даже простым равнодушием, одной бездеятельностью, то и этого было бы уже достаточно для роста зла, так как при несоответствии стремлений природы человеческим потребностям и при ее склонности к непроизводительной (с нашей точки зрения) трате сил и запасов, уменьшение природных богатств, иными словами, естественное обеднение природы, неизбежно при отсутствии противодействия этому со стороны разумных существ. Если же последние сами превращаются в существа неразумные, если проявляют к природе уже не апатию, а злую волю, переходящую в злые действия, в хищническую эксплуатацию естественных богатств, то этим, ясное дело, значительно ускоряется истощение природы, умножаются, следовательно, и поводы ко злу, к борьбе из-за даровых богатств. Жажда скорейшего и наибольшего обогащения у наиболее деятельных и решительных в этом смысле не только создает искусственное экономическое обеднение остальных, но и приводит весь род человеческий к естественному банкротству, к несостоятельности природы, насилуемой и расхищаемой кем угодно и как попало. Не видя мудрых хозяев, подвергаясь только непрестанному, беспощадному грабительству алчных эксплуататоров, природа, рано или поздно, гораздо раньше, чем думают «дельцы», откажется не только обогащать, но и кормить своих вымогателей-насильников, а вместе с ними и неповинных жертв их жадности; именно превращение всего в золото заставит будущих Мидасов умирать с голоду. И от этой перспективы не в силах спасти никакие перевороты в способах производства, никакое равноправие в разделе ценностей, даже если бы дружелюбная разверстка и оказалась возможной при усиливающихся поводах к зависти и корысти.

Исход из неизбежно возрастающего страдания может быть, следовательно, только один: *перемена отношений прежде всего не людей друг к другу, а людей к природе*. Прежде чем ссориться из-за долей призрачного богатства, надо всем, не исключая и воображаемых богачей, убедиться во всеобщей, всечеловеческой действительной нищете. Вместо того чтобы враждовать из-за власти, дающей перевес в погоне за призрачным счастьем, за материаль-

ною наживою, надо познать всемирное рабство людей перед слепою силою, одаряющею нас реальным физическим и нравственным несчастьем. *Надо определить, в чем наша нужда и в чем зло и кто или что их виновник, то есть кто наш действительный, общий враг.* Долговременный раздор до такой степени приучил людей смотреть друг на друга как на врагов, что настоящего врага они уже почти не замечают. «Хотя врага этого мы и встречаем и в себе, и вне себя, “горé и долу”, над собою и под собою и вокруг себя, везде и всегда, мы тем не менее не умеем опознать его как врага общего и единственного, первоначального и даже еще преклоняемся перед ним, словно перед Богом» (статья «Природа — враг временный, друг вечный»).

«Этот враг — природа», предоставленная себе самой, невольному, стихийному ходу своих слепых, неразумных сил. Этот враг то явный, то скрытый, не всегда и не везде обнаруживает свою вражду к нам, вражду (спешим оговориться) бессознательную и неумышленную, происходящую из силы, не дающей себе отчета в своих действиях. Сплошь и рядом природа кажется переполненной благосклонности, попечений и щедрот к нам; но эта обманчивая благосклонность не менее вредна, чем явная вражда (там же). Сколько приманок и соблазнов, сколько чар для вовлечения на путь страстей и похотей, нужных стихийной силе, губительных существам разумным и нравственным! Сколько обольщающего дарового, отвлекающего от того труда, от того усилия, что искупает из рабства, спасает от гибели! Сколько манящего к будто бы беззаботному наслаждению, за мимолетностью которого сторожит долгое страдание!.. Почти непреодолимая сила затаенных, безотчетных, инстинктивных влечений, пестрая смена впечатлений, прелесть света и теней, вдумчивость тишины и властная гармония звуков, чары движения, нега покоя, мистическая греза созерцания, жажда нового, неиспытанного, отвага и беззаботность молодости, пышный расцвет телесной красоты, коварная затаенность недугов, старости и смерти, и, чтобы затуманить сознание близости конца, ликование вечно юных жизненных сил «у гробового входа», — все, все слилось в один вакхический призыв отдаться «естественным» влечениям, «следовать Матери-Природе», «жить одной жизнью с ней», «согласной жизнью части с целым».

Едва ли и поныне постигло человечество, какой глубокий трагизм лежит в этом призыве и в сочувственном отклике на него; едва ли даже ничтожной части из почитающих себя мудрецами ясно, до какой степени во всех ужасах нескончаемой летописи наших страданий виновно ложное представление об отношениях природы к нам и наших к ней. Именно в наше время наклонность к оправданию ее стремлений и к согласию с ними жизни физической и нравственной получила настолько решительный перевес

над противоположным мировоззрением, что выступать с противоречием природе, идти наперекор ее установившимся путям и внушениям кажется уродливым отступлением от нормального настроения чувств и образа мыслей и вместе с тем — дерзостью, каким-то оскорблением величества и чуть не хулой на Творца.

Всю силу этого предубеждения отлично сознавал наш мыслитель, сознавал настолько, что, выражаясь его собственными словами, «не надеялся, чтобы в наше время недумания и неделания вопрос о всеобщем деле, регуляции природы разумом и волей человечества мог обратить на себя внимание» (письмо ко мне от 17 июня 1901 г.). Свои мысли по этому предмету он писал «под влиянием полной безнадежности» (письмо от 28 июня 1901 г.), «зная, что никому эти писания не нужны (письмо от 15 июля 1902 г.), что «учение об активном отношении к природе со всеми его следствиями будет отвергнуто одними, как диатриба из времен невежества, другими — как неверие» (письмо ко мне от 15 дек<абря> 1899 г.) «Есть от чего прийти в отчаяние, — восклицает он, — среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 года!» (письмо от 10 дек<абря> 1898 г.<sup>586</sup>). Но на этого богатыря мысли отчаяние налетало разве лишь на краткие мгновения, как бегущее облако в ясный день на непоколебимую горную вершину, более близкую к небу и солнцу, чем туманы ущелий и тени глубоких долин. Он страдал в эти минуты, не за себя, конечно, не за свою неизвестность, а за человечество заблуждающееся, не распознающее своей гибели, страдал не тщеславием непризнанного пророка, а сердцем отца, которого не понимают дети. Но облако сомненья слетало с хмурого чела, и снова добродушно и ясно горел во взоре святой огонь убеждения в истине мысли, в чистоте порыва, в правде решения. Возражения мало его огорчали; напротив — вызывали только на новые разъяснения любимых положений. «Моя уверенность и дерзость, — писал он мне, — растут вместе с непризнанием и отрицанием моих убеждений» (письмо от 15 апр<еля> 1899 г.). Он знал, что не то зерно, что всходит раньше всех, дает наиболее долговечный рост и самые обильные плоды; он убежден был даже, что учение, слишком опередившее общий уровень развития своего века, осуждено на временную неудачу, что оно должно быть похоронено иногда надолго, но что со временем оно также неизбежно должно воскреснуть, чтобы быть признанным и усвоенным там, где оно некогда вызывало только насмешку или улыбку сомнения. И потому, не смущаясь ничем, он развивал свое учение хотя и в глубоком одиночестве, но так, чтобы сделать его способным выдержать натиск всевозможных возражений. Перейдем же и мы к рассмотрению этих положений, не смущаясь их необычностью, их противоречием взглядам упрочившимся, почти что общепринятым. Мало ли что в науке и в философии казалось

эксцентричным, чуть не нелепым? Не сочтено ли было за безумием и само Христианство?..

Чтобы правильнее осветить значение этого нового взгляда на отношение людей к природе, было бы в высшей степени поучительно с культурно-исторической точки зрения проследить шаг за шагом ход развития преобладавшего до сих пор ошибочного в данном отношении мировоззрения. К сожалению, такой анализ поставил бы вдаваться в слишком многочисленные подробности, и потому нам приходится ограничиться рассмотрением указанного предубеждения по существу, позволяя себе, однако, где надо, при случае попутно подкреплять выводы историческими соображениями и примерами.

Пассивное, или (как охотнее выражаются многие) сочувственное отношение к природе оправдывается различными аргументами, но все они сводятся в двум основным: либо к убеждению в *целесообразности* действий природы, либо в их *необходимости*, неизбежности. Рассмотрим поочередно то и другое. Но прежде всего оговоримся, что речь о том и другом должна идти здесь не иначе, как в смысле отношений природы к человеку как существу сознающему, чувствующему, страдающему и обладающему, по крайней мере на настоящей ступени его развития, известными, большинству людей свойственными нравственными требованиями<sup>59</sup>. <...>

<...> В лице гуманизма оказывается несостоятельным завершение натуралистической этики, ее результат: <...> столь же несостоятельною должно признать и ее основу — бездоказательную веру в нравственную правильность и благодать внушений природы. «Откуда возьмутся эти качества в природе, когда она — сила не нравственная, а физическая, никакого понятия о долге не имеющая?» («Исторический очерк»), а между тем именно на сознании *долга* и основывается все нравственное. Ведь первоначально, по правам рождения, в нас нет ничего своего, а все — *даровое*, то есть *долговое*. *Жизнь наша — вовсе не наша*: мы в долгу за нее перед родителями-воспитателями нашими. Рождаемость — еще не свобода! Должники по самому существу своему, мы таковые же и по условиям нашего существования: земля наша — не наша собственность, доколе мы все — крепостные солнца; только выход из природной крепостной зависимости даровал бы нам свободу.

Этот выход и открывается перед нами *в регуляции природы* («Вопрос о братстве»). *Единственное правильное наше отношение к природе должно, следовательно, быть, во-первых, отношение учащегося, поучающегося, изучающего природу, а во-вторых, по мере научения, приобретения знания, отношение сознательного, благонамеренного и благотворного хозяина* (Lester Ward. *Dynamic Sociology*. New York, 1883. I, 11)<sup>60</sup>, *хозяина-руководителя к обще-*



му благу как совокупного человечества, так и самой природы. «Эта регуляция, поставляющая себе не эксплуатационные, не корыстные, не эгоистически-утилитарные цели, а цель прежде всего нравственную (с которой, впрочем, совпадает и общее благо), эта регуляция должна быть всеобщей тягою, как и жизнь — всеобщим тяглом» («Вопрос о братстве»). Наслаждение, следовательно, не может быть (как мнится натуралистической этике) целью жизни, и даже счастье является только следствием исполненной высшей цели. <...>

*Естественным, следовательно, будет для человека не коснение в природном несовершенстве и недоразвитии, а преодоление их.* Только в низших стадиях своего развития (утробного) повторяет человек генетическую историю своего животного прошлого, изучение которого, столь полезное конечно, должно иметь, однако, целью не возвращение к лишнему, не атавизм, а совершенствование, переход к дальнейшему лучшему; только при этом условии память о частию уже побежденном ничтожестве становится вдохновением, ведущим к полной силе, к полной победе. И если это так по отношению к отдельному человеку, то тем более в применении к совокупному человечеству. Общество людей складывается по типу животного организма только в состоянии несовершеннолетия («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»); приближение к совершеннолетию знаменуется именно победой над животностью, заменой бессознательного естественного внушения и слепых генетических процессов более совершенными сознательными и волевыми действиями (там же <...>); окончательным же выходом из несовершеннолетия была бы полная победа вторых над первыми.

И это не только условие нашего человеческого благополучия, но и наша обязанность перед самою природою. В. Соловьев ошибся, когда сказал, что мы не ответственны за ее слепоту и безжалостность. Наоборот! Природа казнит за невежество всевозможными бедствиями и смертью, и казнит не без основания; ибо, как мы уже говорили, грехи неведения суть грехи смертные (имеющие своим следствием смерть), хотя и не всегда вменяемые, причем, однако, невменяемость не избавляет от исполнения приговора. «Смертная казнь за невежество — это самый естественный закон», закон не нравственной справедливости, а физической необходимости, «наказывающей разумные существа за недостойное употребление ими разума не для познания неразумной смертоносной силы и не для управления ею в целях общего спасения, а для взаимного истребления» («Добавления к Пасхальным вопросам»). Для выхода из этого общего, можно сказать, первородного греха, для замены слепоты сознанием и безжалостности благотворительностью мы и созданы, и в этом-то превращении бессознательного,

безвольного и безнравственного (ненравственного) и состоит зараз и высший долг, и высшее благо человечества («О двух нравственностях, теoантропической и зооантропической»). <...>

«Человек не слепой природы порождение, а Божие через нас продолжающееся и совершенствующееся творение» («Эпиграфы к Пасхальным вопросам»), творение и совершенствование *реальное*, а потому и возможное только *в пределах сил и способностей, потенциально и проективно в природу Богом заложенных*. «Человека в его пути к совершенству Господь создает через него самого» («Бессмертие как привилегия сверхчеловеков»); но *это прогрессирующее самодосозидание осуществимо лишь в неразрывной связи с совершенствованием (регуляцией) природы человеком*. Только просвещая и облагораживая ее, получает он и сам возможность возвышаться; только освобождая природу от слепоты и безволяности, становится и сам он сыном света и свободы. Не перейти за пределы природы и за пределы добра и зла в фантастическую область сверхчеловечности должны мы; мы должны, пребывая сынами человеческими, искоренить зло и создать благо в области природы, в ее необозримо-способных к расширению силах и возможностях, дабы и природа, и мы сами стали наконец тем, чем должны быть: живым храмом Бога Живого. <...>

Но если несостоятельна *старая* натуралистическая этика, потому одному уже, что природа не знает *никакой* этики — нет надобности открывать и вводить какую-либо *новую*, еще не испытанную этику для современного человечества, как не нужны ему и новые пророки, новые мессии. Путь спасения полного и всеобщего, единственный непреложный, уже указан: он указан сынам человеческим их Спасителем, называвшим Себя Самого Сыном Человеческим. Не в звероподобной борьбе с себе подобными обретем мы право свое на спасение! Не материалистический индивидуализм и не зооантропический коллективизм приведет нас к благу и счастью. Не всестороннее себялюбивое совершенствование личности, согласно с правилом гуманистической этики, и не принудительное уравнивание в эксплуатации производств и распределении благ вещественных (при сохранении всеобщего рабства людей у врага общего, у силы стихийной, бессознательной и безвольной) даст нам свободу, и мир, и счастье! Сеющие в тление пожнут только тленное; плоды же свободы и мира достаются лишь «сеющим в жизнь вечную», освобождающим самую жизнь от рабства тлению знанием и совершенствованием всеобщим, совокупным, объединенным и взаимным, включающим в себя не только всех людей как сынов общего земного и общего Небесного Отца, но и их общую физическую мать-природу, слишком долго, по их неведению и злой воле, остававшуюся не матерью любящею, а лихою мачехою. В кровавом зареве несущийся боевой клич к борьбе с себе подобными из-за

благ, не уничтожающих общей природной бедности, — «*Пролетарии всех стран, объединяйтесь!*» — этот крик должен быть заменен бескровным призывом к миру всего мира: «*Сыны человеческие, объединяйтесь* для завоевания богатства неветшающего, спасения общего, жизни бессмертной для всего рода человеческого, для *пролетариев вселенной*, способных стать своими и ее избавителями от гибели!» Бессильное, бесплодное и гордое веление гуманистической этики: «*Совершенствуйся и будь совершенен*» должно быть заменено евангельски-кротким, божественно-мощным словом спасения: «*Будите как дети, будите все едины, будите совершени во едино, будите совершени, якоже Отец ваш Небесный совершен есть!*»

---

Остается рассмотреть последнюю опору пассивного отношения к природе, выводимого из предубеждения о целесообразности ее действий, а именно опору *религиозную*, ту, которая многими почерпается в области христианского убеждения о *зависимости всего совершающегося вообще, а следовательно, и всех действий природы от воли и мудрости Божией*. <...>

Реакция против языческого отношения человека к природе начата была именно христианством первоначальным. В противоположность фаталистически-оптимистическому взгляду древних на природу, оправдывавшему ее несовершенство, узаконявшему их и вызывавшему к согласию с нею, первые христиане были убеждены, что «весь мир во зле лежит» (Иоан. 5: 19), разумея, несомненно, под этим не только мир человеческих отношений, но и природу, ставшую под влиянием грехопадения несовершенною, заключенною под проклятие, «греха ради». Грехом, то есть нарушением совершенства, и всевозможными следствиями греха, то есть недостатками, пороками, полон мир, полон «похоти очес, похоти плотской». Оттого Апостол Любви и призывает «не любить мира, ни всего, что в мире»; ибо «кто любит мир, в том нет любви Отчей»<sup>61</sup>. Здесь зародыши христианского аскетизма, пренебрежения к материальному, к телесному; ибо «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия»<sup>62</sup>. В мире материальном, каков он есть (после грехопадения и при греховности людей), проявления благодати Божией отеснены, затемнены проявлениями зла, исказившего первоначальное творение: здесь подвизаются «духи тьмы, власти, начальства» мира материального, то есть именно стихийные силы, облакаемые тогдашним еврейским мировоззрением в формы демонические. <...>

Но, вызывая реакцию против поклонения природе, Христианство не по существу своему, а в том направлении, которое оно исторически приняло, не смогло облечь этого противодействия в

надлежащую форму, разойдясь в этом, как ниже увидим, с духом своего Основателя. Вопреки Его главной *по-воскресной* заповеди: «*шедше, научите вся языки*», при самом открытии всемирного объединительного шествия, долженствовавшего быть «светом, просвещающим *всех*», мы встречаем в проповедниках-учителях отрицание самой способности знания в человеке, отрицание достаточных для знания сил разума. <...>

<...> *Сущность и смысл Христианства определяются не теми толкованиями и применениями, которые давались ему в ту или другую пору, при тех или иных исторических условиях, а нравственным и идейным содержанием основных учений и деяний Самого его Основателя, Его речей и поступков, взятых притом не на выбор, не в разрыве с целым, а непременно в едином, цельном, стройном, живом, жизненном и животворном образе. И может ли быть при таком взгляде на сущность Христианства даже малейшее сомнение в том, что Христос был Учителем просвещения, а не невежества, «светом миру, просвещающим всякого человека, грядущего в мир, да вси сынами света будут»? Не зывал ли Он «бежать тьмы» и «ходить во свете?» и не соединил ли обетования свободы с заповедью овладеть знанием, то есть истиною, когда сказал: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными?» (Иоан., 8: 32). <...>*

Если неведение и рознь — союзники и орудия гибели, смерти, то деятельность *Спасителя*, наоборот, всецело направлена была к спасению от гибели, к избавлению от смерти, к жизни, к бессмертию и воскресению. Попечения Его об алчущих и болезнующих, накормление голодающих, включение просьбы о хлебе насущном в молитву к Отцу Небесному и в исполнение воли Его на земле, исцеления больных телом и духом, изгнание из организма злого, болезнетворного начала (олицетворявшегося в тогдашнем народном понимании в силах демонических), — все это *только* подготовка, только часть высшего спасительного дела *избавления от смерти*. Именно победа над нею, *воскрешение, было высшим проявлением спасающей силы Христовой*, наиболее убедительным, по Его собственному указанию («Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые *воскресают*» — Матф., 11: 4–5), и по мнению учеников Его, и по приговору самих сомневавшихся и всего народного множества, которое «потому и встретило Его, что слышало, что Он сотворил это знамение (воскресил Лазаря), ради чего многие из иудеев уверовали в Него» (Иоан., 12: 17–18 и 11), и встретили Его как царя, как Мессию даже в самом гнезде неверия и ненависти к Нему, в Иерусалиме.

*Проповедь жизни, бессмертия и воскресения — вот сущность учения Спасителя. Отца Небесного Он называет «Богом отцов», то*

есть умерших, но в то же время «Богом не мертвых, а живых» (Марк. 12: 26–27), то есть имеющих ожить, воскреснуть; ибо «Бог смерти не создал», не хочет гибели ни единого (Иоан. 6: 39), хочет «всем спастися и всем в разум истины прийти» (1 Тим. 2: 4). Заповедь Божия есть «жизнь вечная» (Иоан. 12: 50); соответственно сему и «обетование» Спасителя есть также «жизнь вечная» (1 Иоан. 2: 25). <...> Условием же жизни и бессмертия Спаситель, смерти Победитель, Воскреситель ставит веру в Него и в Пославшего Его и воплощение этой веры *в делах*, уподобляющихся Его делам (Лук. 6: 46 и сл.; Матф. 7: 21, 22; Иоан. 14: 12). Это и есть служение Богу в духе и истине, служение *делом в жизненном смысле (в духе) и в знании (в истине)* («Вопрос о причинах...»), *высшим выражением чего должно быть, наконец, умерщвление и самой смерти*, как самого крайнего выражения вражды, невежества, слепоты и неродственности — словом, антихристианства (там же), что подтверждает и Павел («последний же враг истребится — смерть». — 1 Кор. 15: 26). Призывая *всех* к спасению от гибели, Спаситель указывает на Свою объединительную, просветительную и целительную — словом, живоносную деятельность, как на задачу для всеобщего подражания, заверяя притом и в успешности таких усилий: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит (Иоан. 14: 12). Запомним это: не только эти дела, но и «больше их»!!

Отсюда и только отсюда разрешается величайший из вопросов телеологии, должным образом поставленный, вопрос неизбежный для всех не утративших сознания необходимости искать и находить смысл в жизни, вопрос «*чесо ради, создан бысть человек?*» <...> Если Бог смерти не создал, а создал жизнь, если Бог есть Бог не мертвых, а живых, не хотящий гибели ни единого, и если Христос не есть «Оправдатель» только в протестантском смысле, а есть, в православном и народном смысле, *Спаситель, смерти и ада (царства смерти) Победитель*, если Он — *Воскреситель*, «бессмертия источник, жития нового, вечного Начало», то и подвиг Христов не есть лишь оправдание, то есть только *мысль*; он есть *дело*, дело воссоздания жизни, *всеобщего воскрешения*. <...>

Только искажение этого существенного смысла дела Христова могло придать подвигу Спасителя иное, отвлеченное, умозрительное, *богословское* значение, вместо прямого, жизненного, *богодейственного*. <...> А если так и если неперемненное условие всеобщего спасения есть полное уподобление верующего Христу, выражающееся *не в одной вере* в Спасителя и в Бога отцов (Бога живых, Бога, смерти не создавшего), *но и в деле спасения*, то ясным становится, что и человек, делаясь *исполнителем* воли Божией и учеником Христа, будет *орудием не смерти, а жизни* («Вопрос о братстве»,

ч. I), исполнителем заповеди, призывающей «быть совершенными, как Отец Небесный, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу», — разумеется, в пределах возможного для творения, конечно, не равносильного самому Творцу («Супраморализм»).

Если оправдание состоит в уподоблении человека Христу как образцу высшей добродетели, то под добродетелью, очевидно, надо понимать добро не отвлеченное, а воскрешение, как полное выражение братства сынов и любви к отцам; ибо Христос есть *Воскреситель*, и в этом весь смысл Его. <...> Вместе с тем «в воскрешении — весь смысл и последнее, высшее слово нравственности. Ставшее уже вопросом для неверующих и остающееся еще глубокою тайною для верующих, Христово воскресение может разрешиться только всеобщим воскрешением, для чего необходимо соединение тех, для коих все — только вопрос (людей знания), с теми, кому все — тайна (люди дела, труда, народ); необходимо соединение их в знании и в общем деле спасения человечества, в деле, завершением коего и будет воскрешение» <...> «Воскресение Христа требует всеобщего воскрешения. Другого оправдания для нас нет, ибо Христианство есть общее дело воскрешения, а не мысль только, и никаким другим делом оно заменено быть не может» («Вопрос о братстве»).

Раскрывая перед человеком величавую и святейшую цель, Христианство тем самым упраздняет радикально пассивное, подневольное, рабское отношение человека к природе, разрушая в самом корне все его основания. Начало по преимуществу активное и оптимистическое, Христианство по существу своему есть полная противоположность натуралистического и пессимистического фатализма; деятельное по основному побуждению и по конечной цели, оно не может быть иным и по средствам, ведущим к цели. И только труднопреодолимым воздействием долговременных традиций, только угнетающим рефлексом восточной апатии, еврейского покоя (субботы) и античного языческого себялюбивого материализма, предпочитавшего наслаждение блаженством настоящего в «согласии с природой» борьбе с нею ради будущего всеобщего блага, — только силою давления всего этого наследия веков и привычкою к упрочившемуся на нем мировоззрению можно объяснить себе широкий успех того ошибочного взгляда на Христианство, который призыв к деятельности, к непрестанному труду освобождения от неразумных и нравственных сил подменяет смиренным на вид, в действительности же только ленивым и непродуманным равнодушием к несовершенству и злу, будто бы от нас не зависящим, и оправдывает собственное неделание ссылками на верховную волю Творца, без воли Которого не спадает ни единый волос с главы человеческой. <...>



Превращение мира еще несовершенного (лишь потенциально предназначенного к совершенствованию) в совершенный Богом через нас («Вопрос о братстве»), ничуть не умаляя Творца, неизмеримо возвышает творение исполнением воли Отца Небесного на земле и на небе (в иных мирах), исполнением заповеди Сына Единородного уподобляться Ему делами, которые Он творил, делами спасения и возвращения жизни. Осуществление человеком христианского плана всеобщего спасения не будет ли осуществлением полноты любви и к Богу, и к ближним, к Отцу Небесному и к земным отцам и братьям? А мир, такую любовью преображенный, не станет ли выражением самого Бога любви и согласия, Бога Троидного?.. («Вопрос о братстве», ч. II).

Восхищаясь этим величавым взглядом нашего мыслителя на Христианство, В. С. Соловьев, назвавший учение, на этом взгляде основанное, *«первым шагом после Христа»* (в письме, имеющем быть опубликованным мною)<sup>63</sup>, но не сумевший сам или, вернее, не осмелившийся дать ему достаточно ясное и определенное выражение в своем собственном учении, признает (в «Реферате о средневековом мирозерцании» \*), что «христианство предполагает действие Божие и вместе с тем *требует и действия человеческого*», что «оно есть *дело, на нас возложенное*, задача, которую должны разрешить *мы*». «Христианство есть *дело, дело жизни* для человечества» — стало быть, дело, от которого зависит наше существование, и не временное, конечно, а вечное. «Своею смертью и воскресением *Христос* (говорит В. Соловьев) *спас мир в принципе*, в корне, в центре, *а распространить это спасение на весь (!) круг человеческой и мировой (!) жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности* — это Он может сделать *уже не один, а лишь со всем человечеством*». Так выражает мысль Николая Федоровича наш прославленный философ, несомненно читавший, и притом «с восторгом», изложение его учения и принимавший (по крайней мере одно время) его главные положения «безусловно» (указания на это — в вышеназванном письме Соловьева и в уже опубликованном (в № 3 «Русского архива» за 1904 год) письме Достоевского<sup>65</sup>, что подтверждается и личными беседами Соловьева с Н. Ф-чем). Более вдумчивый и осторожный в заключениях, неведомый философскому миру мудрец, вдохновивший эти смелые строки уже знаменитого русского мыслителя, предусмотрел опасность обмолвки Соловьева в словах *«лишь со всем человечеством»* — и отклонил опасность. «Нет — возражает учитель ученику, — нет, дело спасения *может* быть совершено *и одною Божье*

\* Влияние на этот «Реферат» предшествовавших ему бесед Владимира Сергеевича с Николаем Федоровичем можно считать доказанным<sup>64</sup>.



скою силою! Спасение *не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле; но это спасение будет только для отдельных избранных*; в отношении же остальных оно будет выражением гнева; а потому вся наша забота, все наше внимание должны быть обращены на то, чтобы не прогневить Господа, на то, чтобы, согласно Его желанию, можно было *всем* в разум истины прийти... Ведь и по самому Евангелию, конец мира настанет *в том только случае, если объединение не состоится*, если проповедь Евангелия окажется безуспешною; глад же и болезни — лишь начало конца!.. Если же объединение в общем деле состоится, в таком случае и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращением слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех оживших, воскресших поколений» («Проект соединения церквей»).

«Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, то есть оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы и подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного спасения и воскресения, не через нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, Страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук. Мы же, чтущие Бога, “хотящего *всем* человекам спастись”, дабы “*все* в разум истины пришли и не погиб бы никто”; мы не можем не признать такого конца в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным.

Вот почему мы позволяем себе думать, что пророчество о Страшном суде *условно*, как пророчество Ионы (о гибели Ниневии), как и всякое пророчество; ибо всякое пророчество имеет *цель воспитательную*, имеет в виду *исправление* тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на гибель безусловную, и притом даже тех, которые еще не родились... Не забудем, что огорчение пророка Ионы о неисполнении его пророчества получило осуждение, поставлено было ему в вину всепрощающею Отчею Любовью. Творец же Апокалипсиса, новозаветный пророк, он же и Апостол Любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его собственное (апокалипсическое) пророчество». «Апокалипсис есть величайшая всемирно-поучительная притча; притча же она потому, что и все притчи (новозаветные) имеют в виду конец мира, хотя некоторые из них и заключают в себе не угрозу, а обнадеживание. <...>» (статья «Собор»). <...>

<...> Хилиазм, вера в конечное водворение царства мира и святости, есть мистическая мечта о том, что может и должно явиться действительным плодом реального дела. С нравственной, с

христианской точки зрения, мечта эта — естественная поддержка не только надежды на спасение людей, но и веры в конечную благодать Божию. Конечная *гибель* сущего не может быть заключением *благой* вести Христианства. «Как буддизм противоположен Христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещанная Христом, буддийскому небытию. Нравственность Евангельская (супраморализм) в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, то есть всего, что в нем было, есть и может быть» <...> *Царство Божие, в этой своей полноте постигнутое, во исполнение воли Божией Богом направляемое, Им через нас осуществляемое, «есть произведение всех благих сил, всех благих способностей людей в их совокупности», результат «полноты знания, глубины и чистоты чувства, могущества благой воли.* Рай может быть воссоздан только самими людьми согласно воле Божией и Его указаниям, но не порознь, не в одиночку», а соединенными и объединенными силами людей в их совокупности. «*Мы соработники у Бога*» и вместе с тем «Божие строение» (1 Кор. 3: 9). И конечно, этот *трудовой рай* «не может заключаться в бездействии, в неделании, в вечном покое» (покой — это нирвана, а не жизнь в Боге и с Богом); «совершенство заключается в жизни, в деятельности: «Отец Мой *доселе* делает, и Аз делаю»; «дела, Мною творимые, и вы сотворите» — вот в чем совершенство» («Супраморализм»). <...>

И если в этой бездне премудрости и благодати Божией средства и способы осуществления великой цели указаны менее определенно и подробно, чем представлялось бы желательным умам, слишком привыкшим к непрекращающейся опеке и к вечному несовершеннoleтию, то и эта кажущаяся недосказанность и невыясненность («род сей... ищет знамения, и знамение не *дается* ему» — Лук. 11: 29; «не скажу вам, какою властью это делаю» — Лук. 20: 8) входят, конечно, в план божественного воспитания рода человеческого самостоятельным, хотя бы и тяжелым трудом, самостоятельным опытом, хотя бы и полным долгих и тяжких испытаний. <...>

<...> *Христианство*, должным образом понимаемое, то есть в духе Своего Основателя и Его деятельности, не только не дает никакого оправдания пассивному, раболепному отношению человека к природе, но вызывает, наоборот, к активному отношению, которому оно указывает высочайшую нравственную цель, исходящую не из эгоистических и утилитарных побуждений, но приводящую к единственному радикальному способу побороть зло и достигнуть всеобщего спасения, а следовательно, и блаженства.

Вывод этот был одним из самых твердых, самых искренних и самых любимых убеждений Николая Федоровича Федорова; в беседах своих, как и в переписке, он особенно часто и настойчиво

возвращался к этому убеждению, отлично сознавая как его общую важность, так и его значение, в частности, для правильной характеристики и оценки собственного учения. Ему, конечно, небыло известно было то обстоятельство, что некоторых лиц, посвященных в это учение и сочувствовавших в нем многому, смущало сомнение, насколько оно согласимо с Христианством, нет ли между ними противоречий. Крепко убежденный сам как раз в противоположном, то есть в том, что не только нет такого противоречия, но, наоборот, существует полное согласие <...>, он, однако, допускал — при недостаточном ознакомлении с его учением или при предвзятом предубеждении относительно него — возможность неправильного толкования его в вышесказанном отношении, и не я один могу засвидетельствовать, что опасение это всегда глубоко печалило его, а иногда вызывало в нем настоящее негодование. <...> Ему представлялось чрезвычайно важным, между прочим, выяснить согласие существенной и любимой его мысли об активном отношении к природе с духом истинного Христианства, выраженном, во-первых, в делах Сына Человеческого (его любимое обозначение Спасителя), а во-вторых, и в свидетельствах Св. Писания. Самому нашему мыслителю того и другого было более чем достаточно для снятия всех вышеупомянутых подозрений с «учения об общем деле». Тем не менее этот добросовестный ум понимал, что привыкших судить о Христианстве если не исключительно, то преимущественно по его историческим проявлениям могло в данном случае смущать *в ходе исторического развития христианства* отсутствие активного отношения к природе. Этому недоумению он, во-первых, противопоставлял уже упомянутое общее соображение о неосновательности ставить в вину принципу ошибки и искажение в его применении, а во-вторых, сомнения, возникавшие на почве исторической, он старался развеять историческим же и критическим анализом фактов, подававших поводы к сомнению. Таковы его вдумчивые характеристики развития и влияния на вопрос об общем деле восточного, католического и протестантского взглядов на смысл и значение догматов Троицы, искупления, спасения верою или делами и т. п. Так, еще в последние годы своей жизни, заинтересовавшись влиянием Ричля на новейшую западную богословскую науку, он подверг новому пересмотру издавна близкий ему и глубоко продуманный вопрос об оправдании искупительною жертвою или деятельным подвигом (в статьях о Ричле, в «Супраморализме», в комментариях к «Пасхальным вопросам» и др. См. ниже главу «Верующий — Православный»<sup>66</sup>). <...>

Наблюдая и в прошедшем, и в настоящем проявления активного отношения к природе в народном мировоззрении, Николай Федорович относился к ним с настоящим благоговением и давал им глубокомысленное и трогательное истолкование (напр<имер>, ос-

таткам языческого культа громовника, перешедшим в почитание Ильи — Грозного: особая, превосходная статья об этом), значению хоровода в смысле мифического солнцевода (тема, очень часто им вспоминаемая) и, в особенности, передсмертным и похоронным, поминальным бытовым обрядам и причитаниям как попыткам борьбы со смертью и возвращения к жизни. Проникновенно погружаясь в высокий нравственный смысл, который седая старина придавала этим обычаям и верованиям, убеждаясь в их живучести и поныне в душе народной и сочетая эти наивные проявления активного отношения народа к природе со своим научно-философским обоснованием того же отношения, он именно в данном случае, быть может, более, чем в каком-либо ином, готов был признать в голосе народном глас Божий, вещающий устами младенцев тайну, сокрытую от мудрецов и совопросников века аристократического знания. Причисляя в подобных случаях и себя к «неученым», он обращался от лица их к ученым («Записка от неученых к ученым и т. д.». Т. I, с. 1 и сл.; то же, с. 23 и сл.; с. 42 и сл.<sup>67</sup>) с грозными запросами о том, как можно согласовать с требованиями высшей нравственности и чистой веры узаконяемое учеными рабство человека перед неразумною и не нравственною тварью — природою? И речь его в такие минуты звучала властно и дышала благородным гневом против книжников и фарисеев — лицемеров, вождей слепых, покорно бредущих ко рву гибели и увлекающих за собою миллионы тех, что ждут от них не ответов на простую любознательность, а спасения от зол и гибели, с которыми люди не мирятся и не должны мириться, несмотря все увещания отупляющего материализма и принижающего фатализма. <...>

Наука гордится истиною своих наблюдений и положений, тем, что она констатирует лишь то, что есть; не вдаваясь в гадания о желательном, она устанавливает *существующее* и санкционирует его *в качестве естественного*, становясь по ту сторону вопроса: добро или зло это естественное? И настолько привыкли мы считать совершающееся за единственно возможное, что для очень и очень многих отклонение от происходящего в природе кажется уже нелепым и дурным, в качестве неестественного. Но мы в противоположность этому взгляду утверждаем, что *существующее* и совершающееся при данных, теперешних условиях жизни природы *не есть единственно возможное*, а потому и *еще несуществующее, еще неосуществленное, но долженствующее* с нравственной точки зрения *быть* — *не есть абсурд*. Долженствующее быть, *проективное*, «долг и обет» так же естественны, как и не вмещающий их пока в себя *факт*, действительность. *Проективное*, хотя бы никогда еще доселе не реализовавшееся, — не фантастично, не выдуманно; оно *потенциально-реально*, если только оно основано на реальных силах и способностях. «Долг и обет» (воплощение

долженствующего быть в силу требований нравственных) настолько же естественны, насколько сознание (умственное и нравственное) естественно в природе (в лице человека); «сверхъестественными их можно назвать лишь поскольку сознание выше слепоты» и нравственное выше не знающего нравственности. Не то, что должно бы быть, есть, следовательно, нелепость, и не то, что превосходит сейчас творящееся в природе, то есть так называемое «естественное», есть зло; наоборот, абсурдом надо признать отказ от долженствующего быть под предлогом, что его еще не было и сейчас еще нет; а «зло есть знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его». И вот в этом-то оправдании и узаконении еще несовершенного, способного, однако, быть усовершенствованным, а не в предполагаемой его неестественности и заключается действительно великий грех современного мира и жизневоззрения, грех, «который может быть искуплен только превращением сословия (ученого), живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу общеобязательному и общеспасительному» («Вопрос о братстве». Ч. I. Т. I. С. 92–93).

Пассивный вывод из данных науки, то есть узаконение несовершенного существующего, с отказом от регуляции для превращения существующего в долженствующее быть, мог получиться только при омертвлении самих деятелей науки, вследствие разобщения их с народом, а следовательно, и с жизнью, путем выделения ученых в особое, умственно привилегированное сословие. «Из всех видов разделения распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что с устранением этого разделения исчезнет и первое разделение, то есть, что все станут образованными. Но мы разумеем не популярное образование, которое с устранением бедности, действительно, будет равномерно; мы разумеем участие *в самом знании*, и участие *именно всеобщее, участие всех*, что не может быть вызвано одним устранением бедности» («Вопрос о братстве». Ч. I. Т. I. С. 7). Для этого требуются иные, высшие побуждения, не исчерпываемые экономическими заботами, — побуждения, одинаково существующие и для бедных, и для богатых; короче сказать: *всеобщее знание мыслимо только в связи с делом всеобщим, для всех одинаково нужным и близким и потому всех объединяющим*. Единство и полнота знания предполагают единомыслие, а единомыслие действительное, непритворное и не словесное лишь, а в жизнь переходящее, невозможно без единства в чувстве и желании, в волевом стремлении. Вот глубочайший смысл церковного призыва к единению «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». «Истина мо-

жет принадлежать не сословию, а только всему человечеству, в совокупности всех поколений. *Разум всего человечества и наука должны быть тождественными; тогда (и лишь тогда) и будет истина* (полная и всеисильная)» («Вопрос о братстве». Ч. IV. Т. I. С. 257). <...>

В полную противоположность этому (скептическому. — *Сост.*) отношению к науке, столь характерному для современного отвлеченного ученого, наш мыслитель утверждает: *«Знание само по себе не может быть целью (жизни); это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира»* (I, 334; «Вопрос о братстве». Ч. IV). Нет надобности впадать в это новое идолопоклонство, в идеологию, потому что *нет оснований для отчаяния в знании, для разочарования в его силах*. Банкротство науки, ставшее модной фразой, необязательно и неизбежно. Его выводят, в конце концов, из только что указанной несоизмеримости субъективного знания (представления) с объективной действительностью (реальностью) вещей. Что делать! Надо признать эту несоизмеримость *в настоящем*, но преждевременно и малодушно отчаиваться *за будущее*. «Мысль и бытие не тождественны»; это — факт, факт *теперешней* действительности, но не потому, что одно с другим *вообще и никогда* не может совпадать, а потому только, что «мысль *еще* не осуществлена, не вся еще осуществлена и не так осуществляется, как бы следовало»; но все же — «она *должна быть осуществлена!*» (I, 334). «В мире все изменяется, все исчезает»; но это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепую силою (сделавшеюся таковою после падения); поэтому «не в *философе*, изменившем человеческому чувству, забывшем, что человек есть существо действующее, а не мыслящее только, а в душе *человека*, вернее, сына человеческого, в существе, не только сознающем, но и чувствующем, обобщение, представление будет *проектом обращения слепой силы природы в сознательную*». «Мир дан не на погляденье; не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным *действие* на мир, изменение его, согласно своим желаниям... Все мифические образы были *проектом действия* на мир, причем проект этот постоянно изменялся по мере того как люди приходили к убеждению в недействительности тех или других богов, которых они и заменяли новыми. Если бы в сознании и жизни хранилась непрерывность, единство, то мифический проект прямо перешел бы в положительный, и не осаждали бы нас докучливые и в то же время весьма, однако, естественные вопросы: «к чему? зачем?», вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устраняет, затыкая от них уши. И только благодаря тому, что первоначальный смысл человеческих стремлений утрачен, позитивизм и мог полагать произвольные границы



человеческой деятельности. Позитивизм является выражением дряхлости: он мирится со злом; прогресс по нему заключается не в расширении человеческой деятельности, а в сужении ее» (I, 335).

Но успокоимся ли мы на этой мудрости старческого бессилия? И удовольствуемся ли, с другой стороны, «мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою», этими «победами Пирра, в угоду мануфактурной промышленности, комфорту, прихоти, получаемыми ценою неисчислимых потерь: страданиями прислужников машины, бездействием многих миллионов умов многих поколений людей и бесплодностью самих приложений будто бы торжествующего знания»?.. (I, 333). Ни то ни другое! *«Нельзя не признавать фактов, но не следует преклоняться перед ними!»* (I, 310); *нельзя не признавать несовершенства существующего*: нельзя не признавать, что человек слаб, хил и смертен, что в нем много животного, что его способности и силы ограничены. *Но нельзя думать, нельзя говорить, что так и должно быть* (там же), хотя бы мы и желали иного! Нельзя узаконять рабскую наклонность — благоговеть перед *всяким* обнаружением силы, перед силою слепой природы! Само сознание, что космическая сила при всем своем колоссальном могуществе — бессильна, *помимо нас*, в деле самоулучшения, потому что *вне нас* она не имеет ни сознания, ни чувства, а с другой стороны — сознание, что та же космическая сила *в нас*, в человеке, начинает созывать себя и чувствовать (I, 294), — это двойное сознание *обязывает* человека *стать* силою, реагирующею на природу, регулирующею ее, ведущею ее от слепоты к сознанию, и в ней все сущее — к *долженствующему быть*, то есть уже не просто к физическому, но и к нравственному миропорядку.

Как бы малы, как бы слабы, как бы еще недоразвиты мы ни были, «все же мы не *ничто*, а уже *нечто*», и слишком многозначительное, чтобы иметь право уклоняться от этой обязанности перед сами[ми] собою и перед целой Вселенной, ибо мы — разум и воля природы, та часть ее, в которой она приходит к сознанию, желанию и способности осуществлять желательное. «Вселенная давит человека (сказал Паскаль), но давит бессознательно; человек же сознает это» и не мирится с этим. В этом сознании и протесте — залог будущей победы сознания и воли, победы, расширяемой нашим мыслителем до пределов космических. Но для приближения к этому надо воспрянуть, а не падать духом, «горé иметь сердца», а не принижаться долу. Не отрицая сходства человека со всем живущим, не разрывая его связи с целым мирозданием, надо отстаивать и его отличительные, самобытные черты; их-то и надо возвращать, развивать, укреплять и умножать, а не сглаживать и атрофировать под убаюкивающим и расслабляющим предлогом, что человек только ничтожная часть необъятного целого.



К сожалению, не в этом направлении движется современная научная мысль! «Наше время можно считать переходом от язычества классического к зооморфическому» (I, 311). «Страсть, обуявшая в последнее время некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое (существенное) различие между ними и человеком» является и в данном случае великою помехой совершенствованию человечества независимо от того, «скажем ли мы, что в животных есть (хотя бы зачаточно) уже все, что есть в человеке, или же примем, что в человеке есть еще все, что есть в них. Но отстаивающие первое положение тем самым доказывают, что человек не может и не должен выходить из состояния животного, что различие между ними не качественное, а лишь количественное, что средства к прогрессу и у человека остаются те же, что у животных, то есть: наследственность, борьба, половой подбор и пр., иначе сказать — прогресс путем бессознательным. Второе же положение есть обыкновенный и в то же время самый сильный укор, который бросали в лицо человеку великие провозвестники нравственных истин, пророки, Отцы Церкви и т. д., указывая, что задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, то есть бессознательного. Нужно сделать выбор между этими воззрениями, и от него будет зависеть, составит ли вся история человечества одну страничку в зоологии, или же мысль, осуждающая человека на животное состояние, будет одной строчкой из истории развития ума человеческого» (I, 310).

<...> Не на умножение незаслуженного, *дарового*, уже и без того доселе преобладавшего в нас над трудовым, надо надеяться нам, если из паразитов, захребетников, нахлебников природы, крепостных земли, мы хотим стать свободными и полноправными кормчими нашего мира и других миров. Наоборот, *все даровое мы должны постепенно заменить трудовым, все бессознательное — сознательным, все механически-фатально совершающееся — целесообразным, волевым, добровольным*. И это переносит нас к новой постановке вопроса об обязательности для человека активного отношения к природе — к *обязательству нравственному*.

*Регуляция природы не есть дело только утилитарное*, имеющее целью извлечение выгод, хотя бы и не личных, а общих. Будь это так, идеал жизни, на ней основанный, по существу, по конечной цели, не отличался бы от современной капиталистической, хищнической эксплуатации богатства природы и от иначе организованного, но все на том же начале материальной выгоды построенного проекта социалистического общежития. Регуляция природы, правильно понятая, должным образом выполняемая, разумеется, обеспечила бы всему человечеству удовлетворение его *насущных потребностей, но отнюдь не излишеств и прихотей*. В этом — ее

существенное отличие от мануфактурно-промышленного строя современного общества, в котором безжалостное и необдуманное расхищение природы вызвано именно погоней за ненужным и излишним. В этом же — отличие регуляции и от идеала социалистического непрерывного расширения материальных потребностей и их ненасытного же удовлетворения путем накопления «невообразимых ныне богатств» (Бebelь). Регуляция, наоборот, отбрасывая все излишнее, обеспечивает *лишь необходимое*, но зато *не только для всех* (о чем мечтает и социализм), *но и без ущерба для самого источника этих благ — для природы* (о чем забывает социализм в своей погоне уже не за существенным, а за богатством, да еще «неслыханным и невообразимым»). Вот почему *только одна регуляция природы способна решить радикально социальный вопрос с его материальной стороны, стороны в нем не единственной и даже не главной*, вопреки согласному в данном случае мнению обоих противников: капитализма и социализма. «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными и экономическими перестройками судьбу человека улучшить нельзя (то есть во всем существенном): *зло лежит гораздо глубже; зло — в самой природе, в ее бессознательности; зло — в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти*» (I, 320). Необеспеченность правильной организации у рождаемых, необеспеченность физических и духовных сил и способностей, а отсюда — здоровья; с другой стороны — зависимость даже насущного питания, хлеба, урожая от стихийных бедствий; наконец, наличность всевозможных болезнетворных, тлетворных сил, приводящих сразу или постепенно к смерти, — все это и есть тот *естественный пауперизм, та природная бедность, которую, как мы раньше указали, не в силах прекратить человечество никакими юридическими, политическими и экономическими мероприятиями и переворотами*. Все эти «новые курсы, новые строи и новые общества» — мертворожденны потому, что у всех них одна и та же основа — старая: подвластность людей слепой силе природы. Все эти равноправия, полноправия и свободы призрачны и эфемерны, потому что все они не устраняют коренного, всеобщего, всемирного, непрестанного рабства всех у фатально действующей силы, не знающей ни права, ни воли. Пока она царит над нами, а не мы правим ею — все нищие, все рабы во всем существенном и естественно-ценном, и, в силу именно этого, все — враги друг другу в безобразной борьбе за обладание либо тем действительно нужным, которого не хватает для всех, либо тем ненужным, тленный соблазн коего затмевает нужду в насущном. *Исход из мертвой петли — один: власть над природой!* Но она дастся лишь тогда человечеству, когда оно овладеет природой не ради корыстолюбия и даже не ради властолюбия, как и не ради ученого тщеславия, а *ради всеобщего спасения, всеобщего, то есть*

включающего в себя и людей, и природу. И вот почему, хотя регуляция есть единственное коренное средство устранить материальную нужду, — все же не в этом побуждении ее основное побуждение!

*Прежде всего регуляция природы — долг нравственный*, исполнять который мы обязаны как нравственные существа, даже совершенно независимо от соображений полезности и успешности. Если бедность естественная, вышеуказанная, есть неиссякающий источник зависти и вражды, если телесные и духовные несовершенства человеческой организации, отданной во власть единой силы рождения и смерти, — причина нашей слабости физической, нашего невежества умственного и нашей преступности нравственной, то ясно, что устранение всего этого — *долг нравственный*. И если подчинение человечества стихийным силам есть первоисточник небратского состояния людей, то оздоровление этого источника есть *долг всеобщий, всечеловеческий*. Как мы уже сказали, «знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его есть великий грех»; когда же в зло входит и наша собственная вина, тогда исправление зла (несовершенства), превращение его в добро составляет уже наш личный нравственный долг. Между тем, несомненно, несовершенство природы включает в себя и наше человеческое несовершенство. При вытекающей из того и другого необеспеченности необходимого, борьба с себе подобными и взаимное истребление — явления нормальные. При необеспеченности для всех даже существеннейшего не только наши избытки, наше благосостояние, но и само существование наше совершается в ущерб другим, за чужой счет. *«У нас нет ничего своего, нами произведенного, а все даровое, вернее, долговое. Жизнь наша — вовсе не наша; она отъемлема, отчуждаема, смертна. Мы получили ее от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей и т. д. Рождение — только передача долга, а не уплата его. От родителей же, как и вообще от предков, мы получили не только жизнь, но и средства к жизни, состоящие в тех способах работы»,* в которых почти все принадлежит нашему предшественнику и только весьма мало, и лишь в исключительных случаях, — нам (I, 93). «Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевладельцы, а крепостные земли, точно так же, как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце, в свою очередь, находится в зависимости от иного какого-либо тела и т. д.» (94). Низкоразрядные рабы в царстве всемирной неволи, мы живем на милость слепой силы, оковы которой мы носим. Но и этого мало! «Мы живем не только *на чужой счет*, на счет неродственной нам природы, — мы живем также и *на счет себе подобных*, даже самых близких, заменяя, вытесняя их, и такое существование делает нас уже не только недостойными, но и

*преступными... Повинуясь влечениям единой, чуждой, неподобной нам, хотя и в нас самих живущей силы, мы становимся врагами себе подобных и даже самых близких... Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, из преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям» (94). <...> Для нравственного же существа сознание преступности должно быть равносильно сознанию долга искупления греха.*

Отсюда — высшее требование активного отношения к природе, необходимость ее разумной регуляции человечеством для прекращения несовершенств, ведущих к вине, к греху, к преступлению, для искупления греха вытеснения себе подобных восстановлением вытесняемых и вытесненных. В этом — погашение долга, исправление вины и предупреждение ее возобновления. Надо понять, что содержание долга — всегда одинаково; содержание его всегда — жизнь, в той или иной форме своего проявления, в целом или по частям, в совокупности или отдельными ее сторонами — материальной или духовной. Юридическое возмездие не возвращает жизни; экономическая плата за вещи и услуги, а тем более за чувства, силы и жертву самой жизни — также недействительна. *Содержание долга, повторяем, всегда — только жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни, воскрешение (I, 93).*

Но «какое нам дело до греха, совершенного до нашего рождения?» — говорит рознь в лице Каина (в известной мистерии Байрона)...» Вопрос поставлен заманчиво. «Но если мы не хотим принимать последствий греха, не нами лично совершенного, то не должны принимать и добра, не нами произведенного, что равнялось бы отречению от искупления, от всякого дела, совершаемого не одним поколением, а целым рядом их. Если высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть невинного за виновных), то в чем же должна состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности?» Если «каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям», — ясно, в чем долг всех поколений, в чем их повинность. «Сознание, что этот долг не оплачен, и есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом — небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством и смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим кредиторам и через это — свободы себе» (I, 94). <...> *Не должно быть ничего долгового, ни дарового, ни принудительного; должно быть только правовое, то есть трудовое и свободное. Достижимо же все это не иначе, как всемирным освобождением от всемирного рабства человечества у стихийных сил природы.* «Регуляция этой слепой силы, этой не земной только, а всеобщей тяги, обуславливающей

смертность, и должна быть тяглом человеческого рода». Отсюда и следует, что *завершающее полноту знания и полноту нравственной и разумной власти человека над природою бессмертие и воскрешение есть «труд, обращающий даровое в собственное, очищающий долг»* (I, 94). Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о долге воскрешения. В противоположность исламу мы можем сказать: “Нет иного Бога, кроме Триединого”, и воскрешение — Его заповедь!»





## А. С. ПАНКРАТОВ

### Философ-праведник

#### I

Был в Москве человек, о котором «великий писатель земли русской» говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с Николаем Федоровичем Федоровым».

Поэт Фет, передавая Федорову мнение о нем Толстого, прибавил от себя: «Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы, ибо не знаю человека, знающего вас, который не выражался бы о вас в подобном же роде».

В письмах к ученику Н. Ф. Федорова, Н. П. Петерсону, Толстой называл Федорова «замечательнейшим человеком»<sup>1</sup>.

Владимир Соловьев считал Федорова своим «учителем и отцом духовным», называл гениальным мыслителем. <...>

Впрочем, влияние Федорова на Владимира Соловьева надо понимать, как думает кн. Евг. Трубецкой, вовсе не в том смысле, что Федоров открыл Соловьеву новые горизонты.

«Проект Федорова просто и без всяких натяжек влился в широкий поток мысли Соловьева как новая, дополнительная струя и сочетался с ним в одно органическое целое» \*<sup>2</sup>.

Ф. М. Достоевский, когда Н. П. Петерсон послал ему рукопись одной федоровской статьи, заинтересовался ею и спросил Петерсона: «Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. <...>». <...>

В том маленьком кружке, в котором знали Федорова, называли его «великим» и даже «великим из великих».

Но широкой публике не известен ни сам философ, ни его мысли. Рукоплескали и зачитывались другими, а мимо Федорова про-

---

\* Книга кн. Евг. Трубецкого «Мировоззрение В. С. Соловьева». Т. 1.

ходили, не замечая и даже не предполагая, что в скромной фигуре чиновника московского Румянцевского музея скрывался большой ум и удивительное сердце.

Федоров ничего так не боялся, как стать выше толпы. Умственный и нравственный аристократизм ему были противны. Преклонение перед великими и славными казалось ему издевательством над рядовым человечеством. Он прятался от известности, скрывал свои достоинства. Свои мысли высказывал анонимно и охотно уступал другим право на них.

Н. П. Петерсон рассказывает о своей попытке напечатать изложение учения Федорова. Федоров протестовал против этого, находя печатание несвоевременным, а самое учение — недостаточно развитым. В действительности, он просто хотел остаться в ряду неизвестных.

Уже после смерти его был напечатан под редакцией известного писателя по религиозно-философским вопросам В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона первый том «Философии общего дела». Так как Федоров считал величайшим святотатством торговлю мыслями, то 480 экземпляров издания первого тома были розданы редакторами даром (под условием — сообщить о произведенном книгою действии). Но второй том «Философии», вышедший в 1913 году, уже продавался на общих основаниях. Третьим томом, куда войдет последняя часть «Философии», сочинения Федорова будут закончены.

В силу своей скромности Федоров противился фотографированию. Нет его портрета. Друзья просили известного художника Л. О. Пастернака, который был близко знаком с Федоровым, нарисовать его украдкой. Пастернак рассказывал автору этих строк, как он ходил в публичную библиотеку, обкладывал себя книгами, делал вид, что читает, а сам изредка, чтобы не возбудить подозрения, кидал взгляды на Федорова и набрасывал его портрет. Этот набросок остался. Теперь Л. О. Пастернак намерен воспроизвести по памяти лицо Федорова и нарисовать большой портрет его для Румянцевского музея<sup>3</sup>. <...>

## II

О московском периоде жизни Федорова сохранилось много сведений. Живы люди, близко знавшие его. Все они описывают Федорова как оригинальнейшего во всех отношениях человека.

Свою личную жизнь он построил на идеальных основаниях. В принципах своих он был проповедник жизни и враг аскетизма, а в личной жизни — аскет и бесребреник. Всегда углубленный в свои мысли, Федоров не давал никакой цены внешним удобствам жизни.



Занимал он маленькую за 6 руб. в месяц комнатку у кухмистера, спал на голом сундуке, подложив под голову что-нибудь. Кухмистер спрашивал друзей Федорова, посещавших его: «Он кушает у вас? У меня он ничего не берет».

Федоров мог питаться старым сыром, одним хлебом и чаем. Горячее кушанье он ел только в семье Кожевниковых, которую посещал по воскресеньям. Иногда друзья поселяли его где-нибудь под Москвой на лоне природы, нанимали ему комнату, просили хозяина давать на обед два блюда, покупали подушки и постель. Приезжали через неделю и находили комнату пустой: подушка и постель уже отданы кому-нибудь, и Николай Федорович спал на голом сундуке, а хозяин сообщал:

— Не велел давать два блюда, даю — одно...

В каморку к Федорову нередко заходил В. С. Соловьев. Однажды был там Л. Н. Толстой и сказал Федорову:

— Как хорошо, что вы устроили свою жизнь так!

— И вы можете так устроить, если захотите, — ответил Федоров. — Мне невозможно подняться до вашей жизни, а вам до моей — легко... <...>

Великого писателя поразила в Федорове его цельность и отсутствие противоречия между философией и жизнью. <...>

Костюм Федорова бросался в глаза. На нем всегда была надета какая-то драная «кацавейка», которая превращала Федорова в нищего. Известный в Москве букинист Проломных ворот А. А. Астапов однажды обидел Н. Ф., приняв его за человека, нуждающегося в материальной помощи.

«Вижу я старенького, седенького плешивого старичка, — рассказывал Астапов, — костюм на нем очень бедный, сапоги стоптанные, но книги он отбирает с полным знанием дела. Жалко мне его стало и я сделал ему предложение своей помощи, но он уклонился от моего великодушия. За ним шел Копп, служащий Румянцевского музея. Он как услышал мои слова, то сказал: “Что вы наделали? Он больше к вам не придет”. И рассказал мне, что какой-то меценат однажды дал Федорову привести в порядок библиотеку и когда Федоров исполнил работу, то меценат вручил ему пакет с 600 р. Николай Федорович отдал деньги назад и сказал: “Мне денег не нужно, я рад, что у вас видел редкие и хорошие книги”. И с тех пор к меценату ни ногой. Действительно, и у меня в лавке Федоров уже больше не был, хотя и сказал, что не сердится на меня, так как виноват во всем его костюм...»

Федоров был добрый гений Румянцевского музея. «Под книгой, — говорил он, — кроется человек. Уважайте книгу из-за любви и почтения к человеку!» Он с горечью писал, что «в наше время уважение книги — фальшь, а презрение — действительность»<sup>4</sup>.

Однажды Федоров остановил внимание Толстого на книжных сокровищах Румянцевского музея. Толстой, как часто бывало с ним, ответил парадоксом:

— Мало ли пишут глупостей, следовало бы сжечь!

Федоров вскипел.

— Много я видел на свете глупцов, а такого еще не видал! — ответил он великому писателю.

Толстой был сконфужен.

Прекрасная память — награда старикам за целомудренную юность — давала возможность Николаю Федоровичу быть исключительным библиоманом и библиографом. Он знал как свои пять пальцев всю библиотеку Румянцевского музея, знал не только заглавия по каталогу, но был знаком и с содержанием книг.

К Федорову обращались за сведениями ученые Буслаев, Ровинский<sup>5</sup> и др.

На свои крошечные средства Николай Федорович покупал книги, которых не было в музее, но которые спрашивал кто-нибудь из посетителей. Если требуемой книги не оказывалось в публичной библиотеке, Федоров справлялся, нет ли ее у кого-либо из знакомых ему специалистов или библиофилов, и просил доставить ее для пользования тому, кто ее спрашивал. Словом, это был в лучшем смысле учитель. Его воспитательная деятельность распространялась одинаково и на юношей, и на мужей зрелого возраста.

По воскресеньям в каталожную музея сходилось много знакомых и друзей Федорова. Их влекла туда жажда побеседовать с этим оригинальным и глубоким умом. Библиотека превращалась тогда в ученый клуб и служила умственным центром Москвы. Формалистам это казалось серьезным нарушением правил и помехой для библиотеки. Не раз поднимался вопрос о воспрещении «клуба», но Федоров всякий раз отстаивал его. Он был готов даже ради пользы и удобства тружеников науки поставить на карту свое собственное служебное положение.

По вопросу об авторских правах, которые Федоров называл «продажей души», он неоднократно имел столкновение с Л. Н. Толстым. Вообще, отношения между этими двумя великими людьми не могли как-то наладиться. Толстой относился к Федорову нежно, с любовью. Федоров же занял роль обличителя Толстого. Его возмущали те противоречия, которые он находил в деятельности Толстого. Впрочем, сначала, несмотря на то, что в «Философии» Федоров и Толстой были всегда антагонистами и не сходились друг с другом по основным пунктам мировоззрения, — Федоров бывал у Толстого, когда последний жил в Москве. Но потом перестал бывать и объяснял это неловкостью, которую он чувствовал, когда видел Толстого и его жену и детей сидящими за разными обеденными столами. Федоров говорил Толстому:

— Вы травоядный, и я тоже могу есть траву. Но когда мы едим траву, то этим как будто обличаем ваших домашних, которые едят мясо, а ваши домашние обличают нас...

Он видел фальшь во всем этом и уклонялся от посещений дома, в котором ему чувствовалось не по себе. Но в библиотеке Толстой и Федоров встречались. Там между ними происходили иногда разговоры, ярко свидетельствовавшие о разности их жизни и взглядов. Федоров, сумевший устроить жизнь сообразно своим взглядам, подчеркивал те жизненные компромиссы, без которых Толстой был не в силах обходиться.

Так, отрицая собственность вообще, Лев Николаевич рукописи свои отдавал не Румянцевскому музею, как признавал правильным Николай Федорович, а своей супруге, в чем Федоров видел признание со стороны Толстого собственности.

Однажды Лев Николаевич пришел в каталожную к Николаю Федоровичу, а одновременно с ним Софья Андреевна привезла сундучок с автографами Толстого для сдачи на хранение в Румянцевский музей.

Федоров в присутствии В. С. Соловьева, И. М. Ивакина, Георгиевского и Д. П. Лебедева стал укорять Толстого. Лев Николаевич был этим смущен и ответил следующее:

— Тут я ничего не могу поделать. Я не могу взять назад свое слово. Все свои автографы я подарил Софье Андреевне, и это — ее собственность<sup>6</sup>.

В своих статьях Федоров называл Толстого «гордецом, фарисеем, наполненным ядом и злобой»...

«В лице Толстого, — говорил Федоров, — у нас есть философ мрака, проповедник недумания и неделания, движения в неизвестное, не признающий действительного воскресенья и довольствующийся символическим, лицемер, возбуждающий смуту под видом непротивления злу»<sup>7</sup>.

### III

Ученый спрашивает: что нам думать? Неученый — что нам делать? Н. Ф. Федоров отдает предпочтение неученому, у которого — детское, не затемненное понимание, а на ученых и интеллигентов он обрушивается с резкой критикой. У ученых вера только представление, а у простых людей она неотделима от знания и дела.

Те пути, которыми шла до него философия, Н. Ф. осудил.

— Философия несостоятельна, если она есть мысль без дела. Мыслить и только мыслить вовсе не достоинство и не заслуга. Вера и любовь мертвы без дел.

Все отвлеченное, что было провозглашено ложной философией, истинная философия должна обратить в видимое, осязательное.

Такое превращение мыслимого в действительное есть дело всех людей, а не одного «ученого сословия». Это дело реальное, нравственное и религиозное.

— Мы стали философствовать от излишнего самомнения. Теперь мы должны философствовать ради нашего спасения<sup>8</sup>.

Федоров спустил с облаков философию. Свои книги он называл «Философией общего дела»<sup>9</sup>, причем заявил, что это — вовсе не философия, как привыкли мы понимать, а призыв, обращенный ко всем смертным, призыв к исполнению заповеди Христа<sup>10</sup>.

«Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа»<sup>11</sup>.

Победа над природой должна вести людей к воскрешению всего умершего человечества. Так как умершие умерщвлены природой, то естественно, что человечество, когда победит природу и научится ею управлять, первым долгом воскресит всех своих умерщвленных предков. У людей должна быть повинность всеобщего возвращения жизни. Тем более что полнота знания (знание всех миров) возможна лишь для всего ряда поколений воскрешенных и ставших познающими. Только братский союз живущих и воскрешенных даст человечеству ключ к управлению Вселенной.

Отсюда христианство, по мнению Н. Ф. Федорова, есть объединение живущих для воскрешения умерших. Оно должно из пассивного ожидания страшного суда и всеобщей гибели обратиться в активное, деятельное — в дело спасения людей от всеобщей гибели. Полное освобождение от грехов, унаследованных от отцов, совершится через воскрешение отцов. Федоров не допускал неизбежности кончины мира и страшного суда. Все произойдет в зависимости от того, останутся люди в теперешнем состоянии вражды или, объединившись, станут орудием воли Божьей в деле обращения разрушительной силы в созидательную.

Бог ничьей гибели не желает. Наоборот, Он хочет «всем чело-векам спастися». Если люди исправятся, ни суда, ни кончины не будет. Люди победят смерть и будут в братстве жить вечно. Если не исправятся, то совершится суд и кончина: грешные будут отделены от праведных. Блаженство же праведных, — говорил ядови-то Н. Ф., — будет состоять в том, что они будут созерцать муки своих ближних...

#### IV

Вопрос о «воскрешении умерщвленных» — самый неясный в философии Федорова. <...>

— Воскрешение знаменует, — говорит он, — полноту жизни умственной, нравственной и художественной, тогда как отрицание воскрешения обращает науку в служанку купцов и фабрикантов,

искусство обрекает на изображение мертвых подобию, а нравственность — на безусловный эгоизм.

Но, несмотря на все это, учение о воскрешении многими считается «ахиллесовой пятой» философии Федорова. Разрушая христианский мистицизм, он не дает своего ясного мирозерцания. Кн. Евг. Трубецкой отделяет в этом учении «светлую веру во всеобщее воскресение, как жизненную задачу» от «рационалистического юродства мысли, непонятого стремления совлечь с воскресения покров тайны, наивной веры в естественные, научные способы победы над смертью»<sup>12</sup>. Но во всяком случае, нельзя не признать в этом учении грандиозного полета творческой мысли Федорова. Ценно, что это не дерзость атеиста, а логический вывод человека, верующего в Бога. И с этой стороны попытка Федорова представляет глубочайший интерес. Позитивизм и материализм незнакомы с мыслями Федорова. Он — философ будущего. Но когда материалисты усвоят федоровское учение, они оценят, что не было более смелой и гениальной попытки разрушить мистицизм в ограде его жилища...

## V

Сейчас человечество истощает тот корабль (землю), на котором едет, и не умеет ни ремонтировать его, ни управлять движением. Но истинного познания своего корабля род человеческий достигает лишь тогда, когда человек освободится от крепостной зависимости от земли и когда получит возможность перемещаться в междупланетной среде, а такая возможность предполагает способность воссоздать себя из первоначальных элементов. Полное знание всех миров только тогда будет достигнуто, когда ряд поколений разумных существ, последовательно существовавших, станет разумом одновременно существующих миров.

Федоров ставит, таким образом, человечеству грандиозную вселенскую задачу. Но вместе с этим он кладет и первую дощечку на этом пути к идеалу. В программу познания сил природы он ставит регулирование метеорологических явлений, от которых зависят урожаи хлеба, а также, по всей вероятности, и повальные болезни, поветрия, распространяемые, как предполагает Федоров, воздушными токами. Господство природы над человеком выражается во всеземном кризисе, вызванном расстройством метеорологического механизма. Когда для роста хлеба бывает нужен дождь, часто наступает засуха, и наоборот: земледельцу нужно ведро, а льет дождь. Капризы слепой природы сводят на нет все усилия человека. Необходимо научиться регулировать атмосферные явления, заменить теперешний слепой процесс сознательным.

Метеорологическая регуляция не мечта, не фантазия. «Если бы наша интеллигенция, — говорит Федоров, — занялась ею, то не допустила бы пролетариата в России, а другим странам указала бы путь и способ от него избавиться без насилия и кровопролития». Еще Менделеев говорил, что «не существует никакой невозможности в вызове дождя при помощи взрывов, производимых на некоторой высоте в атмосфере; наблюдения говорят нам о случаях битв, сопровождавшихся грозами и дождями. После взрыва Московского Кремля Наполеоном полил дождь, который залил произведенный взрывом пожар, а после этого температура понизилась до 23 градусов ниже нуля по Реомюру, т. е. наступил крещенский мороз, хотя это было в первой половине октября. Словом, многое говорит за то, что есть связь между атмосферными явлениями и взрывами. А если так, то человек может открыть способ регулировать и распределять запасенную в атмосфере влагу и таким путем предотвращать неурожаи»<sup>13</sup>.

Принятием регулирования, наконец, разрешается социальный вопрос, уничтожается без всякого насилия пролетариат и устраняются все бедствия нашего времени. Такова благодетельность первого шага человечества в деле познания природы.

Способ вызывания дождя может быть проверен только через посредство войск. Правительству надо вменить в обязанность войскам производить метеорологические наблюдения как в военное время, так и в мирное — на учениях и маневрах. А так как войны станут невозможны при успешности исследования, то войско естественным путем выродится в средство исследования.

Весь процесс войны, как равно производства и торго, составляет одно целое, порочное и злое во всех своих частях дело. Вооружает войско наука, и ее можно было бы назвать злою, если бы она сама не была служанкою купцов и фабрикантов, если бы она сама не была поработана. Нужно умиротворение, но вовсе не в том духе, как учит Толстой, что надо отказаться от военной службы и от ружья. Умиротворение само по себе не раскрывает тайны бытия и целью существования быть не может. Неделание зла, воздержание от лишения жизни не может быть целью. Во имя чего будут воздерживаться от истребления сыны отцов, столько зла совершивших, если это истребление стало их второю природою?

Сутнер, Толстой и Стэд<sup>14</sup> думали, что стоит только энергичнее взяться за проповедь: «бросьте оружие», — и оно будет брошено. Нельзя уничтожить силы, употреблявшиеся на войну, не дав им иного назначения. Мир невозможен так же, как невозможно бездействие: человек — существо деятельное и не может не делать, а если не знает, что должно делать, будет делать недолжное.

Надо воинскую повинность взаимного истребления, как выражение зависимости рода человеческого от слепой силы, обратить в

повинность всеобщего возвращения жизни. Войско не распускать следует, а увеличивать, все человечество должно стать под «красную пашку». Оружие надо не бросать, а усовершенствовать и усиленно продолжать работать над взрывчатыми веществами. Но и войску, и оружию надо указать одну цель — метеорологические наблюдения. *Военное дело должно быть обращено исключительно в изучение природы.*

Федоров рисует грандиозный проект нового общественного устройства сообразно с указанной им задачей человеческой жизни. Превращение воинской повинности в изучение природы выдвигает на первое место село и требует обращения городов к сельской жизни. Только при сельском земледельческом труде и возможно активное познание слепой силы природы. Из промышленности он оставлял только кустарную, как близкую к селу и чистую в нравственном смысле. Все учреждения мира — судебные, административные и всякие другие — должны быть обращены в ученые общества с одной функцией — исследования природы.

На кладбище села, у могил отцов, должны быть выстроены храм-музей и храм-школа, а уж кругом них должны строиться жилища. Храмы стоят в кольце полевых укреплений, которые снабжены змеем-громоотводом или громоотводом на аэростатах углеродо-водородных<sup>15</sup>. При Федорове не было еще аэропланов, и он не знал о них, иначе развил бы свой проект в применении к новейшей авиации. Об аэростате же он говорил потому, что знал о проекте В. Н. Каразина<sup>16</sup>, который проектировал поднятие громоотвода в верхние слои атмосферы на воздушных шарах в видах извлечения оттуда грозовой и дождевой силы. Кроме того, по проекту Федорова кладбищенские укрепления должны быть снабжены орудиями, заряжающимися сильными взрывчатыми веществами, для привлечения дождя. Постоянные артиллерийские маневры вооруженного народа дополняют картину, нарисованную Федоровым.

Для всего этого недостаточно одного русского войска. Необходим союз всех народов <...>. Тут почва для братства народов, братства по необходимости, в силу единства выполняемой задачи.

В нашем небольшом очерке мы лишены возможности дать стройную и полную картину мирозерцания Федорова. Ограничиваемся только поверхностным указанием на основные принципы его учения и отсылаем читателя к его трехтомной (третий том скоро выйдет) «Философии общего дела». К сожалению, нет систематического изложения учения Федорова, но тот, кто внимательно прочтет «Философию», усвоит систему этого замечательного человека, верившего в грандиозную победу человеческого ума и ему одному вручавшего устройство царства Божия на земле. В нашем изложении федоровское учение далеко не полно. В действительности, нет такого вопроса религии, нравственности и философии,



который бы не был освещен этим величайшим мыслителем с точки зрения его основной идеи.

Философия Федорова займет крупное место в мировой философской мысли. В ближайшем будущем она, несомненно, найдет и своего систематизатора и популяризатора.

## VI

Н. Ф. Федоров часто посещал православную церковь. Исповедовался, причащался. Его видели в Успенском соборе в состоянии молитвенного экстаза<sup>17</sup>. А. А. Астапов часто встречал его в храме Христа Спасителя. Сердцем Федоров был православный. Но философский ум его подрывал фундамент церковного православия, поэтому в православии он останется — еретиком.

Так называют его и сейчас уже те церковные богословы, которые знакомы с его учением. Если бы при жизни он был популярен, то ему едва ли удалось бы избежать обычного в настоящее время «отлучения». Но Федоров не боролся с духовенством, как боролся Толстой. Наоборот, в свои будущие реформированные села он посылал вместе с учителями, военными инструкторами и священниками.

Школы и музеи он хотел учредить непременно при храмах. Православие он считал высшим выражением религии. Он не уничтожил ничего существующего, как делал Толстой, но в старые мехи вливал новое вино. Во все вкладывал свое содержание. Так, для православия и для самодержавия он ставил одну задачу — войну со слепой силой природы посредством изучения природы. Тогда, — говорил он, — и только тогда православие сделается истинно универсальным, примирит и объединит все существующие религии. Федоров отдает дело спасения людей именно православию, которое, по его мнению, скорее и лучше других христианских вероисповеданий может объединить людей. Но своей верой в научные способы спасения Федоров совершенно уничтожает существующее православие, так как зачеркивает весь его мистицизм: монашество, евхаристию и все таинства, силу божественной благодати и т. п.<sup>18</sup> Ту же операцию обновления Федоров производит и с самодержавием. Ему он также поручает дело спасения, но мыслит по-своему: самодержавие должно вносить, по его мнению, объединение власти не над себе подобными, а над слепыми силами природы.

Россию Федоров считал наиболее подходящей страной для метеорологических опытов, а Третий Рим — Москву призывал начать дело объединения сынов человеческих.

Идея Федорова была плодом всей его долгой жизни. Она не пришла к нему сразу, путем озарения, а вырабатывалась из зерна, за-

роненного в его душу еще в ранней молодости, путем непрерывной, громадной умственной работы и подвижнической жизни. Поэтому его идея была его жизнью, его «плотью и кровью». Убежденность его, построенная на ясных логических основаниях, была тверда как камень.

Когда слепая природа приговорила своего закоренелого врага, Федорова, к смертной казни и он умирал в Мариинской больнице, к нему, как когда-то к Сократу, приходили люди, идейно ему близкие, чтобы выслушать последнее слово.

«Умерщвляемый» старец лихорадочным взором скользил по толпе, стоявшей около его смертного одра, и говорил... Не о болезни, не о себе, а о своей идее, остающейся после его смерти одинокой и бесприютной. Говорил о прекрасном будущем «христианского сыновства», когда все люди исполнят наконец волю Творца земли и, объединившись, победят слепую природу и смерть...





**С. И. МАТВЕЕВ**

## **Философия общего дела**

(Учение Н. Ф. Федорова)

Русская философская мысль представляет *особую* струю во всемирной истории философии. В переживаемое ныне время некоторого оживления национального вопроса более чем уместно вспомнить, что говорили русские мыслители о мировой задаче нашего великого народа и раскрыть, в чем они сами являлись его представителями. На это обращалось мало внимания, а между тем *особый* строй русской философской мысли интересен, потому что вскрывает нам, что может дать миру Россия.

Отметим заранее *особые* черты русской философской мысли. Первой является построение русскими философами схем без обычной на Западе сложной рационалистической аргументации, — схем, направленных в то же время к исканию и выяснению самых широких целей. Таким образом, можно отметить *расплывчатость мысли в связи с особой широтой задач*.

Еще особою чертой является более *практическая* форма изложения этих широких концепций, приуроченных обычно к рассмотрению вопросов прикладного значения (религиозных, политических, общественных). Большинство русских теоретических построений имеет своей задачей непосредственно превратиться в «дело», вызвать то или иное мероприятие правительства или желаемое настроение интеллигентного общества. Это одинаково приложимо и к *правым* и [к] *левым* авторам. Так же и наши писатели были обычно не художниками только, а мыслителями, но лишь прикладного характера.

Все эти черты: практичность и зависимость от текущего момента, а также слабая теоретизация, в связи с широчайшими целями и задачами, — с трудом позволяют разобраться в основных идеях русской философской мысли.

Поэтому-то очень дорогим и представляется исследование работ немногих русских мыслителей, сумевших подняться до теоретического сознания идей русской философской мысли. Так много препятствий на пути точному мышлению в русской философии! Нельзя не упомянуть при этом об общеинтеллигентских стараниях *не дозволить* своим вождям договориться до конца, поставить точку над «і». Ведь при изысканиях оказывается, что свободные от этих оков русские мыслители обычно доходили до выяснения и точного осознания основы основ русской жизни и мысли — православного христианства, понимаемого, правда, почти каждым мыслителем своеобразно.

В такой своеобразной форме сознал эту главную основу и обычно замалчиваемый нашими полуинтеллигентами, почти неизвестный русский философ *Николай Федорович Федоров*.

Интерес к нему усиливается своеобразием его понимания указанной основы русской жизни — Православия: он понимал Православие как задачу фактического выполнения, фактического осуществления Царства Божия *на земле* и как средство осуществить это выдвинул *философию общего дела*. Чрезвычайно интересно для нас, что нашелся мыслитель, который сформулировал уже упомянутую *практичность* русской философской мысли, выставивши принцип *дела*.

Перейдем же сразу к его личности. Ведь своеобразный принцип *дела*, выдвигаемый им, сейчас же направляет нашу мысль на то, как *сам* мыслитель этот старался осуществить *дело*, как он содействовал проникновению Православия в жизнь.

Н. Ф. Федоров прошел свою жизнь, если судить по внешним признакам, более чем скромно. Сперва — уездный учитель, затем — библиотекарь и страстный библиофил Румянцевского музея, затем — служащий в Архиве Московском Министерства иностранных дел, выслуживший себе пенсию после многотрудной деятельности всего в 17 руб. 51 коп. в месяц.

Но за этим скромным положением скрывалась могучая многосторонняя деятельность, с первого взгляда покажется — мало связанная с его широкими философскими построениями, но тем не менее имевшая эту связь в самой сильной степени.

Например, упомянем хотя бы о том одном странном явлении, которое он представлял собою в своей библиотечной деятельности. Он *носился* с проектом выработки наилучшей карточки для каталога из вечного материала, с краткими библиографическими сведениями. Но и этот, кажется бы странный проект, наудачу выхваченный из бесчисленного множества подобных, был вполне рационально связан с его общими идеями.

Библиотека — это, по его мнению, своего рода некрополь дорогих *всем* дум целого ряда предшествовавших поколений. Это —

посредник в связи, живой и деятельной, предков с потомками. Там хранится в извлечении *все то*, что было добыто в области знаний, *все* лучшее из творчества наших отцов, и мы должны охранять это от всеразрушающего времени, мы должны умело и без труда пользоваться их наследием. Лично себя Николай Федорович считал в *общем* распоряжении *всех* посетителей библиотеки. Факты и воспоминания подтверждают это. Он часами искал нужные книги студентам, готов был всегда делиться своим колоссальным знанием книг, помогал советами желающему что-либо изучить.

В таком же роде, как и библиотеку, он представлял себе вообще и желательный строй Музея. Здесь опять-таки собрано в образцах все, что было создано *всеми* на *общую* опять-таки пользу. И *все* должно пополняться *всеми же*. В идее он называл Румянцевский Музей Предкремлевским, т. е. таким, где собраны *все* предания русской истории, где представлено обозрение *всего* существующего в России теперь, пополняющимся опять-таки *всеми же* на *общую* пользу. Московский Музей, по его идее, должен быть только центром тысячи рассеянных по всем деревням мелких музеев, пополняющихся из него и пополняющих его.

И подобно тому как Московский Музей является Предкремлевским, т. е. находится в тесной связи с кремлевскими святынями и гробницами наших *общих* отцов на земле — государей, — так и мелкие деревенские музеи должны стать в теснейшую связь с местною церковью и кладбищем деревни, — быть одним крылом церкви даже в чисто архитектурном отношении.

Опять-таки и лично Николай Федорович уложил много сил на собирание, в бытность свою уездным учителем, самых мелких фактов истории, географии, этнографии и т. д., самых глухих углов родины, куда его в молодости ни забрасывала судьба. Он кропотливо собирал *все* эти мелкие памятники *общей* деятельности, все факты текущей *общей* жизни, — был в этом отношении как бы скупым рыцарем, в противоположность личному своему отношению к своим личным делам и мыслям. Он нещадно разбрасывал свои мысли в заметках, статьях по *всем* изданиям (например, важная принципиальная статья «Самодержавие» помещена в газете «Асхабад»)<sup>1</sup>. Он приветствовал образование на местах ученых архивных комиссий, содействовал отделам Императорского археологического общества, носился с произведениями вроде истории какого-нибудь села или усадьбы. Все это было ему дорого. Это был материал для музеев — центрального и местных. Он хотел втянуть в свою работу *всех*. У него был проект, — предложенный им хранителям библиотек на Западе, — обмениваться всеми изданиями, проект, только отчасти осуществившийся, но уже после его смерти. В некоторых вопросах, заметим это, забегая сейчас впе-

ред, этот идеалист не признавал частной собственности, например авторского права.

Если, по его теории, маленький деревенский музей должен в каждой деревне составлять одно крыло церкви, то другим ее крылом Николай Федорович схематически представлял себе школу. Он был убежденнейший сторонник *всеобщего* образования. Конечно, последнее он разумел основанным на религии и традициях родной земли; это было *conditio sine qua non*<sup>2</sup>. Да и наука сама, и в своей разработке, должна быть широчайшим образом демократизована. Он с непередаваемым юмором обрушивался на корпоративно-замкнутую разработку ее, смеялся над учеными сычами, сидящими в клетках, сделанных ими же самими.

Нет! — говорил он — привлекайте *всех* к общему делу. Пусть простой крестьянин приносит вам материалы и пусть, обученный методам исследования, сам потянет за собой других, таким образом и материалы возрастут, и обработка их будет *всеобщей*. Университет также будет лишь связующим центром тысячи мелких школ, как Московский Музей, — центром мелких деревенских музеев.

Позволительно, кажется, сейчас привести в параллель один интересный проект Ломоносова: поручить от Академии наук простым деревенским ребятишкам собирание *всех* ископаемых, выходящих на свет по берегам *всех* русских рек после дружной *общей* работы при весеннем разливе.

Если все эти проекты не осуществились и не осуществляются, то все-таки они очень характерны для русских порывов взять *сообща* на *всех* *все* дело и повести, может быть, в последний раз великую борьбу против мирового зла, темноты и взаимной отчужденности.

Стоило затем Николаю Федоровичу перейти на службу, уже под старость лет, в Архив Мин<истерства> иностр<анных> дел, как и тут создался проект *общего* дела. Он смотрел на этот Архив как на собрание *всех* свидетельств *общения* народов. Не будем излагать в подробностях по недостатку места этот проект. Отметим лишь, что новый проект Федорова имел много общего с выдвигаемой в настоящее время идеей «*мира всего мира*».

Так осуществлял седой идеалист в своей жизни или, вернее, пытался осуществлять идею *общего дела*, — идеалист без семьи, без всяких средств, умерший в 1903 г. в городской Мариинской больнице, окруженный лишь несколькими почитателями его светлого ума и доброго сердца. И наша так называемая либеральная печать не отметила его кончины, не почтила его памяти: слишком далек был от нее этот *русский* идеалист. Тем с большей благодарностью останавливаемся мы на одном из его почитателей — В. А. Кожевникове, старательно собравшем *все* статьи и заметки и письма

Федорова, создавшем в своем труде памятник ему (*Николай Федорович Федоров*. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Москва, 1908 г.). Кроме этой солидной монографии имеется издание личных трудов философа (Н. Ф. Федоров. *Философия общего дела*. Статьи, мысли и письма его, издан<ные> под ред<акцией> В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Том I. Верный. 1907 г.). Мы должны быть благодарными авторам этих трудов, что для нас не пропали эти светлые мысли. В настоящее время готовится к печати еще II том собрания сочин<ений> Федорова. К сожалению, скажем — до сих пор все эти труды издавались «не для продажи».

Кратко описав жизнь Федорова, перейдем теперь к более подробному изложению его учения.

Итак, Н. Ф. Федоров выставил принцип *дела* как единственно спасающий от расхождения философии с жизнью. Это же *дело* для своей деятельности должно быть *всеобщим*. Только *всеобщее дело*, в проведении вековых истин Евангелия в жизнь, может спасти всех. Изолированность же, отчужденность — первоначальный грех. Этот грех отчужденности положил свою печать и на все попытки отдельных систематизаторов выдвинуть какой-либо свой принцип, объединяющий все философские системы. Такие попытки объединения не удавались, по крайней мере на Западе. Очевидно, там корень зла лежит очень глубоко. Прежде всего он лежит, по мнению Ник. Фед., в оторванности основы западноевропейской культуры — католической церкви, — от Вселенской. А может быть, корень зла уходит еще дальше в глубину веков. Там, в седой древности, отмечает Федоров еще у Сократа отступление от принципа *всеобщности*. Сократ выставил принцип самосознающей личности, принцип: «познай самого себя!». И со времени Сократа греческая философия становится уделом избранных, замыкается в академии и ученые кружки. Н. Ф. не признавал, даже в пору господствовавшего язычества, необходимости философам замыкаться. Это, по его мнению, уже было изменой *общему* делу. Пойдем следом за Н. Ф-ем в его разборе истории философии. Он не признавал заслуги замкнувшихся философов сократических школ в подготовке древнего мира к христианству. Последнее было актом Божественной воли и нимало не обязано сократовской философии самопознания личности и самосовершенствования. Все эти стоики, перипатетики были бессильны выдвинуть *общую* идею. Спасение мира указано было в учении Господа, Который, создав Церковь, передал ей силу всеоживляющей благодати. Дальнейший же процесс человеческой жизни и мысли состоял, к сожалению, лишь в постепенном *ужасном* дроблении объединенных было сил человечества.

Правда, Н. Ф. очень ценил средневековый период философии и жизни Европы, как попытку создания *Единого* Града, но в то же



время отмечал, что даже в дивную мировую концепцию философии Августина, предтечи и теоретика этого периода, вкралось *отчуждение*. Ведь Августин, — с грустью констатировал Н. Ф., — допустил в своей системе разделение Единого Града на Божий и земной, хотя и предоставил первому преимущество и объединяющее значение. Это разделение выразилось в жизни — в борьбе пап с императорами, борьбе, погубившей дело христианства на Западе. Так, одна крайность постоянно вызывала другую... и идея *общего* дела все падала и падала... Отдельные стороны различных, разошедшихся учений Н. Ф. ценил, но постоянно подчеркивал невозможность отдельным этим учениям выдвинуть всеобъемлющую схему.

Так, он ценил эпоху Возрождения за провозглашение свободы человеческого духа от крайностей схоластики Средневековья, но... опять-таки констатировал, что голая свобода личности, провозглашенная в эпоху Возрождения, фатально не могла доставить людям счастья. Эта свобода, лишенная каких-либо определяющих моментов, привела лишь к обожествлению человека со всеми его страстями. В результате же — конец XV века определился как эпоха крайнего падения нравственности. По своей развращенности эта эпоха не может быть сравниваема ни с какою другой.

Далее, эпоха Реформации, обратившая внимание людей к религии, должна считаться (и была таковой) временем нравственного очищения. Но... опять-таки, ведь и это движение, носившее характерное название *Протестантского*, несло в самом себе зародыш падения. *Протест не может объединить!* И вот в результате само протестантское движение стало дробиться и дробиться на бесчисленные секты, страстно враждовавшие меж собой. В конце концов это создало лишь общее пренебрежение к вопросам религии... и так выработался Рационализм.

Рационалистическая философия, философия новой Европы, основоположником своим считает Декарта. И что же мы видим? Какие основы он выдвигает? Да опять те же идеи отчужденности. Декарт своим принципом «*cogito — ergo sum*» только подчеркнул сильнее принцип *личного* бытия и разумения. Теперь отпала еще сохранявшаяся у Августина христианская форма этого принципа (*fallor — ergo sum*, т. е. согрешаю — стало быть, существую).

Так шло дело все дальше и дальше, вплоть до нашего времени. Не будем затруднять изложением мнений Федорова, хотя и очень интересных, относительно всех замечательных философов Запада. Воспользуемся примером его же самого, ценившего особенно радикалов мысли, и перейдем прямо к концу развития западной философии. Здесь стоят многозначительные фигуры Ницше и Макса Штирнера, с его философией «единственного и его собственности».

Ницше — этот *черный пророк*, по выражению Федорова, насмеялся над всеми до него попытками систематизации в философии во имя какого-либо принципа. Он указал, что какое бы мы ни приняли положение, каждое, при дальнейшем развитии приводит к абсурду, и...

Adventavit asinus  
Pulcher et fortissimus!<sup>3</sup>

В лице Ницше Запад сказал все свое; были осмеяны им все мнения, разбитые и отчужденные, боровшиеся друг с другом и погибшие в бесславной борьбе. В лице Ницше пришел к окончательному саморазвитию *буддистский* элемент пессимизма, отчаяния, отчужденности, скрывавшийся в корнях изначала европейской философии. Иначе как криком отчаяния и безумия и не считал Федоров философию сверхчеловечества. Ницше сошел с ума... Это было необходимым завершением истории западной философии. Гартман, сохранивший свой разум, сам покончил с собой!

После них, естественно, уже не появилось ничего нового на Западе. Неокантианство — пережевывание старого. Только учения Джемса и Бергсона являются попыткой борьбы с рационализмом, во имя «опыта» и «воли».

Что же делать теперь? И... что делать нам, русским, принимающим на себя это ужасное наследие? Где свет?

Естественно, этот свет, эта точка опоры может быть найдена лишь в противоположности ужасной *отчужденности* — в объединении.

Этот принцип — наиболее замечательный из выдвинутых Н. Ф.-чем. Он покрывает все остальные. Надо объединить философию с жизнью. Надо требовать, чтобы философы были и прямыми работниками в жизни, воспитателями человечества! (Вспомним его проект демократизации науки и просвещения.) Изолированность философской мысли в кабинетах ученых могла только повести и привела к обесцвечению мысли: оторванность от дела обессилила мысль.

Надо, дальше, объединить философию с религией. Пусть религия через философию войдет в практическую жизнь. Сам Господь Бог, общаясь с Самим Собой в Трех Лицах, дал нам образец взаимной друг к другу любви людей. Итак, да будут нераздельны эти три великие области: религия, философия, жизнь! Нет никаких оснований видеть противоречие меж религией и философией! Новейшие исследования совершенно устраняют это положение.

Такова главная мысль Федорова. Все дальнейшее уже будет выводом из нее. Нельзя не прийти в восхищение перед этой смелой концепцией, но нельзя и не задуматься. Посмотрим, следуя самому Н. Ф.-чу, к чему привело бы на практике ее осуществление. Ведь

практическую проверку только и признавал Федоров для всех, хотя бы и самых хитроумных философских принципов. Раньше мы уже отмечали вскользь, что Федоров отрицал самые необходимые случаи отчужденности, например среди языческого общества. Теперь отметим, что его отрицание распространяется всецело и на какое бы то ни было отчуждение в христианском обществе.

Одинаково отрицает он разумность существования и монастырей и академий. Почему это, — задает он вопрос, — все порядочные люди уверились, что мир безнадежно «во зле лежит»? Почему они отстраняются от жизни, замыкаясь в монастыри или академии? Ведь им, отчуждившимся, в удел попадает тогда изучение какой-нибудь гомилетики!

По мнению же Федорова, нельзя и мыслить о том, что может существовать какая-то особая наука — богословие. Н. Ф. понимал богословие лишь как практическое применение и выполнение заветов Спасителя.

Эти мысли мы излагаем лишь для сведения, но не можем вполне присоединиться к ним. Во всяком случае, эта философия «общего дела» является характерным показателем свойств и наклонностей русской мысли. В ней отразился широкий размах наших *русских* философов, отразилась практичность русской мысли... но также и некоторая анархичность русской натуры, не желающей знать мелочей и устремляющейся всецело за недостижимым.

Однако очень ценным представляется то обстоятельство, что в системе Федорова, поскольку его учение можно так назвать, *был преодолен русский нигилизм русской традиционной религиозностью*. Федоров не выработался в известный тип русского анархиста, как Толстой, Кропоткин или Бакунин. Он ставил выше всего религию, понимая ее как общее дело всего рода человеческого, всех «сынов Божиих» в борьбе со злом.

Разница с обычным мировоззрением у Федорова лишь та, что его мировоззрение более оптимистично. Он считал возможным человечеству еще здесь, на земле, одержать победу над мировым злом объединенными силами. Он вспоминал русскую пословицу: «Миром да собором и черта поборем!» и призывал человечество объединиться около русского народа, чтобы повести, может быть, в последний раз мировую борьбу за Добро.

Но для этого именно и требовалось объединение, самое полное. Федоров не допускал возможности выделения руководящего сословия — сословия духовного. Это считал он великим грехом со стороны духовенства. Оно должно войти в жизнь, а не дезертировать. В равной мере это говорилось им вообще обо всей интеллигенции.

Только дезертирство из жизни руководящего слоя людей, присвоившего себе наименование духовенства, и могло ввергнуть в

переносимые теперь беды все остальное общество, которому почему-то присвоили особое наименование светского.

В этом расколе лежит корень бедствий общества, так называемого светского, к рассмотрению нужд которого, согласно Федорову, мы теперь переходим.

Это несчастное, выделившееся или выделенное, светское общество устроилось жить по юридическим параграфам, забыв общее братство. Если этот лозунг (братство) вместе со свободой и равенством и мыслится лежащим в основе культурного общества, то фактически, конечно, это лишь одна насмешка над братством. Юридические параграфы давным-давно осилили братство.

Едва ли против кого ополчался Федоров с большей силой, как против юристов. Они подменили родство законами! Они стерегут, как волки, всякое доброе дело, чтобы заключить его в юридические нормы, омертвить и убить. Это — злые коршуны всего доброго!

Благодаря их деятельности идея братства исказилась в отвлеченный гуманизм. Последний же «как небожественный и натуралистический... есть переход к очень определенной животности». «Гуманистическо-космополитическое государство... есть искусственный, механический агрегат... бродяг, родства непомнящих», а не сынов Божиих.

Только такой разграниченный юридическими нормами строй общества и мог вызвать требование прав: ведь каждый обособленный субъект, со своей личной, не братской точки зрения должен считать себя обделенным правами. «Прав, прав!» — кричит современное человечество и получает в конце концов так называемый *правовой* строй, точно в насмешку над собой.

Надо признать, говорит Федоров, что никакие права, даже самые широкие, не спасут, не дадут счастья, не удовлетворят, — пока люди не перестанут смотреть друг на друга как на врагов, конкурентов и т. д.

Тогда перед нами встает вопрос: что же делать? не отвергнуть ли законы сейчас же? И вот — что очень замечательно — Федоров в данном отношении не идет по стопам Толстого. Он считает, что отвержение юридического, государственного и общественного строя теперь же, немедленно, принесло бы большие лишь беды. Получилась бы лишь одна провокация великих идеалов человечества.

Итак, Н. Ф. *утверждал* в своей теории существование современного юридического строя, но утверждал лишь с оговоркой, временно, пока от перевоспитания общество не изменится коренным образом, т. е. пока этот строй сам собой не сделается излишним. Он признавал и государство, и в самой резкой форме проявление его авторитета — признавал военную службу. Однако он полагал,

что, непосредственно обучая солдат, офицеры должны указывать им, что служба кровью требуется лишь теперь, временно — при данном состоянии общества. Умственному взгляду Федорова представлялся лагерь-школа.

В виде частности отметим характерное требование Федорова, в параллель всеобщей воинской повинности народа, требование всеобщей образовательно-воспитательной повинности интеллигенции. Никто не может быть свободен от нее: *каждый* из нас обязан оставить после себя несколько грамотных выучеников своих. Эта рядовая служба одинаково обязательна и для академика, и для кончившего гимназию. Это — одна лишняя черта в программе *общего дела*.

Вообще, отметим, что в перевоспитание людей Н. Ф. переносил центр тяжести своего учения. Однако, если человечество принуждено еще, хотя и временно, жить в государственном строе, оно должно выбирать лучшие формы этого строя. Такой лучшей формой он считал Самодержавие. Требование прав, конституции он считал отказом от *«общего дела»*; в этих требованиях сказалась только оторванность интеллигенции от родного, отеческого народа, остающегося со своим Царем-Помазанником Божиим, т. е. имеющим непосредственно от Бога указание стоять во главе *общего* христианского дела, руководить им. Если конституция ведет неизбежно к дроблению сил, к партийности всякого рода, то Самодержавие заключает в себе элементы власти моральной, имеющей вести дело воспитания и перевоспитания народа и всего человечества. Неразумно, уже по практическим соображениям, отказываться от всей силы, всей мощи, заключающейся во власти русских Самодержцев: это надо использовать!

Русские Самодержцы имеют в будущем объединить *все* христианское общество для восстановления в чистоте этого учения (христианского) и проведения его принципов в жизнь *всего* человечества. Русское Самодержавие имеет уже заслуги в этом отношении. Наши цари первые поставили вопрос об ограничении, уменьшении бесцельных ужасов войны. Вся история международного права связана с именами русских государей. Екатерина II выдвинула вопрос о «вооруженном нейтралитете». Александр I создал Священный союз христианской Европы, замечательный по своей идее, как бы ни смотреть на его фактическое проведение в жизнь. Александр II поддержал вопросы Женевской мирной конференции, был, в сущности, творцом первых ограничений в употреблении разного рода разрывных пуль и т. п. Перечисление выдвинутых им вопросов завело бы слишком далеко. Вспомним еще лишь, что император Александр III, ведший иную политику, создавший колоссальную военную мощь России, в то же время этим самым направлением своей политики, более других содействовал идее «ми-

ра *всего мира*», — за что и остался в памяти потомства с наименованием Миротворца. Наконец, знаменитая Гаагская Конференция Мира — есть опять-таки дело Русского Императора.

На основании всех этих соображений Федоров и считал возможным ожидать от русских Самодержцев сильнейшего толчка «общему делу» всего человечества. Поэтому он и определял Самодержавие следующим образом: *«Самодержавие есть общее дело, предметом которого служит жизнь всего человечества... дело его — священное, внехрамовая литургия, братотворение, т. е. замена всего юридического и экономического нравственным, родственным»*. Надо сознать себя сынами Царства Божия, а не гражданами. При такой постановке Самодержавия естественно отпадает всякий вопрос о правах Царя или народа. Н. Ф. говорил: *«Не народ для Царя, и не Царь для народа, а Царь вместе с народом, как исполнитель дела Божия, дела всечеловеческого»*.

Ясно, насколько такое понимание задач политического строя выше обычного конституционно-правового. Н. Ф. полагал, что в нашем русском народе сохраняются еще неиссякаемые запасы братских чувств. Надо дать лишь им выход — и они волной выйдут на арену мировой истории и смоят, и снесут жалкие конституционные перегородки.

Есть у свободы враг опаснее цепей,  
Страшней насилия, страданий и гоненья,  
Тот враг неуязвим: он — в *сердце* у людей;  
Он — всем врожденная способность примиренья!

(Надсон)

«Сим победиши!» — говорил наш мыслитель, а именно — усилением и развитием *братских* чувств.

Это же является и главным врачующим средством и при решении вопросов экономических, столь остро стоящих в современном капиталистическом обществе и становящихся все более острыми. И вот, переходя к предлагаемым нашим мыслителем решениям экономической проблемы, мы прежде всего, как делали это и прежде, обратимся и посмотрим, как *сам он для себя* решал эти вопросы. Вспомним его пенсию в 17 р. 51 коп. и отметим, что он, при всех своих старческих немощах, находил возможным раздавать большую часть этой пенсии, — и при этом говаривал: *«Как ни трать деньги, — они все еще остаются, проклятые!»* Он ограничил свои потребности самым необходимейшим... и оказался богачом. Правда, отметим, у него не было ни постоянного жилища, ни постоянного стола, ни матраца, ни подушки; его одежда были лохмотья. И вот тем не менее он считал возможным, со своего нищенского положения, глядеть точно сверху вниз на неустанно

мечущееся в погоне за золотом человечество и повторять, наполовину с презрением, наполовину с сожалением, слова гетевской Гретхен:

Zum Golde drängt, am Golde hängt doch alles!  
Ach, vir Armen!..<sup>4</sup>

Таким образом, и решение экономической проблемы тесно связано с общими взглядами Федорова. *Все* может быть решено лишь *всеми же*, общей любовью и очищением внутренним самой личности. Нельзя проповедовать классовую рознь. Это является лишь дальнейшим шагом ужасного «отчуждения». Социализм — лишь обратная сторона капитализма. Это лишь новая борьба, новая трата сил человечества — и неизбежно с печальным результатом. Ведь и накопление богатства и даже достижение просто довольства «ни у кого не устранило ни унылой мертвящей скуки, ни страха возможной нищеты... ни страха будущей жизни». «И через золото льются слезы!» — повторял он народную пословицу. И нельзя ни-коим образом смешивать евангельскую проповедь с социалистической; нельзя видеть в Христе социального реформатора. «Для Христа бедность настолько же не зло, насколько и богатство — не благо», — говорил он. Он хвалил совет одного из американских университетов, отказавшийся принять богатейший дар на просвещение от Карнеги, от миллиардера, уверенного во всеисилии его миллионов преобразовать и просветить мир, от миллиардера, написавшего книгу «Евангелие богатства» с прославлением золота и его силы<sup>5</sup>.

Но конечно, во всех этих оценках Ф<едоров>ым материальных благ не надо видеть его презрения к ним. Нет!.. ведь философ-проповедник «общего дела» был вместе с тем одним из первых, призывавших именно к *практической работе* всю интеллигенцию... он звал ведь войти именно *в жизнь, в практику* — стало быть, и, между прочим, для создания тех же материальных благ.

Таким образом, это его презрение к материальным благам надо понимать лишь как к благам *исключительно* материальным, порвавшим связь с духовными, — к благам, которые, если позволено будет их олицетворить, кичатся своим всеисилием. И вот Федоров разоблачает их полную несостоятельность при таком их отчужденном состоянии. Но конечно, повторяем, он далек от беспочвенного идеализма, особенно уже неуместного в нашу капиталистическую эпоху. Подвиг нестяжания, который он принял на себя, он не считал обязательным для всех. Он лишь постоянно подчеркивал и констатировал полную несостоятельность опирающихся *исключительно* на материальные блага. Он только, исходя из своей твердо установленной идеи «общего дела», заранее констатировал буду-



щую неудачу и социалистического движения, как и конституционного. Ведь их корень — обособление, отчуждение, а выводы — требование конституционных гарантий в ненавистных юридических параграфах и проповедь классовой розни и борьбы у социалистов. Нет!.. — говорил он — борьба не может спасти. Нужно объединение.

Федоров не отрицал как юридического, так и экономического строя. Временно надо сохранить это. Надо использовать выгоды капитализма, его мощь для «общего дела». Ведь и социалисты не отвергают капиталистического общества. Они ждут его развития до всемирного хозяйства. Федоров же вставлял существенный корректив. Он отвергал возможность исходить *исключительно* из экономических положений и целей. Он говорил: не забывайте *всего*! Не забывайте и духовной стороны дела. Не забывайте, что «*не одним хлебом жив человек*».

Экономические вопросы надо решать, не забывая *высшей экономики*. Исходя из этических требований, надо добиваться спасения, например, маломочных крестьян, в целях поддержания у них хозяйства, семьи, этого очага общества, государства и Церкви. Нельзя просто констатировать, что крестьянство слабее крупного землевладельца и, стало быть, обречено погибнуть. Нет! В нем, в крестьянстве, есть силы иные, его задачи высокие, и оно неизбежно преодолееет свой кризис в капиталистическом строе. Эти *особые* силы, *особые* цели велики, и это проявится. Словом, нельзя отвергать духовных ценностей в крестьянском мире. Да и бесполезно отвергать. Живое живым останется. Поэтому — и непрактично исходить из точки зрения *исключительно* экономической.

Таковы взгляды Н. Ф. <едорова> на вопросы экономические, взгляды, вполне соответствующие его основной идее — *единения*. Правда, мы встречаемся здесь с одной отрицательной стороной русской мысли, которая в то же время является и положительной. Это — чрезмерная широта построений, и поэтому расплывчатость. Неясным остается, как, в частности, использовать капитализм, что поддерживать из форм крестьянского землевладения. Это все лишь намеки... Федоров полагал, что *общие* усилия *всех* доберутся уже до *подробностей*.

Все эти общие усилия должны пойти по пути борьбы с единственным врагом человечества — со слепой природой. Это — новая, важная мысль. Природа, по его определению, *враг временный, а друг вечный*. Люди испортили природу, и она не дает нам всего, что может. Мы сами испортили себя во многом и не умеем брать то, что нам нужно и что природа нам может дать.

И вот все усилия наши должны быть направлены к борьбе с косными силами богатой природы и к восстановлению нормаль-

ных к ней отношений. Если бы все силы, которые расходуются в междоусобной войне людей-братьев направить на борьбу за *всех*, то скоро произошло бы улучшение жизни людей.

Интересно опять провести параллель с русским анархистом Кропоткиным в понимании дела человечества на земле. Кропоткин считает все продукты культуры, все капиталы, движимые и недвижимые, — результатом *общей работы всех людей*. Мысли здесь опять те же, *русские*. Та же идея мира, общины, единения. Но вывод свой сделал Кропоткин чисто анархический, узкий. Стало быть, нужна коммунистическая революция; надо все отобрать для всех. Сравним же, как далеко от этой односторонности стоит Федоров, как он, точно орел, взлетает над проповедью революции, как расширяет понятие материальных благ, как считает *должным* временно допустить существование настоящего строя... и какие горизонты величия он открывает человечеству в результате общей дружной работы всех!!!

Все это могло дать ему лишь Православное Христианство: и величие идеи будущего (сравните коммунистическую республику и... Царство Божие), и огромный запас сил работать здесь, на нашей грешной земле, работать в имеющихся уже рамках, лишь заботясь об их одухотворении, об использовании и политической мощи Самодержавия, и экономической мощи капитализма, работать, не забывая о блестящей впереди звезде *общего* блаженства людей, сознавших себя сынами Царства Божия.

В заключение мы должны сказать несколько слов о своем отношении к изложенному учению. При всем своем сочувствии *философии общего* дела Федорова, мы не могли уже при изложении его взглядов не отмечать по разным случаям свое расхождение с ним. Да не посетует тень замечательного русского человека, что мы и здесь, расставаясь с ним — блестящим представителем русской мысли, — отметим еще раз это свое расхождение с ним. Применим опять к его философии его же излюбленный метод, посмотрим, что грезится ему в результате применения его философии в жизни. И вот, с некоторым изумлением и даже ужасом, мы видим его мечту о *фактическом исчезновении смерти* в результате общих усилий всего человечества на земле. Он мыслил, что возможно общими братскими усилиями людей залечить все раны, нанесенные уже людьми природе и самим себе. Возможно, говорил он, тогда вернуть природе ее девственные силы. Не будет уже впредь тления и разрушения. Возможно, что общее дело человечества под руководством Святой Церкви загладит и *все* грехи прошлого, вернет к жизни разрушенное, воскресит, оживит умерших.

Покажется кощунственной православному мысль о всеобщем воскресении из мертвых здесь, на земле, силой земной, силой са-

мого человечества! Покажется кощунственной — это мы знаем. Но... не забудем светлой идеалистичности этого умнейшего человека. Вспомним, что он не мыслил при этом никакого дела возможным без руководства и помощи Божией. Припомним, что он сам был ревностнейшим христианином в послушании всем заветам Святой Церкви, в исполнении всех ее установлений. Тогда поймем мы, что и данная, дерзкая мысль вытекала не из противоречия его с истинами христианства; наоборот, он лишь черпал здесь одушевление проводить до конца свою основную мысль, может быть и *неправильную* по основной точке зрения.

Ведь он видел корень зла в отчуждении, тогда как зло — есть категория особого порядка, а отчуждение есть лишь одна из форм жизни вообще. Действительно, характерным является для зла его отчуждение от Общего Святого Дела, но — не забудем, что раз люди во множестве отделились от добра, то характерным уже явится для некоторых избранных подчеркнуть свое отчуждение от зла.

Наш же мыслитель слишком по-русски, *практично* и внешним образом понимал происходящее в мире. Он представлял себе зло как *внешнее* отчуждение, забывая, что есть внешнее отчуждение с внутренним общением в то же время со всеми. Так, святой отшельник, удалясь из мира, состоит в то же время во внутреннем духовном общении со всеми христианами. Бывает и наоборот: человек общается внешним образом со всеми, но остается одинок. Это характерно для очень многих, чтобы приводить тому примеры. И кажется нам, что такое-то внутреннее отчуждение (особенно если оно затягивается чрезмерно) скорее совпадает с нахождением человека в области зла...

Итак, *практично, по-русски*, попросту понимая категорию отчуждения, Федоров и мог только сблизить ее с категорией зла. Естественно, что столь же просто он представил затем себе и возможность избавления от зла, а именно — общением, забывая, что и это-то общение может быть разных порядков. Отсюда и его чрезмерные надежды на результаты общего дела. Он слишком, и, скажем, даже непозволительно, идеализировал это общее дело, не различая в нем разных видов его.

Однако и это надо отнести лишь к здоровому идеализму, жизнелюбия русского богатыря мысли, — русского великого мечтателя. И не забудем, что мы теперь снова и снова подчеркиваем, Н. Ф. Федоров мыслил общее дело под руководством лишь Святой Церкви. Это может быть значительным оправданием его безграничного оптимизма.

И как бы ни были несовершенны и основные мысли, и выводы нашего мыслителя, останемся все же благодарными к его памяти, помня, что он был *русский* мыслитель, со всеми присущими рус-

скому мыслителю достоинствами и недостатками, широтою мысли и некоторою ее анархичностью, оправдываемою особенной практичностью ее же.

А главное — не забудем, что и имевшиеся недостатки своей мысли он во многом преоборол своим христианским сознанием. Вспомним, насколько выше он целого ряда заблудших русских мыслителей и останемся благодарными к памяти его, давшего нам блестящий образчик *русского* мышления.





**УЧЕНИЕ ФЕДОРОВА В ОЦЕНКАХ  
РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ  
ФИЛОСОФОВ И БОГОСЛОВОВ**



## **ЧТЕНИЯ В ПОКОЯХ ПРЕОСВЯЩЕННОЙШЕГО ДИМИТРИЯ, ЕПИСКОПА ТУРКЕСТАНСКОГО И ТАШКЕНТСКОГО**

<Семиреченские областные ведомости>

*5 января 1907, № 2*

2-го января настоящего 1907 года в покоях Преосвященнейшего Димитрия, Епископа Туркестанского и Ташкентского было большое собрание духовенства и лиц из общества г. Верного, прибывших по такому приглашению Преосвященного Владыки:

В моей епархии напечатана и скоро выйдет в свет книга под заглавием «Философия общего дела»<sup>1</sup>. По мысли автора этой книги, в ней заключается призыв к общему всех делу нашего спасения, к делу Божию, по божественному к нам милосердию чрез нас же, чрез людей, совершаемому. По предмету этой книги она не может быть оставлена мной без внимания, а потому я решил познакомиться с нею и обсудить, насколько надежен указываемый в ней путь и обсудить это с сопастырями моими и с теми из паствы моей, кои стали мне известны особою ревностью к делу нашего спасения, а также с теми, кои стоят во главе различных учреждений и от коих зависит, следовательно, дать то или другое направление деятельности этих учреждений, направить их к Богу или же от Бога, так как, по мысли автора книги, нет такой деятельности, которая была бы безразлична для дела нашего спасения, которая не могла бы и не должна бы быть религиознизирована, не могла бы стать священной.

Считая и Вас в числе лиц, участие которых необходимо и желательно при обсуждении пути, ведущего к нашему спасению, прошу Вас пожаловать ко мне 2 января 1907 г. в 6 час. вечера.

После молитвы «Царю Небесный», пропетой всеми собравшимися, Преосвященнейший Владыка обратился к своим гостям приблизительно с следующими словами:

Апостол Павел, проповедуя Евангелие, прибыл и в Афины; там он проповедовал Христа и в синагоге иудеям, и на площадях встречавшимся язычникам; некоторые спорили с ним и привели в Ареопаг, требуя, чтобы он объяснил им, что это за новое учение, которое он проповедует. Тогда

апостол стал проповедовать пред Ареопагом Христа, и афиняне слушали его со вниманием, и только когда апостол стал говорить о воскресении, слушавшие сказали ему: об этом послушаем тебя в другое время. Тем не менее проповедь апостола была действительна, и если не всех, то некоторых обратила ко Христу.

Вот и в нашем городе вышла книга под заглавием «Философия общего дела», поднимающая и освещающая с своеобразной точки зрения многие религиозные вопросы, и я считаю невозможным оставить без внимания эту книгу нашего русского мыслителя, мыслившего, как мне кажется, истинно по-христиански. Вас я пригласил, чтобы совместно обсудить предлагаемое книгою, и думаю, что мы будем хуже язычников-афинян, если не обратим должного внимания на эту книгу.

9 января 1907, № 3

После Преосвященного обратился к присутствовавшим с словом и тот, кто принял на себя обязанность познакомить с книгою, на которую обратил внимание Преосвященный Владыка, — он сказал: «Знакомство с книгою под заглавием “Философия общего дела” самое лучшее начать со статьи “Разоружение”, которая была напечатана с лишком восемь лет тому назад, а именно 14 октября 1898 года, в “Новом времени”. Печатаемая эту статью, “Новое время” обращало на нее внимание ученых духовных, светских и военных, но такого внимания статья не удостоилась, и только почти чрез полгода в марте месяце 1899 г. в № 8280 того же “Нового времени” появилась статья инженера Симонова — “Военные мысли о штатском деле”<sup>2</sup>, в которой он выражает удивление, что статья “Разоружение” не обратила на себя внимания, и объясняет это тем, что поднимаемый статьею вопрос слишком необычен и нов. Я же думаю, что статья “Разоружение” не обратила на себя внимания потому, что поднимает вопрос, который имеет только общий интерес и требует труда на пользу лишь общую, труда бескорыстного, который никакой немедленной, личной выгоды принести не может и все результаты которого только в будущем. Но за последнее время в отечестве нашем совершились такие события, которые, надо надеяться, всех привели к убеждению, что преследование одних своих личных, индивидуальных, эгоистических интересов приводит к общей гибели, в которой гибнет не только наше личное благополучие, но и самая жизнь наша подвергается величайшей опасности <...>. Потому-то я и надеюсь, что как статья “Разоружение, или Вопрос о том, как орудие разрушения обратить в орудие спасения”, так и вся книга под заглавием “Философия общего дела” должны в настоящее время обратить на себя большее внимание, чем тогда, когда отечество наше не подвергалось еще тем испытаниям, которым оно подверглось в последнее время и которые были предсказаны в предлагаемой вашему вниманию книге, хотя



автор ее умер 15 декабря 1903 года, т. е. до начала еще наших испытаний. Познакомиться с автором книги можно из предисловия, которое было напечатано в № 1 “Туркестанских епархиальных ведомостей” особою статьею под заглавием, данным самим Преосвященным Владыкою, — “Истинный Христианин нашего времени”.

После сего были прочитаны статьи «Разоружение» и дополнительная к ней «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудие спасения». По окончании чтения все присутствовавшие пропели — «Достойно есть яко воистину».

Весь смысл, все значение, вся суть статьи «Разоружение» и дополнительной к ней — «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудие спасения», прочитанных 2 января, заключается в приглашении к регуляции, т. е. к управлению слепыми силами природы, или вернее — к расширению этого управления, к новому шагу в этом деле, в этом труде, который только и сделал человека тем, что он есть. По природе человек существо самое обездоленное, он лишен естественных покровов, орудий защиты и т. п. и все это он должен был создать себе сам, создать собственным трудом. Самое питание у человека происходит совершенно иначе, чем у животных; травоядные, достигнув пастбища, находят под своими ногами все им необходимое; хищнику достаточно поймать и растерзать служащее ему пищею другое животное, чтобы утолить свой голод; человек же должен произвести посев необходимого для его пищи злака, а когда злак этот созреет, сжать его, обмолотить, смолоть в муку и из муки испечь хлеб. А поймавши и убивши служащее ему в пищу животное, человек немало еще должен употребить труда, чтобы приготовить из этого животного себе пищу. И всего этого человек достиг не вдруг, конечно, а постепенно, и, надо думать, только страдания заставляли его расширять область труда; так, очень возможно, что первоначально он питался только плодами деревьев, как это было в раю; но, по изгнании из рая, этой пищи, которая сама собою, без труда давалась ему, стало недостаточно, и голод вынудил человека изыскать другую себе пищу. Как он сделался звероловом, живущим охотою, кочевником, питающимся от стад своих, и, наконец, земледельцем, мы доподлинно, конечно, не знаем; но надо думать, что голод заставил его из зверолова сделаться скотоводом, т. е. самому позаботиться о размножении необходимых ему для жизни животных; но по размножении людей и скотоводство, требующее обширных пространств для пастбы скота, не могло спасти людей от голода, и голод заставил человека сделаться земледельцем. Теперь же — когда род человеческий так размножился, что нет уже земель, кем-либо не занятых, и все земли, которые по существующим в настоящее время способам могут подлежать обработке, уже истощены, а главное — лишены орошения, вследствие расстройства метеорического процесса, благодаря вырубке лесов, осушению болот и т. п., — человеку предстоит сделать новый шаг в области труда, ввести в область труда человеческого то, о чем мы просим в молитве «о *благорастворении воздуха*» и что до сих пор давалось нам так, без труда; к расширению нашего труда и на эту область мы и понуждаемся все чаще и чаще повто-

ряющимися голодовками, происходящими от засух, обнимающих все большие и большие пространства. Статья *«Разоружение»* и приглашает к такому расширению труда, не дожидаясь, когда бедствия от голода, сопровождающегося всегда и всякого рода болезнями, дойдут до высшей степени; статья эта вместе с тем и указывает, что взрывчатые вещества, т. е. то самое орудие, которое до сих пор служило, можно сказать, одному лишь разрушению и употреблялось людьми почти исключительно для взаимного истребления, что взрывчатые вещества могут служить, как свидетельствуют о том опыты, направлению туч небесных по воле человека, могут служить к управлению ходом воздушных течений, как сухих, так и несущих влагу, и заставлять последние проливаться дождем там, где это требуется по нуждам человека. Обширность поля действия для нового труда человеческого — весь воздушный океан — особенные свойства его, в силу которых действие в одном месте распространяется во все стороны и на самые далекие расстояния, указывает на то, что действовать в данном случае возможно только через организованную силу, причем организация эта должна быть столь обширна, чтобы могла обнять весь земной шар — в статье *«Разоружение»* и указывается на такую организацию, на войско, в которое при всеобщей обязательной повинности обращается весь народ, т. е. в конце концов в эту организованную силу, имеющую в настоящее время целью взаимное истребление и действующую в своих видах преимущественно взрывчатыми веществами, войдут все народы, все население земного шара. <...> Обращение орудий войны и всего на войне употребляемого в орудия спасения есть не только великий нравственный, но и религиозный акт, акт истинно христианский, и притом такой, который составляет отличительную черту православия, черту, не только не отделяющую православие от католицизма и протестантизма, но ведущую его к соединению с ними по вопросу об искуплении. <...>

Как же может тот, кто возлагает такую надежду на действие войск, относиться без горечи и досады к тем, которые хотели бы уничтожить эту великую силу вместо того, чтобы обратить ее на дело всеобщего спасения <...> Как он может не указывать на лицемерие или же на ребячество этих любителей будто бы мира, восклицающих *«долгой оружие!»*. И разве это не ребячество, если только они искренно думают, что такое восклицание может иметь значение при настоящем положении вещей, когда все народы стоят друг против друга во всеоружии и только ждут благоприятного момента, чтобы броситься в кровавую борьбу. Думаящие так не выросли еще, очевидно, до понимания, что всякое явление имеет причины и что войско только явление, порожденное глубокими причинами, стихийными силами, и уничтожить войско нельзя, не уничтожив причин, его породивших; уничтожение войска не уничтожит враждебности людей друг к другу, и враждебность найдет себе исход, создаст и необходимые орудия для своего выражения. Нужно изменить самые условия существования так, чтобы они возбуждали не вражду друг к другу, как это ныне есть, а приводили бы к сознанию взаимной друг другу необходимости, необходимости одних для других, нужно общее дело, всем одинаково необходимое, и только объединение в таком деле излечит людей от чувства враждебности,

заставит их ценить друг друга и приведет ко взаимной любви. На такое дело и указывается в книге «Философия общего дела», начало которому может быть положено регуляцией метеорическим процессом; об этой регуляции и говорится в статье «Разоружение». Думающие, что проклятиями войску можно уничтожить войну, похожи на ребенка, бьющего стул, о который он ушибся. А если эти проклятия войску и всем военным имеют в виду лишь возбуждение злобы, ненависти одних против других, — то как это назвать?!.. Что касается *бессилия слова*, на которое указывается в статье и что ставится ей в укор, — то какую же силу может иметь слово, как оно может действовать на стихийные силы? Мы не говорим, конечно, о божественном слове, о божественном действии, которым по молитве Иисуса Навина было остановлено видимое течение солнца, или же задержано, замедлено движение земли; не говорим о слове, которым Господь Наш Иисус Христос утишил бурю, приумножал хлебы, исцелял больных, воскрешал мертвых, — о той силе, которою были одарены пророки, апостолы и святые, мы говорим об обыкновенном человеческом слове, так как чудеса совершаются лишь в исключительных случаях, когда Господь находит это нужным для вразумления людей, для указания им пути, по которому они должны следовать, не рассчитывая на чудеса; Господь наш Иисус Христос не прибег к чуду даже тогда, когда звалкал... Слово сильно лишь настолько, насколько оно убедительно, насколько действует на разум и чувство людей, но оно бессильно, когда ему противоборствует стихийная сила. Какое значение может иметь слово, когда оно обращено, например, к человеку голодному или же к человеку, пришедшему в ярость до потери рассудка, до самозабвения, или же когда весь строй жизни человеческой повергнет нас в войну, приведет к битве?!.. Во всяком случае, автора статьи «Разоружение» нельзя упрекнуть в том, чтобы он отказывал слову в надлежащем значении, он и сам, убеждая людей объединиться в общем деле, расширить область труда, убеждает их в этом словом.

Относительно упрека в том, что автор статьи не соображается с жизнью и все гнет под свою теорию <...> — что значит соображаться с жизнью? Что разумел под этим выражением упрекавший автора прочитанной статьи? Как устраивается жизнь наша? Не строится ли она под воздействием той слепой силы природы, которая действует и в нас (наши влечения, наши страсти, инстинкты), и вне нас, и которая, направляя нашу жизнь, приводит нас к смерти. Именно тогда, когда мы сообразуемся с жизнью, т. е. подчиняемся слепым силам природы, мы испытываем величайшие бедствия, и в конце концов такое подчинение должно привести к гибели весь род наш. Задача же автора статьи «Разоружение» заключается в том, чтобы вывести род человеческий из подчинения слепым силам природы, чтобы род человеческий не подчинялся, а управлял, регулировал этими силами; начало такой регуляции и будет положено изучением и регулированием атмосферными, метеорическими явлениями. <...>

Н. П.-н.

Напоминаем, что к 6 час. вечера 9 с<его> января Преосвященный Владыка приглашал к себе опять всех, получивших пригла-

шение на 2 января. На этот раз будет прочитана статья под заглавием «Самодержавие».

16 января 1907, № 5

9-го сего января было второе чтение, перед которым, так же как и перед первым, все собравшиеся пропели «Царю Небесный», а по окончании его — «Достойно есть».

В этот раз читалась статья «Самодержавие». <...>

19 января 1907, № 6

<...> Во второй статье из трех, помещенных под общим заглавием «Самодержавие», указывается на долг воскресения <...> как на положительное содержание православия, определяющее, что такое православие и отличающее его как от католицизма, так и от протестантизма. Православие <...> видит спасение не в делах, как католицизм, хотя бы это и были дела благотворения, потому что сами по себе и эти дела ничего спасительного в себе не заключают, а принимаются лишь как плата за спасение; не признает православие спасительною и одну веру, по-протестантски: с православной точки зрения <...> спасение может быть достигнуто только единым общим всем людям делом, самым делом нашего спасения, делом, которое именно строит наше спасение, заключается в строительстве самого спасения; строительство же спасения без веры невозможно, невозможно и без надежды, ибо, по слову апостола, вера есть осуществление чаемого, ожидаемого. Итак, мы должны участвовать в самом деле нашего спасения, на которое надеемся и которого ожидаем, должны участвовать в строительстве нашего спасения, но спасения от чего? Нас ради человек и нашего ради спасения Господь Наш Иисус Христос низшел с небес — но ради спасения от чего? Двух ответов на этот вопрос, по-видимому, и быть не может, для всех очевидно, что Господь Наш Иисус Христос нисходил ради спасения нас от смерти и всего, что ведет к смерти, — от болезней, голода и всяких лишений и недостатков. Но совершил ли Господь дело нашего спасения, если смерть и все, ведущее к смерти, так же царствует среди людей, как и до пришествия Нашего Спасителя? Да, божественно дело нашего спасения совершено, но человечески оно еще не произведено, со стороны Бога сделано все, чтобы избавить людей от смерти, но со стороны нас, людей, сделано еще очень мало, чтобы воспринять это дело нашего спасения, и весь смысл жизни, истории рода человеческого после Христова воскресения заключается в том, что Господь долготерпит, ожидая, что мы сами примем участие в божественном деле нашего спасения, сами сделаемся орудиями Бога в этом деле, в строительстве нашего спасения, т. е. в деле воскресения умерших; в этом же деле найдут свое бессмертие и те, которые доживут до блаженного дня воскресения, — «не все умрем, но все изменимся», говорит апостол. И мы говорим о спасении от настоящей смерти, о такой смерти, как ее знают все, не о духовной лишь, а о смерти и телесной и о воскресении в телах, ведь и Христос воскрес не духовно,

но и телесно. <...> Если понимать христианство <...> как долг воскрешения, исполнение которого лежит на самих людях, как дело Божие, чрез людей совершаемое и завещанное нам нашим Спасителем, Который, чтобы привлечь к исполнению этого долга всех людей, предал Себя на страшные мучения, — в таком случае для исполнения сего долга людям надлежит прийти в такое единство, образ которого дан нам в Пресвятой Троице, т. е. быть едиными при совершенной самостоятельности личностей, без слияния их, без поглощения одними личностями других, причем самостоятельность личностей, не должна вести их и к розни. Но в такое единство люди придут, только осуществляя, устрояя одно, общее всем дело нашего спасения от смерти и всего, что ведет к смерти, — от болезней, голода, всяких лишений и недостатков, от всякого рода страданий, направляя к устройению нашего спасения *все* наше знание, *науку*, все наше *искусство*, всю нашу жизнь. При таком объединении всего рода человеческого, т. е. всех разумных существ, разум явится силою, которая будет управлять всеми другими силами природы\*, ныне темными и по темноте своей разрушительными; при таком объединении разум, т. е. носитель разума род человеческий, будет управлять и теми силами, от которых зависит самое движение земли нашей и всех тел небесных — от малейших молекул до самых громадных планет и солнц, будет управлять и силами прозябения, от которых зависит жизнь, и, таким образом, получит возможность воскресить все умершее и сохранить жизнь всему живому и ожившему, будет обладать всем миром, будет душою мира, ныне бездушного, т. е. бесчувственного и бессмысленного; это и будет исполнением заповеди Бога нашего, данной человеку при самом создании его и мира.

Бог создал силу (мир, природу) и существо, способное управлять ею (человека), которому и отдал в управление первую («обладайте ею и владейте» — Бытие I, 28). Но существо это, наделенное разумом и потому способное управлять силою, ограничило себя созерцанием и наслаждением; и тогда сила, оставленная самой себе, без управления, стала слепой и, таким образом, по бездействию разумной, начала творить зло, созидавая, стала разрушать созданное... Мало того, само существо, наделенное разумом, — признавшее себя лишь созерцающим и отождествившее созерцательность с разумностью, — размножившись, не осталось единым, и в лице наиболее отчуждившихся от большинства, ставших блудными сынами, в лице интеллигентов и философов (худших из людей, возомнивших себя лучшими), убедило себя, что нужно *каждому* *знать* *лишь* *самого* *себя!* «Познай себя» — было заповедью разъединения и отрицанием объединения. Разъединение же и борьба сделали людей слабыми, ограничивающими друг друга. Выходя из этой же нечестивой заповеди, — повелевающей знать лишь себя, заботиться о своем лишь самоусовершенствовании, — и не признавая последствий разъединения и борьбы, философы, утратившие смысл и цель жизни, произнесли великое богохульство, сказав, будто Бог создал человека — свой образ и подобие, — ограниченным и конечным. К чести рода человеческого нужно сказать, что если и находились в среде

\* Как отчасти управляет ими и в настоящее время, даже при разрозненности людей.

его отрицавшие бытие Бога, то только в таком оклеветанном виде... Нашлись, впрочем, и добросовестные философы, которые вздумали оправдывать Бога в своей собственной вине, нашлись философы, которые признали, что Бог создал *ограниченную* разумную силу и *неограниченную* силу слепую; и первую, *чувствующую*, подчинил последней, *бесчувственной*; так что разумная сила, т. е. разумные существа стали смертными, а неразумная сила — бессмертною, сила неразумная и бесчувственная стала *«красою вечною сиять»*, существа же разумные и чувствующие преданы безобразию тления. Но такое оправдание было хуже всякого обвинения.

«Покайтесь» — заповедь собирания (полнее выраженная в заповеди — *«шедшие, научите, крестьян»*, т. е. очищая покаянием) была направлена против эгоистической заповеди разъединения... *Покаяться* — значит признать, что не Бог создал нас ограниченными и смертными, т. е. умерщвляющими себя и других («Бог смерти не создал», — говорится в Писании), что задача наша — *объединение*, объединение для возвращения жизни умерщвленным. Таков великий результат самообвинения на место Богообвинения; самообвинение, или покаяние, обращает весь род человеческий *в орудие Бога* для возвращения жизни умершим, или умерщвленным.

Итак, если православие есть долг, т. е. дело, всеобщего воскрешения, для осуществления коего требуется управление всеми силами природы, всем безграничным мирозданием, если на службу этому делу требуется весь род человеческий, все отрасли знания, если православие ни *знанию*, ни *делу* разумных существ — *как орудий всеведущего и всемогущего Существа* — никаких границ не полагает, то что же может быть вне православия и какое, более широкое, определение может быть дано православию?!.. И понятно, что православие, требующее объединения всех без исключения в деле безграничном, — не может не считать все нынешние системы нравственности недостаточными, но, однако, не отрицает их. Высочайшая же нравственность выражена не в Нагорной проповеди, как думают многие, а в заповеди собирания: *«шедшие, научите все языки»* во имя Триединого Бога, Который есть образец совершеннейшего общества и в Котором *единство* не есть *игло*, не гнет, не стеснение, самостоятельность же личностей не ведет к *розни*. Все зло, от которого мы страдаем, заключается в отделении *разума* от *веры*, если понимать веру как *дело*, как *осуществление чаемого* («чаю воскресения мертвых», Послание к Евр. XI: 1). Всякая церковь есть *школа* оглашения, т. е. научения, и *храм* крещения, понимая под крещением, согласно с катехизисом, все таинства. Крещение же есть очищение или искупление от греха как причины смерти, т. е. оно есть возвращение жизни безгрешной и потому бессмертной. И *наука* есть учение о смерти и жизни, ибо она открывает, что вся Вселенная состоит из тех атомов и молекул, на которые разлагается всякое умирающее существо и из коих слагается всякое живое. *Искусство* же состоит в умении все разложенное вновь сложить и оживить, а не творить лишь подобие живого. Тогда, т. е. когда мы будем обладать этим умением, тогда разложение не будет уже иметь власти над людьми.

Необходимо, однако, заметить, что все здесь написанное, как и все изложенное в книге *«Философия общего дела»* есть лишь вопросы, как это видно уже из того, что вся эта книга названа автором запискою *от неуче-*

ных к ученым, и первые статьи ее озаглавлены так: *«Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства»*. С этим вопросом мы, неученые, и обращаемся прежде всего к нашим ученым иерархам, к архипастырям и пастырям, — *строителям тайн нашего спасения*, обращаемся с вопросом: всегда ли строение нашего спасения останется для нас тайною, навсегда ли мы будем устранены от участия в этом строении, навсегда ли должны остаться в неведении, как оно, наше спасение строится, т. е. навсегда ли мы должны остаться в положении бессмысленных младенцев, неспособных быть совершенными, как Отец Наш Небесный совершен? Но если это так, то как такое понимание согласовать с милосердием Божиим и с учением нашего Спасителя, Который, по слову апостола, *«хочет всем в разум истины прийти»*, Который «поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями», чтобы все мы пришли «в меру полного возраста Христова, дабы мы не были более младенцами» (Ефес. IV: 11–14)?

Автор книги *«Философия общего дела»* не признает за собою права или свободы иметь *свое* убеждение без обязанности исследовать причины разномыслия, без принятия на себя долга познания; он находит, что наше собственное убеждение, несогласное с убеждениями других, наших присных, в среде коих мы живем, возбуждающее в нас *сомнение* в справедливости их убеждений, не дает еще нам права на разномыслие, а возлагает на нас обязанность исследовать причины разномыслия, возлагает долг познания в видах устранения разномыслия, при котором не может быть и любви. И такое сомнение, ведущее к исследованию, к познанию, будет лишь законным побуждением к достижению истины, т. е. разума истины; такое сомнение подобно сомнению св. ап. Фомы, который не радовался, когда усомнился в воскресении Христа: сомнение апостола происходило от величайшей скорби и от непреодолимого желания видеть Воскресшего, для осуществления чего ап. Фома не остановился бы ни пред какими трудностями. Сомнение в справедливости убеждений наших присных, сомнение, не обращающееся в торжествующее убеждение, так как расходится с убеждениями всех других, а возбуждающее великую скорбь и непреодолимо побуждающее все к новым и новым исследованиям в видах достижения разума истины, что и объединит всех в единомыслии, в едином чувстве, во взаимной любви, — такое сомнение есть не только законное, но и святое сомнение. И автор книги *«Философия общего дела»*, излагая учение о воскресении, не выдает этого учения за что-либо непререкаемое; все им излагаемое есть лишь вопросы, обращаемые прежде всего к ученым духовным и светским, гражданским и военным, как руководителям в знании, а затем и ко всем живущим. Все это лишь приглашение к исследованию, к изучению, к познанию для разрешения вопросов, которые каждый себе задает и без разрешения которых жизнь становится смутна, тяжка, потому что кажется бесцельною и бессмысленною. Но и задавая лишь вопросы, надлежит их обосновать, ибо хорошо поставленный, т. е. хорошо обоснованный вопрос есть уже, как справедливо говорят, половина ответа. Все содержание книги *«Философия общего дела»* и есть попытка обосновать те вопросы, которыми, повторяем, задается каждый; никто не может



остаться им чужд; совершенное игнорирование этих вопросов нашим церковным, гражданским и военным управлением и привело к отчуждению всей, можно сказать, интеллигенции от церкви, привело к тому, что к религии перестали относиться серьезно, привело и к тому всеобщему расстройству, в котором ныне находится наше отечество.

23 января 1907, № 7

Милостивый государь  
господин Редактор!

По поручению Его Преосвященства, Преосвященнейшего Димитрия, имею честь просить Вас напечатать на первой странице «Семиреченских областных ведомостей» настоящее письмо, во избежание могущих возникнуть недоразумений по поводу напечатанной в № 6 «Семиреченских» обл<астных> вед<омостей> статьи под заглавием «Чтения в покаях Преосвященнейшего Димитрия, епископа Туркестанского и Ташкентского».

Напечатанная статья не есть изложение тех чтений, которые были предложены в покаях Его Преосвященства, а только личное мнение г. Н. П-на по поводу прочитанного, — мнение, от начала до конца не имеющее ничего общего с православным учением о воскресении мертвых.

Видимо, статья, помещенная в № 6 «Семиреченских» обл<астных> ведомостей, возникла после прочтения в покаях Его Преосвященства двух статей из книги Н. Ф. Федорова «Философия общего дела» — о Разоружении и Самодержавии, где автор, между прочим, останавливается на «долге воскрешения предков». Так как выражение «долг воскрешения предков» не выяснено в означенных статьях, то возник обмен мнений между присутствующими, причем было высказано православное учение о воскресении мертвых, с которым учение о «воскрешении предков» не находится в соответствии, насколько можно заключить из прочитанного.

---

Сегодня в 6 ч. вечера в покаях Преосвященного в присутствии ранее приглашенных Его Преосвященством лиц имеет состояться продолжение чтения интересной книги «Философия общего дела», подробные отзывы как о чтениях, так и о самой книге на страницах обл<астных> вед<омостей> появляются за подписью г. П-на.

26 января 1907, № 8

Письмо в редакцию, присланное по поручению Его Преосвященства и помещенное в прошлом номере областных ведомостей (7), по недосмотру напечатано было без подписи. Спешим исправить это досадное упущение корректора. Письмо это подписано было так: «Секретарь Его Преосвященства, священник С. Аполлов».

---



## С. Н. БУЛГАКОВ

### Загадочный мыслитель \*

(Н. Ф. Федоров)

Недавно появился в печати объемистый том сочинений Н. Ф. Федорова, содержащий разнообразные статьи философского характера \*\*. Имя Федорова, известное при жизни лишь тесному кругу знавших и любивших его людей, появляется в печати только теперь, после его смерти, последовавшей в 1903 году на 78 году жизни. Оригинальнейший ум и оригинальнейший человек говорит с вами с этих пестрых по темам, но проникнутых единством мысли страниц. Вас сразу охватывает необычайное чувство — уважения и некоторой жути перед подлинным и непоказным величием в наш рекламный и суетный век. В литературных судьбах Федорова все необычайно и исключительно: и это гордое и вместе смиренное нежелание печататься от своего имени при жизни, и это посмертное издание хаотических бумаг и заметок на далекой окраине преданных друзьями, не пощадившими ни времени, ни труда для издания, притом, по мысли покойного, «не для продажи». Один же из них, В. А. Кожевников, для пояснения и развития трудно усвояемых и парадоксальных мыслей своего друга, написал целое исследование, первый том которого, печатавшийся на страницах «Русского архива», недавно появился в Москве, согласно правилу Н. Ф. Федорова, также «не для продажи» \*\*\*.

---

\* Напечатано в «Московском еженедельнике» от 5 дек. 1908 г.

\*\* «Философия общего дела». Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Том. I. С. 731. Верный, 1907<sup>1</sup>. *Не для продажи.*

\*\*\* Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам В. А. Кожевникова. Часть I. С приложением писем Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, А. А. Шеншина (Фета) и Л. Н. Толстого о Н. Ф. Федорове и его учении. Москва, 1908.

В. А. Кожевников уже в первой части этого труда свою выдающуюся и многостороннюю научную, философскую и литературную эрудицию применил к развитию и выяснению взглядов Н. Ф. Федорова, сливая себя с ним, так что постороннему взгляду невозможно по временам различить, где кончается Федоров и начинается Кожевников. Прекрасный памятник дружеской верности и любви!

Книга В. А. Кожевникова служит ключом к пониманию сочинений самого Федорова, ибо я не встречал писателя более нелитературного, прихотливого, мудреного, несистематического, и чтение подлинных его сочинений может быть доступно или в качестве литературного «послушания» для тех, кто уже достаточно обломал зубы об мудреные сочинения, или же становится возможно только после общедоступного (конечно, в той мере, в какой вообще могут быть сделаны общедоступными такие сюжеты) изложения В. А. Кожевникова. И, однако, чтение это вполне вознаграждается внезапными озарениями, вдохновенными мыслями, как искры, загорающимися на этих корявых и нескладных страницах. Даже и тот, кто не разделит ни одной мысли Н. Ф. Федорова, должен будет признать, что он имеет дело с самородным, своеобразным, вполне независимым мыслителем, а тот, в чьей душе найдутся созвучия для учения Н. Ф. Федорова, признает его и великим мыслителем, каким признают его издатели. Во всяком случае, нельзя не согласиться, что в книге Федорова, и еще больше в ее авторе, этом московском Сократе, мы имеем одно из оригинальнейших явлений русской жизни нового времени. <...>

Изложить, хотя бы в самых общих и кратких чертах, в короткой заметке учение Н. Ф. — дело совершенно невозможное. Здесь на каждом шагу мысль делает столь необычные, резкие движения, столь крутые повороты, а вместе с тем так своеобразна по содержанию, что нужно бы много говорить в отдельности по каждому пункту. Эту задачу исполнил В. А. Кожевников в своей книге о Федорове, и к ней мы отсылаем любознательного читателя. Здесь мы имеем в виду не изложить это учение, а лишь заинтересовать им, наметить для мыслящего и вдумчивого читателя его тему. Потому мы совсем обойдем молчанием интереснейшие идеи Н. Ф. Федорова о православной церкви, коей ревностным и убежденным сыном он был, о музее и университете, о воспитании, его оригинальную концепцию самодержавия и критику конституционализма (несколько славянофильскую), его политико-экономические взгляды с резкой критикой городского индустриализма и промышленного капитализма.

Многосторонность составляет отличительную черту учения Н. Ф.: богослов и философ, историк и экономист, государствовед и естествоиспытатель найдут здесь для себя пищу. Насколько вели-

ка была библиографическая осведомленность и начитанность нашего полигистора, настолько же многообразны были темы его размышлений.

Основным грехом философии и науки Н. Ф. считает ее обособление от «общего дела», признание знания самостоятельной самодовлеющей задачей, самоцелью, и это отделение мысли от дела, внешне выразившееся в выделении ученого сословия в корпоративно замкнутую среду и противопоставлении его сословию неученому, привело философию к субъективизму, иллюзионизму, дуалистическому разделению человеческого духа на теоретический и практический разум. Мысли Н. Ф. об истории философии древней и новой, от Сократа до Ницше, блещут оригинальностью и проницательностью (ср. Кожевников, цит. соч., гл. IV, 2, 3). Особенно велика его антипатия к Канту, узаконившему разделение на практический и чистый разум, и к Ницше, в котором он видел последнее слово развития философии сословного обособления, раздробления, мысли без дела.

*Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, не отделяемого от дела, ибо без второго не может быть и первого. Совокупность познающих разумных существ, относясь к цельности (совокупности) всего познаваемого, приведет мир или природу к самосознанию и самоуправлению чрез разумные существа, которые во всеоружии знания и объединенной волевой и нравственной энергии получают силу и мощь, пределов коим в настоящее время даже и предугадать невозможно. При такой постановке вопроса о задачах мудрости предметом первого разума, теоретического, была бы уже не мысль о мысли, а мысль о деле и о проекте всеобщего дела, тогда как практический разум стал бы исполнителем его; третий же разум, как творение подобий, явился бы введением во второй, создавая образцы («модели») того, что должно быть воссоздаваемо<sup>2</sup>.*

Есть одна универсальная, исчерпывающая тема для философии — о человеческом родстве и неродственности. <...>

Идея родства как модели и проекта родства всемирного, организации всего человечества есть одна из центральных религиозно-социальных идей Н. Ф. В эгоизме человек живет для себя, отторгаясь от других, в альтруизме человек для других приносит собственную личность, которая пред Богом дороже целого мира, и только родство есть единство всех «я» в полном «мы».

Должно жить не для себя только и не для других только, а со всеми (братство) и для всех (отечество); потому что жить не со всеми, а для других только, то есть для некоторых, хотя бы и многих, значило бы, делая добро одним, причинять зло другим. Должно жить со всеми живущими, потому что большего уже и сделать невозможно, а все меньшее безнравственно<sup>3</sup>.

Эта связь человечества во всемирном родстве, при котором все осознают себя братьями, чувствуя себя *сынами*, выражается в наи-

меновании «сын человеческий», так часто применяемом к себе Спасителем \*. «Человек, обще-человек, всечеловек, сверхчеловек — все эти понятия только бесплодное искажение единственного животворного и плодотворного понятия *сын человеческий*». Исходя из этого понятия, Н. Ф. дает сильную, порой неотразимую критику основных понятий современного, неоязыческого гуманизма, материалистического социализма (см. у Кожевникова, гл. 4) и прогресса.

Прогресс есть самовозвышение... состоит в сознании превосходства, во-первых, целым поколением (живущими) над своими предшественниками (умершими) и, во-вторых, младшими над старшими; самое же превосходство — предмет гордости для младшего поколения — будет состоять в увеличении знаний, в улучшении, возвышении мыслящего существа; даже выработка нравственных убеждений будет предметом превозношения младшего поколения над старшим... Торжество младшего поколения над старшим — существенная черта прогресса. Биологически — прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов, психологически он — замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним. Социологически — прогресс выражается в достижении наибольшей меры свободы, доступной человеку... социология есть наука не общения, а разобщения или порабощения... Прогресс, как отрицание отечества и братства, есть полнейший нравственный упадок, отрицание самой нравственности<sup>4</sup>.

Каково же то общее дело, к которому призвано человечество, если оно примет в основание своих отношений родственное многоединство, норма и идеал которого дан в основном догмате христианства — о Святой Троице, а предначертание которого мы имеем в Церкви? Дело это — борьба и победа человеческого сознания над бессознательной природой, *«регуляция природы»*. Причина бедности, ограниченности лежит не в условиях распределения, где нередко ищет их социализм, но в рабстве природе и слепым ее стихиям, которое выражается непосредственное всего в господстве смерти. <...>

Здесь мы подходим к самому центральному пункту «проекта» Федорова. Родственное человечество, «сыны человеческие», печалующиеся об умерших отцах, неизбежно должны поставить своей задачей в победе над природой — *воскрешение умерших*. <...>

Долг любви к отцам, долг воскрешения, становится «общим делом» сынов человеческих, а воскресение становится из трансцен-

---

\* Конечно, это философское толкование мало считается с данными филологически-исторического исследования по поводу выражения «сын человеческий», впрочем, тоже до сих пор не приведшими к бесспорному выводу. (Историю этой контroversы см.: A. Schweizer. Von Reimarus zu Wrede. Cp. также: Dalman. Worte Jesu).

дентного имманентным. Если сыны человеческие не исполнят этого своего дела,

...дело спасения может быть совершено и одною Божеской силой! Спасение не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле, но это спасение будет только для отдельных избранных; в отношении же остальных оно будет выражением гнева; а потому вся наша забота, все наше внимание должны быть обращены на то, чтобы не прогневить Господа, на то, чтобы, согласно Его желанию, можно было *всем* в разум истины прийти... Ведь и по самому Евангелию конец мира настанет в том только случае, если объединение не состоится, если проповедь Евангелия окажется безуспешною; глад же и болезни лишь начало конца!.. Если же объединение в общем деле состоится, в таком случае и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращение слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех оживших, воскресших поколений<sup>5</sup>.

Ни одна идея Н. Ф. не подвергается такой опасности лжетолкования, искажения, вульгаризации, как этот головокружительно смелый его «проект». Особенно велика опасность истолковать *религиозную* идею Н. Ф. в духе современных научных позитивистов à la Мечников<sup>6</sup> и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость, оставляющую далеко позади уже циркулирующие. Прав был Н. Ф., делая свои идеи в такой степени «эзотерическими» и чуждаясь типографского станка. Я не могу воздержаться, чтобы не привести суждения о «проекте» Н. Ф.-ча Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева, которые содержатся в письмах, приложенных В. А. Кожевниковым. В этих письмах мы имеем литературно-исторические памятники первостепеннейшего значения, проливающие свет на интимнейшие и затаеннейшие чаяния и мысли обоих наших мыслителей.

Ф. М. Достоевскому краткий очерк идей Н. Ф. (анонимно) был сделан Н. П. Петерсоном. Ответ Ф. М. Достоевского помечен 24 марта 1878 года (С.-Петербург). Вот что пишет здесь, между прочим, Ф. М. Достоевский:

*[приводится фрагмент письма Ф. М. Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г.]*

Невольный трепет охватывает при чтении этого письма теперь, через 30 лет после его написания. Как будто мертвые уста ушедшего от нас раскрылись и он договорил определенно то, о чем намеками говорилось в разных местах его творений. Тем не менее все-таки письму недостает окончательной ясности; очень важно было бы иметь в руках посланную ему рукопись, ответом на которую является его письмо, чтобы вполне уразуметь его содержание. Идет ли речь о воскресении или о воскрешении, и не смешивает ли

здесь Достоевский свои хилиастические надежды о первом воскресении и тысячелетнем царстве, за которыми следует все-таки общее и окончательное, «трансцендентное» воскресение, с «проектом» всеобщего и окончательного «имманентного» воскресения, долженствующего заменить и устранить трансцендентное? (Замечания самого Н. Ф. по поводу этого письма см. в «Философии общего дела», 485–488<sup>7</sup>.)

Однако такие сомнения и недоумения, уместные еще по отношению к Достоевскому, совершенно недопустимы относительно Соловьева, который при личном общении с Н. Ф. Федоровым, без сомнения, отлично понимал, что хочет, куда клонит и что разумеет своенравный мыслитель (это подтверждается и личными воспоминаниями В. А. Кожевникова).

И вот что читаем в письме В. С. Соловьева к Н. Ф.-чу (относится к началу 80-х годов, подлинники хранятся у В. А. Кожевникова).

*[приводится фрагмент письма В. С. Соловьева Н. Ф. Федорову от 12 января 1882 года]*

В другом письме (без даты) В. С. Соловьев высказывает некоторые замечания по вопросу о воскресении:

*[приводится фрагмент письма В. С. Соловьева Н. Ф. Федорову от июня-июля 1882 года]*

Обширные выдержки из письма В. С. Соловьева, нами сделанные, свидетельствуют о сильном впечатлении, произведенном на него идеями Федорова, «первым движением вперед человеческого духа по пути Христову». При такой оценке этих идей естественно искать следов их влияния и в произведениях самого философа, и мы действительно их находим. В наибольшей степени, как это устанавливает и В. А. Кожевников (с. 277–278), это сказалось в знаменитом реферате Соловьева в Московском психологическом обществе в 1891 году «Об упадке средневекового мировоззрения». Если перечитать этот реферат после сочинений Федорова, получается определенное впечатление, что основное содержание этого реферата — недоговоренные, с большой уклончивостью, осторожностью, с непонятными для непосвященных намеками выраженные федоровские идеи. И сам Федоров признает их за свои, но сурово упрекает Соловьева за его уклончивую, двусмысленную формулировку, за их недоговоренность (см.: Федоров, I, 479–490). Под общим христианским делом, как заявляет здесь Федоров, Соловьев «разумеет именно воскрешение человеческого рода», но он «не только не высказывается нигде ясно и открыто, а так постарался скрыть свою мысль, что в последовавших за рефератом прениях не было даже упомянуто ни об общем деле, ни о воскресении». «19 октября 1891 года, — заключает поэтому Федоров, — могло бы сделаться величайшим днем, днем, когда было бы положено нача-



ло христианству как общему всеотеческому делу», если бы Соловьев не поопасался «больше всего быть смешным» (497–498)<sup>8</sup>. Мы, со своей стороны, полагаем, что, кроме соображений внешнего и внутреннего исторического и религиозного такта, а может быть, и тактики, вполне оправдываемой соображениями педагогическими, Соловьев, при всей принципиальной близости и даже зависимости от Федорова в признании конечных задач, весьма расходился с ним в понимании их непосредственности и средств к ним приближения. У Федорова же в другом месте встречаем полемику с Ф. М. Достоевским (по поводу известного нам его письма) и В. С. Соловьевым, причем он замечает там: «Достоевский, говоря о долге воскресения... вероятно, полагал, что осуществление этого долга возможно лишь в самом отдаленном будущем, не ранее как через 25 000 лет примерно, т. е. так же, как думал об этом и Соловьев; а что Соловьев так думал, это мы знаем наверно» (440)<sup>9</sup>. Из этого свидетельства мы можем косвенно судить, между прочим, об эсхатологии Соловьева в 80-е и 90-е годы, когда она значительно и до известной степени принципиально даже отличалась от той, которая выражена в «Трех разговорах», где чувство близкого конца, как *deus ex machina*<sup>10</sup>, обрывающего неудавшуюся историю, этой пассивностью ожидания значительно отличается от бодрой, актуальной эсхатологии предыдущего периода. Возвращаясь к взаимоотношениям Соловьева и Федорова, прибавим еще, что и помимо названного реферата при перечитывании сочинений Соловьева после трудов Федорова или наряду с ними получают новое освещение многие неясности и недоговорки у Соловьева. Для меня впервые только после знакомства с идеями Федорова стало понятно, что значит, например, или, по крайней мере, что может значить основная идея соловьевской эстетики — о конечных задачах искусства (в статьях 1889–90 гг. «Красота в природе» и «Общий смысл искусства», Собр. соч., т. VI). Искусству ставится здесь следующая задача:

Совершенное искусство в своей окончательной задаче должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь. Если скажут, что такая задача выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы? Разумеется, это будущее развитие эстетического творчества зависит от общего хода истории; ибо художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста<sup>11</sup>.

Слова Достоевского «красота спасет мир», взятые эпитафией первой из этих статей, истолковываются в смысле творчески-преобразовательного воздействия на мир, и, мне кажется, не трудно узнать здесь выраженную на языке эстетики федоровскую идею «регуляции природы» с «долгом воскрешения» в качестве нрав-

ственного центра. Можно было бы еще привести примеры зависимости Соловьева от Федорова (напр<имер>, в суждениях об отношении к природе по поводу голода, о сверхчеловечестве в статьях о Ницше и Лермонтове и др.)<sup>12</sup>, которая ослабевает и, быть может, даже прекращается к концу 90-х годов, когда, по свидетельству В. А. Кожевникова, и личные их отношения ухудшились<sup>13</sup>. Во всяком случае, оба они, каждый по-своему, отстаивают идеал активности в христианстве и ведут борьбу с пассивностью аскетической метафизики, причем у Федорова это переходило иногда в отрицание или недооценку значения личной аскетики. Христианство призывает нас к активному отношению к природе и указывает ему высшую нравственную цель. <...>

Непонимание активных заветов христианства, по мнению Федорова, привело к материализму XIX века, который есть «прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (Федоров, I, 32). «Мир дан не на поглядение, не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным *действие* на мир, изменение его согласно *своим* желаниям»<sup>14</sup>. По убеждению Федорова, Бог создал не наилучший, законченный уже мир, а лишь *потенциально* наилучший, который *может стать* наилучшим, но при участии человеческого труда. «Бог воспитывает человека собственным его опытом. Он — Царь, но Царь, делающий все не только *для* человека, но и *через* человека. Потому-то и нет (еще) целесообразности в природе, что ее должен внести сам человек, и в этом-то и заключается высшая целесообразность»<sup>15</sup>. Ничего дарового, все — трудовое, — таков высший принцип, и даровое, нами полученное, мы должны заменить трудовым, заплатить долг, и в этом великое нравственное основание идеи регуляции природы. <...>

В предыдущих строках я преследовал одну лишь цель — привести некоторые из мыслей Н. Ф. Федорова, заставить почувствовать важность и серьезность его идей и настроений и тем призвать к более серьезному знакомству с ним. Последнее нелегко и потребует терпения и усидчивости. От размена на фельетонное графоманство и повседневное легкомыслие Федоров, не печатавшийся при жизни, огражден и теперь иероглифом своего стиля и изданием «не для продажи», согласно завету мыслителя, благочестиво соблюдаемому его друзьями-почитателями. Но и при более внимательном его чтении едва ли легко найдется такой, кто разделит все его идеи, кто не остановится запнувшись пред самыми его смелыми и последними выводами и чаяниями, о которых, быть может, уместно вспомнить слова Гамлета: «The rest is silence» (остальное — молчание!)<sup>16</sup>. Но вряд ли он, после этого чтения, не почув-

ствуется себя окрыленным, оплодотворенным, обогащенным. И то вещее, загадочное и страшное, но вместе с тем великое и зажигающее, что он там прочитает, заставит его заглянуть в самые глубины и своей души, и матери-природы, Божьего мира. И может быть, даже не чувствуя себя во всем и до конца учеником, он тоже, однако, назовет почившего праведника, вслед за Соловьевым, не только «учителем», но и — что гораздо больше — *утешителем!*





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Свет не вечерний**

Из главы «Хозяйство и теургия»

Хозяйство хочет перерасти себя, не только вытягиваясь в сторону искусства, но и напрягаясь в своей собственной стихии, в динамике своей. Оно стремится стать не только *одной из* сторон жизни, но единственной или, по крайней мере, определяющей, не признавая над собой никакого внехозяйственного или сверххозяйственного суда. В результате получается *экономизм* как особое мироощущение и мировоззрение. Его классическое выражение мы имеем в «экономическом материализме», который многолик и многообразен, хотя и связывается с именем одного из наиболее смелых своих выразителей, К. Маркса. Человек ощущает себя в мире лишь как хозяйствующий субъект (*economic man*<sup>1</sup>), для которого хозяйство есть чистый коммерциализм, а хозяйственный инстинкт, или эгоизм, полагается в основу жизни. Этот эгоизм есть лишь частное проявление общего метафизического эгоизма твари. Хозяйство, основанное на эгоизме, неизбежно страдает от дисгармонии и борьбы, личной и групповой («классовой»), и нельзя до конца гармонизировать этот хозяйственный эгоизм, введя его в берега «солидарности», о чем думают социалистические мыслители. Хозяйственный эгоизм есть стихийная сила, которая необходимо нуждается в регулировании не только внешнем, но и внутреннем, духовно-аскетическом; предоставленный же самому себе и освобожденный от всякого удержа, он становится силой разрушительной. Относительно хозяйства было бы одинаково неправильно как брезгливое его отрицание, так и полное им порабощение. Хозяйственный труд наложен на нас как кара за грех, и мы должны принимать ее как «послушание», обязательное для всего человечества. Барская брезгливость в отношении к хозяйству ничего общего не имеет с той от него свободой, о которой учит Евангелие: оно хочет не пренебрежения, но духовного преодоления, выхода за

пределы мира сего с его необходимостью \*. Но хозяйство не должно стать и самодовлеющим, являясь само для себя целью, как этого хочет экономизм: обогащением для обогащения. Хозяйство должно сохранять значение только средства для достойной жизни, причем подлинным критерием здесь является религиозный ее идеал. Этим идеалом и связанным с ним аскетическим саморегулированием хозяйства определяется его *дух*, который, не будучи приурочен к определенным формам, изнутри их собой определяет. Стиль хозяйства соответствует духовному стилю эпохи (напр<имер>, довольно прозрачна связь, существующая между капитализмом и новоевропейским гуманизмом).

В хозяйстве разрешаются две задачи, ведется двоякая борьба: с бедностью естественной и общественной, экономической и социальной. Борьба с бедностью (на языке экономистов «развитие производительных сил») есть общее трудовое послушание, «проклятием» земли наложенное на человечество. Таковым же является и «социальная политика», направленная к преодолению или смягчению последствий эгоизма в человеческих отношениях. Разрешимы ли окончательно обе задачи: победима ли бедность «развитием производительных сил» и разрешим ли социальный вопрос общественной реформой, как веруют социалисты? Очевидно, что вторая задача подчинена первой или, по крайней мере, не может быть разрешена отдельно от первой. Но каковы же пределы для развития производительных сил и существуют ли они? Имеет ли хозяйство не только историю, но и эсхатологию, не может ли оно себя перерасти, перейдя в сверххозяйство, так что окончится хозяйственный зон истории («Vorgeschichte»<sup>3</sup> К. Маркса)? Быть может, человек, имея хозяйственную опору в космосе и будучи в нем демиургом, призван стать и космоургом, воскресителем умершей жизни, блюстителем наличествующей и восприимчиком грядущей? Быть может, хозяйственным трудом микрокосм-человек исторгнет из макрокосма-вселенной смерть и снимет проклятие с земли?

Приближаясь к этому порядку вопросов, мы вступаем в круг идей глубокого русского мыслителя *Н. Ф. Федорова*. В своей «Философии общего дела» он, в сущности, дал грандиозную систему философии хозяйства, которая является поистине и его *апофеозом*. Он указал ему возможность таких достижений, о которых ранее Федорова никто не помышлял, именно поставил ему задачу трудового воскрешения мертвых, хозяйственного воспроизведения

---

\* Ср. в моем сборнике «Два града»: «Христианство и социальный вопрос», «Хозяйство и религиозная личность» и др. Ср. также очерк «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве»<sup>2</sup>.

и возвращения жизни. *Федоров превращает хозяйство в теургию* или, вернее, то и другое до неразличимости сливает, поскольку для него воскрешение мертвых перестает быть теургическим, но всецело становится хозяйственно-магическим.

Нужно выделить самое зерно вопроса о воскрешении, как он ставится «Философией общего дела». Что такое жизнь и что такое смерть? Неясность в этом основном вопросе вносит печальную двусмысленность и неопределенность во все учение Федорова. При ответе на него намечаются две возможности: или человеческий организм представляет собой только машину, механический автомат, и смерть есть лишь его разрушение и порча, или же в нем живет дух, это тело оживляющий и с ним соединенный, а потому смерть есть противоестественное расторжение союза духа с телом.

Вполне очевидно, что первая, материалистическая гипотеза, строго говоря, не допускает и мысли о воскрешении, т. е. о возвращении к жизни *того же самого* живого существа. Тождественность личности воскресшей с ранее жившею устанавливается единством сверхвременного и бессмертного человеческого духа, оживляющего тело, а чрез посредство животной души индивидуальность сообщается и телу. Допустим, что благодаря «регуляции природы», т. е. трудовым, хозяйственным путем, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданных телах. И допустим, далее, что тела эти явились бы точным повторением организма умерших по внешнему и внутреннему составу и обладали бы сознанием связи и даже тождественности с ранее жившими своими двойниками. Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешение, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами? Непреодолимую мистическую жуть и отвращение наводит мысль, что мы можем встретиться с какими-то автоматическими двойниками, подделками своих любимых, которые во всем будут подобны им; что мы можем их ласкать, любить, целовать: все это соответствует лишь самой мрачной и причудливой фантазии Эдг. По или Гофмана. То была бы поистине сатанинская насмешка над человеческой любовью. Воскрешением предполагается не только полнейшее подобие, но и нумерическое тождество: не два одинаковых повторения одной и той же модели, в сущности друг другу совершенно чуждых, но восстановление той же самой, единой, лишь временно перерванной жизни. Конечно, *такова* и была идея Н. Ф. Федорова, который был глубоко верующим христианином, и из этой веры и вытекал его «проект» и весь пафос его учения. Поэтому материалистическое понимание его мысли, такая ее *reductio ad absurdum*<sup>4</sup>, было бы с гневом и негодованием отверг-

нуто нашим мыслителем, который, предвидя ее возможность, ее заранее боялся<sup>5</sup>. Не надо удивляться, если у материалистов, вообще склонных к мечтательности и падких на утопии, еще ни разу не являлась мысль о научном воскрешении отцов. Для этого у них не существует достаточной заинтересованности, ибо какой же смысл воссоздавать подобие, если оригинал все равно уничтожается смертью? Правда, если бы они были последовательней и внимательнее прислушивались бы к логике своего собственного учения, то они могли бы заметить, что и в пределах здешней жизни, при постоянном обновлении материального организма потоком частиц, в него втекающих и из него истекающих, и при постоянной смене психического содержания в сознании, единство и непрерывность жизни устанавливается только сверхвременным ее началом, связывающим ее отдельные моменты в единое, текучее время; и без этого начала жизнь организма превратилась бы в серию состояний, постоянно меняющихся и нанизанных как бусы на нитку времени.

Поэтому мысль о воскрешении возможна только при вере в бессмертие, и идея Федорова должна быть понята так, что посредством воссоздания тел отцов трудом сыновним будут вызваны к новой жизни и их усопшие души. Согласно этому пониманию, воскрешению подлежит собственно только тело, душа же возвращается в него в силу некоторой природной необходимости, как только оно восстановлено. Получается своеобразное соединение материализма и спиритуализма, которому соответствует чисто механическое понимание и смерти, и воскресения. Согласно этому мнению, душа, пока не восстановлено ее тело, находится в состоянии какого-то анабиоза, чистой потенциальности. При этом заранее исключается возможность того, что душа, прошедшая чрез врата смерти, вообще не может возвратиться в отжившее и разрушенное смертью тело и его собою оживить, ибо и *она* потеряла способность оживать тело, а не одно только тело утратило силу жизни; что поэтому воскрешение отцов сынами вообще невозможно, раз душа сама должна воскресить свое тело или получить от Бога для того силу, и никто другой не может ее в том заменить. Иначе говоря, смерть, в которой Федоров склонен был вообще видеть лишь род случайности и недоразумения или педагогический прием, есть акт, слишком далеко переходящий за пределы этого мира, чтобы можно было справиться с ней одной «регуляцией природы», методами физического воскрешения тела, как бы они ни были утонченны, даже с привлечением жизненной силы человеческой спермы в целях воскрешения или обратного рождения отцов сынами (на что имеются указания в учении Федорова). Душа может возвратиться только в преображенное тело воскресения, и бесполезно снова сшивать из клочков обветшавшую и расползшуюся «кожаную ризу» умершего тела.



Воскрешение, как и рождение, есть творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая ее сила, способность создать для себя, соответственно своей природе, тело; оно есть излияние животворящей силы Божией на человеческую душу, т. е. акт теургический. Поэтому федоровский «проект» хозяйственно-трудового, магического воскрешения, представляющий собой, таким образом, некоторую *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*<sup>6</sup>, грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии. В этом отношении характерна общая антипатия Федорова к чудесному, т. е. истинно теургическому, в котором он с своей хозяйственной точки зрения видит прежде всего даровое. Он недооценивает при этом всей условности и относительности хозяйства, столь существенно связанного с теперешним состоянием мира, с тяготеющим над землею проклятием и с общим «стенанием твари». Впадение в магизм как раз и явилось тем грехом, которым создавалась эта зависимость человека от хозяйства, и она не может быть преодолена силами того же магизма в его собственной плоскости. Смертность жизни и есть следствие недолжного вторжения магизма, нарушившего гармонию жизни в духоносном теле, отсюда и возникла та косность материи, которая постоянно преодолевается, но никогда не может быть окончательно преодолена хозяйственным трудом. Федоров же берет теперешнее состояние жизни, как вообще единственно возможное, и хочет лишь расширения магической мощи человека чрез «регуляцию природы», направленную к целям «общего дела», т. е. воскрешения. Но он думает при этом о воскрешении именно *этой* плоти и на *этой* земле, иначе трудно понять его мысль (хотя он и высказывает негодование, встретив подобное ее понимание в письме Вл. Соловьева)<sup>7</sup>. Такое воскрешение принципиально равнозначает неопределенному продлению человеческой жизни отстранением смерти. Характерно, что в построениях Федорова как будто вовсе не учитывается опыт загробной жизни и его значение, все те изменения, которые претерпевает душа в отрыве от тела, ее рост в этом таинственном и неведомом состоянии. Позволительно думать, что и воскресший Лазарь хотя и прошел врата смерти, но был изволением Божиим задержан в каком-то из *начальных* моментов загробного пути. «Лазарь, друг наш, уснул»<sup>8</sup> — эти слова Господа суть не одна аллегория, они указывают и на особый характер Лазаревой смерти, более подобной сну, временной остановке жизни, нежели окончательному разлучению тела и души\*. В противном случае невоз-

\* Замечательно, что та же черта повторяется и в рассказе о воскрешении дочери Иаира: «Иисус сказал им: выйдите вон, ибо не умерла девица, но *спит*. И смеялись над Ним» (Мф. 9: 24; Мр. 5: 39; Лк. 8: 52).

можно было бы его возвращение к *этой* жизни иначе, как при условии полного забвения о пережитом в загробном состоянии. Лазарь как бы очнулся от обморока, и чудо состояло в необычайном возвращении его к жизни. Поэтому между смертью Лазаря и крестною смертью Христа существует качественная разница. Господь не «уснул» только, как Лазарь (или дочь Иаира), но Он до конца вкусил смерть, сошел во ад, прошел все грани загробной жизни в тридневное свое пребывание в недрах земли. Он возвратился оттуда, так сказать, с другого конца, пройдя весь загробный круг (так, по египетским верованиям, ладья бога Ра погружается в царство мертвых на западе и в течение ночи проходит его целиком, выходя уже на востоке).

Бессмертие не есть только отсутствие смерти или одно ее устранение, нечто отрицательное, оно есть положительная сила, связанная с духовностью тела, при которой дух совершенно овладевает плотию и ее проникает; тем и упраздняется материя, источник смерти и смертности. Федоров же, смелее и радикальнее идя в направлении Мечникова, стремится к научному бессмертию, принимая за него отсутствие смерти, или неопределенную продолжительность жизни<sup>9</sup>. Он хочет победы над смертью лишь как моментом смертной жизни, а не над смертностью как общим ее качеством. Федоров все время думает о воскрешении Лазаря, а не о воскресении Христа, об оживлении трупа, первоначально разложившегося, но вновь воссозданного средствами науки, а не о воскресении тела духовного, прославленного и преображенного. Поэтому воскрешение отцов, согласно федоровскому проекту, даже если бы оно было осуществимо, далеко еще отстоит от воскресения мертвых, чаемого христианской верой, оно находится в другой от него плоскости, так же как и воскрешение Лазаря и другие чудесные воскрешения, хотя они и совершались не натурально-магическим, хозяйственным, но чудесным путем. Воскресение Христа получает у Федорова преимущественно проективное значение педагогического средства и поощрительного примера. Вообще же перспектива не трудового, но чудесного и, следовательно, дарового воскресения может предусматриваться лишь как некоторая неудача истории вследствие несовершенство «общего дела»: человечество должно сознательно стремиться к тому, чтобы обойтись без чудесного, трансцендентного воскресения, с заменой его хозяйственным. В том, что Федоров говорит при обосновании своих идей о семейном характере человечества, о любви сынов к отцам и о культе предков как существенной части всякой религии, содержится много глубоких истин. Между прочим, нельзя не поражаться близостью основного и наиболее интимного мотива федоровской религии, религиозной любви к умершим отцам, к существу *египетской* религии, которая вся вырастает из почитания мертвых:

весь ее культ и ритуал есть разросшийся похоронный обряд\*. Федоровская религия есть как бы христианский вариант египетского мировоззрения.

Однако если брать не все содержание этого глубокого учения в полном составе, но лишь центральную его идею — «проект» воскрешения, то нетрудно видеть, что в ней ставится проблема о *пределах хозяйства*. И при ее разрешении Федоров впадает в явное монофизитство, односторонне выдвигая человеческую стихию, как заменяющую и вытесняющую силу божественную. Он хочет, чтобы, осуществляя волю Божию в творении, человек по возможности обошелся без Бога и помимо Бога, с разрывом богочеловеческого единства, нераздельного и неслиянного. Ибо Бог для него есть трансцендентная норма, закон, образец, пример, а человек должен обойтись своими человеческими силами. И Христос для него есть лишь «Сын Человеческий»; Христос же, «грядущий на облаках небесных с силою и славою многою»<sup>10</sup>, судья и воскреситель, есть, скорее, угроза, нежелательный *deus ex machina*, нежели Тот, кому вопиет «Дух и Невеста»: ей, гряди! Хозяйственный маг, просветляемый волей к братотворению и воскрешению отцов, ощущает себя теургом и не желает иной теургии. Воскрешение мертвых, поставленное как предельная цель для хозяйственной воли, есть вообще ложная задача, ибо в ней в плоскости временности ставится то, что находится за временем, по крайней мере *этим* временем нашего эона. Та плоть, которая доступна воздействию хозяйственного труда, не воскреснет в теперешнем виде, ее отделяет от воскресения порог смерти или «изменение», ей равнозначное для людей, смерти не вкусивших, «Говорю вам тайну: не все мы ум-

---

\* Египетская религия основана на вере в загробное существование и воскресение для новой жизни за гробом, причем культ богов и умерших Озириса и озирисов (ибо всякий умерший рассматривался как ипостась Озириса) сливается в один ритуал. Внимательное изготовление и торжественное погребение мумий, которая и в могиле оживляется двойником умершего — *ка*, со всем сложным литургическим ритуалом и целым арсеналом магических заклинаний (по *Книге Мертвых*), — все это получает свой смысл как приготовление тела к воскрешению и загробной жизни. По мифу Озириса, он был растерзан на куски, но тело его было собрано Изидою, а восстановлено и оживлено Гором, явившимся, таким образом, воскресителем своего отца; также и всякий сын в обряде «отверстия уст», совершаемом над мумией, возвращает жизнь покойнику — Озирису. Понятно то исключительное внимание, которое оказывали египтяне жилищам загробного мира, изготовлению гробниц, так называемых *мастаба*, пирамид, ибо это равносильно было созданию храмов и отвечало самой интимной и важной стороне их богопочитания.

рем, но все изменимся, вдруг (*ἐν ᾧτόμῳ*), во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15: 51–52). Вот этого-то «изменения», которое, по существу, является новым творческим актом Бога над человеком, именно и не может совершить хозяйственный труд, а поэтому и «проект» Федорова, как бы далеко ни зашла «регуляция природы», силами природными и человеческими неосуществим.

Однако идея Н. Ф. Федорова еще может быть защищаема, хотя и не в столь прямолинейной и грубой форме. Быть может, более соответствует его высокому религиозному духу такая мысль: воскресение мертвых есть акт богочеловеческий, требующий соединения божественной благодати и человеческого действия, и, признавая вполне божественную сторону воскрешения, человек должен проявить в нем участие своим встречным усилием, собственным стремлением к воскрешению. Практически только оно и существует для человека как зависящее от его воли и усилия. В нем люди осуществляют божественную свою силу, являют себя богочеловеками, христами, причем Христос единоличный, Господь Иисус, заменяется в этой своеобразной социально-экономической хлыстовщине христом коллективным, человечеством, совершающим «общее дело». Этому толкованию соответствуют и отдельные черты «проекта». Так, по-видимому, он предполагает последовательное и постепенное воскрешение отцов сынами от поколения к поколению. Отдельные же его акты разделяются, очевидно, известным промежутком времени, нужного для того, чтобы воскресшие могли перевоспитаться и приспособиться к новым историческим условиям, в которых застанет их воскресение. Словом, воскресение входит в исторический процесс, то — эволюция, а не катастрофа, наступающая «вдруг, в мгновение ока» и прерывающая историческое время. Вообще неясно, есть ли в представлениях Н. Ф. Федорова какое-либо место *метаистории* «жизни будущего века», отделенной онтологической катастрофой от нынешнего зона. Историческое человечество, по мысли Федорова, не должно ничего оставлять на дело Сына Человеческого, кроме благого примера, а христианское откровение о Св. Троице для него сводится к заповеди воскрешения, во славу всемирного родства, высший образ которого дан в жизни Св. Троицы, как божественной семьи. Этот эволюционный монизм, хотя и начинается с учения о боговоплощении Иисуса, фактически упраздняет живую веру в распятого Бога. От нее остается только угрожающая перспектива насильственно чудесного воскресения мертвых в конце этого века, которое ожидает человечество в случае неисполнения им «общего дела». При этой неудаче истории люди будут воскрешены уже Богом, — многие на суд и осуждение. Но именно от этой-то неудачи и предостерегается человечество, оно должно обойтись своими силами. В сущности,

это учение является последним словом новоевропейского гуманизма (хотя сам Федоров последнего и чуждался). Пред его грандиозностью робкими и нерешительными кажутся утопии Мечникова, Фурье, Маркса и др.

Однако вопрос о загробных судьбах души и при таком истолковании учения Федорова остается обойденным. С ним трудно совмещается, без натяжек и насильственных толкований, также и церковное учение о молитвенном поминовении усопших и его действительности, о проповеди во аде, вообще все то учение о загробном состоянии душ, которое может быть установлено на основании церковного предания, в частности богослужения. И самая мысль о насильственном пробуждении усопших от их покоя или же о наводнении мира какими-то вампирами, воплотившимися выходцами из астрального мира, содержит в себе нечто тошнотворное и мистически отвратительное, как имеющее сродство с некромантией. Невольно вспоминается при этом величественная картина из Ветхого Завета: *Саул у Аэндорской волшебницы*, просящий ее вызвать тень пророка Самуила, т. е. совершить колдовскими, чудесническими средствами как бы некое его воскрешение.

По тексту библейского повествования естественнее всего кажется предположить, что хотя Аэндорская волшебница не обладала, конечно, силой воскрешения усопших, однако могла магическими средствами медиумически оживлять «астральные трупы» (ларвы); этим и достигалось впечатление воскрешения. Поэтому по существу ее некромантия была обманом, потому что никакого реального общения с загробным миром в результате ее не получалось, а достигалась лишь одна его видимость (подобно тому, что может быть и при спиритизме). Но в данном случае, к ее собственному ужасу, в ответ на ее заклинания, по особому смотрению Божию, ей явился действительно дух самого Самуила, откуда она тотчас умозаклЮчила, что пришел к ней не простой смертный, а сам царь Саул. Он сам же изгонял прежде из своей страны «волшебников и гадателей» и явился к ней лишь под покровом ночи, переодетый. Сначала, когда волшебница выражала боязнь понести наказание от Саула, и он заверял ее в ее безопасности, это еще не вызвало в ней подозрения, что с ней говорит сам Саул. «Тогда женщина спросила: кого же вывести тебе? И отвечал он: Самуила выведи мне. И увидела женщина Самуила» (характерная подробность: только она как «ясновидящая» видит астральную тень, Саул же сначала, очевидно, ничего не видит и начинает видеть только позднее). «И громко вскрикнула» (очевидно, так сама она была поражена реальностью видения, которой не ожидала). «И обратилась женщина к Саулу, говоря: зачем ты обманул меня? ты — Саул» (ей стало это ясно из того, что только к Саулу мог явиться подлинный дух самого пророка, а не один лишь астральный призрак).

«И сказал ей царь: не бойся, скажи, что ты видишь? И отвечала женщина: вижу как бы бога, выходящего из земли. — Какой он видом? — спросил у нее Саул. Она сказала: выходит из земли муж престарелый, одетый в длинную одежду» (она увидела действительно нечто из загробного мира, — «выходящее из земли», а не астральный призрак, и отсюда ее страх). «Тогда узнал Саул, что это Самуил, и пал лицом на землю и поклонился» (как царю, помазанному притом именно самим Самуилом, Саулу свойственна здесь прозорливость, исключая всякие колебания. И вообще в самом рассказе нет ни малейших указаний на то, чтобы Саул обманывался в этом). «И сказал Самуил Саулу: для чего ты тревожишь меня, чтобы я вышел? И отвечал Саул: тяжело мне очень» и т. д. (1 Цар. 28: 11–15).

Души усопших, «в Бозе почивших», пребывают в руке Божией, как и неродившихся. Они находятся за гранью нашего времени, проходя там свой таинственный и нам неведомый путь. И воле человеческой не дано их «тревожить, чтобы они вышли», лишать их места упокоения всевозможными методами регуляции природы\*. Частичное и постепенное воскрешение человечества, поколение за поколением, даже если бы оно было возможно в хозяйственно-техническом смысле, есть религиозный абсурд.

Прислушаемся еще к тому, что говорится в Апокалипсисе о таинственном *воскресении первом*. «И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, и которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили — ἐζησαν — и царствовали со Христом тысячу лет. Прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом. Над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет» (Откр. 20: 4–6).

Здесь речь идет о каком-то предварительном, «первом» воскресении, которое хотя и освобождает от «смерти второй», т. е. от окончательного отвержения, но, «очевидно, лишь предваряет общее воскресение и качественно от него как-то отличается, по крайней мере от него не изъеются имевшие часть в воскресении первом. О последних же говорится, что *души их ожили* и царствовали со Христом. Можно думать, что здесь речь идет не о телесном, но лишь духовном воскресении. Бог творческим актом изводит души из места их упокоения, оживляет их, давая им силу особым обра-

---

\* «Блажен путь, в онъ же идеши днесъ, о душе, яко уготовася тебе место упокоения» — такими словами напутствуется Церковью умерший при погребении.

зом принимать участие в жизни, «царствовать», т. е. направлять ее, будучи в то же время «священниками Бога и Христа». Этим воскресением душ отнюдь еще не предполагается для всех открытое явление их в теле, напротив, скорее можно думать, что и эти ожившие души еще не имеют тел и получают силу образовать их себе лишь при всеобщем воскресении. Таково же и положение святых, которым Церковь молится, как живым и сильным оказать свою помощь. При «воскресении первом», которое совершается параллельно с заключением связанного сатаны, очевидно, обнаружится особенно явное участие усопших в делах живых, водительство и помощь их на путях истории. Однако все это может остаться и вовсе не замеченным за пределами Церкви.

Итак, «воскресение первое», о котором говорит Апокалипсис, представляет собой до известной степени противоположность тому, о чем идет речь в «проекте» Федорова как о трудовом, постепенном воскрешении: там предполагается, по всей видимости, воскресение душевно-духовное, но еще не телесное, здесь же именно телесное, и только телесное, которое, однако, будто бы должно явиться и духовным. И вполне позволительно поставить вопрос: следует ли стремиться к *такому* воскрешению?

Таким образом, федоровский «проект», понятый даже в самом широком и неопределенном смысле как общая идея *участия* человека в воскрешении мертвых, сохраняет основные свои особенности, отличается экономизмом и магизмом. Та вера в хозяйство, которая проявляется в современном экономизме, и в частности в «экономическом материализме», получает здесь наиболее радикальное выражение. Федоровский «проект» *одной* своей стороной, именно поскольку он связан с хозяйственной «регуляцией природы», есть экономический материализм, проведенный с такой решительностью, которая оказалась далеко не по плечу Марксу. Это зависит, конечно, и от того, что Маркс, хотя и признанный отец «экономического материализма», совершенно не задавался основным для экономизма вопросом о природе хозяйства: он мыслил его лишь в категориях технически-вещных или меркантильно-бухгалтерских, заимствованных из политической экономии. К тому же в своих общеполитических взглядах он находился в зависимости от французского материализма. Поэтому Маркс не мог до конца осмыслить своих же собственных экономических идей, что, однако, было уже вполне по плечу Н. Ф. Федорову благодаря широте размаха его религиозно-философской мысли. Учение Федорова и есть именно то, о чем смутно мечталось марксизму, что составляет его бессознательный, но интимный мотив. Если эти идеи в марксизме приняли идейно убогий и отталкивающе вульгарный характер, то у Федорова они получили благородство и красоту благодаря высокому религиозному пафосу его учения. Но в силу этой совершенно-



сти сделалась тем яснее вся ложность экономической эсхатологии, лишь по-новому воспроизводящей старый иудейский мессианизм, прельщение царством от мира сего. Это — соблазн первого диавола искушения: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк. 4: 3), т. е. яви себя экономическим мессией, «сыном человеческим», силою «регуляции природы» оживляющим и воскресающим. Но призыв этот здесь обращен уже не к Одному, не к Сыну Божьему и Сыну Человеческому, но ко всем сынам человеческим, которые призываются явить свое богосыновство «общим делом» регуляции природы и ее плодом — трудовым оживлением мертвой материи, превращением камней в хлебы, воскрешением мертвецов.

Итак, неужели «проект общего дела», проповеданный Н. Ф. Федоровым, должен быть окончательно и бесповоротно отвергнут как мираж и «прелесть»? Однако и такому к нему отношению решительно противится душа, и оно было бы актом не только неуважения к нашему мудрецу, но и неразумения того вещего и нового, о чем он миру поведал. Только самый «проект» должен быть понят не по букве, но по духу, не натуралистически, а религиозно-символически. В Федорове зародилось новое чувство жизни, новое дерзновение и пафос, загорелся луч воскресения. Вся жизнь этого подвижника, отданная вынашиванию *одной* идеи, «проекта» воскрешения, сама по себе есть *симптом*, притом величайшей духовной важности, и надо уметь его осмыслить. «Проект» есть не только последнее слово экономизма, капитулировавшего перед косностью греховной плоти, но вместе с тем и первая *молитва* к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о восстании умерших, и радостно думать, что в мире уже *был* Федоров со своим «проектом». В Церкви все живы, она молится за умерших как за живых, однако этим не уничтожается разделяющая их великая пропасть, о которой говорится в притче о богатом и Лазаре. «Проект» Федорова есть первое слово в истории о воскрешении мертвых, хотя и облеченное в несоответствующую форму, — слишком ранний провозвестник невольно обречен на уродливость при выражении своих предчувствий. Федоров принадлежит к числу тех стражей, которые напряженно всматриваются в эсхатологическую мглу: «Кричат мне с Сеира: Сторож, сколько ночи? Сторож, сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь» (Исаии 21: 11–12).

Вместе с чувством исполняющейся полноты времен и надвигающегося конца не загорится ли в сердцах новая молитва и пророчесственное вдохновение — о воскресении? Молитва конца: ей, гряди, Господи Иисусе! в своей конкретной полноте не включит ли в себя и этого вопля твари? Нечто подобное не появится ли и в церковном опыте (хотя и не следует огрублять и раньше времени ис-

кусственно и надуманно предварять его)? И так, *по букве* федоровский проект с его хозяйственным энтузиазмом «общего дела» должен быть отвергнут, но как движение сердца и воли, как молитва и вдохновение, он симптоматически важен и дорог. Поэтому и в окончательном отношении к учению Федорова ощущается невольная противоречивость: при всей неприемлемости, даже чудовищности «проекта» он не может быть и просто отринут, ибо с ним связано нечто интимное и нужное\*.

Хозяйство, как связанное с проклятием земли, *не имеет* в себе эсхатологических задач, переходящих за грань смертной жизни этого века, к ней исключительно относится его область. Поэтому оно и не может завершиться в своих собственных пределах, а должно перерваться, подобно человеческой жизни. При этом не надо, однако, забывать, что и временность имеет свою глубину, тоже входящую в вечность, где время интегрируется, хотя сейчас и непостижимым для нас способом. Но в перспективе времени хозяйство есть дурная бесконечность, не знающая завершения. Насколько в хозяйстве и через хозяйство (понятое в широком смысле) творится история, постольку в нем и через него создается историческое *тело* человечества, которому надлежит «измениться» в воскресении, причем этим потенциальным телом для человека является весь мир. Хозяйственным трудом человек реализует для себя этот мир, устроит свое мировое тело, реально его ощущает, осуществляя власть, изначально присущую ему. Даже и в роли хозяина человек сохраняет отблеск славы царственного Адама. Однако вследствие своего падения не столько он владеет миром, сколько мир им, ибо пелена материальности тяжело нависла над миром, и в «кожаные ризы» облечено его тело. Евангелие в области хозяйственного поведения указывает как идеал не свободу *в* хозяйстве и *через* хозяйство, но свободу *от* хозяйства, оно призывает к вере в чудо вопреки мировой косности, увещает быть чудотворцами, а не механиками вселенной, целителями, а не медиками. Хозяйство же им только попускается, — оно мирится с ним как с тяготой жизни

---

\* Невольно напрашивается на сопоставление с федоровским «проектом общего дела» эсхатологическая мечта Скрябина о создании мистерии, вернее, о художественной подготовке такого мистериального действия, которое должно положить конец этому зону и явиться гранью между двумя космическими периодами<sup>11</sup>. При всей утопичности его стремлений, лучше всего обличенной его безвременной смертью, этот замысел, воодушевлявший все его художественное творчество, не есть простая фантазия, он есть *симптом*, полный глубокого значения, ибо свидетельствует о появлении новых зовов, предвестий и предчувствий в современной душе, и прежде всего в русской душе, как наиболее раскрытой будущему и особенно чуткой к знамениям конца.

века сего, но не более. Все усилия экономизма силою вещей направляются к увековечению жизни этого века, к отрицанию конца жизни как отдельной человеческой личности, так и всего мира. Об этом по-разному говорят научные экономические, особенно социалистические, учения: под видом свободы в хозяйстве через умножение «богатства» они хотят упрочить хозяйственный плен человека, суля осуществить противоречивый идеал магической или хозяйственной свободы. Вот почему христианством в качестве высшей свободы восхваляется не мощь, но немощь, не богатство, но нищета, не мудрость века сего с его хозяйственной магией, но «юродство».

Итак, хозяйство на своем собственном пути не имеет эсхатологии, и, когда пытается вступить на ее путь, оно впадает в лжеэсхатологию, гонится за призраком, обманчивым и лживым. Эта лжеэсхатология коренится в неверной оценке хозяйства, в забвении об его условности и относительности. Наш век, отмеченный не только исключительным расцветом хозяйственной деятельности, но и экономизмом в качестве духовного самосознания, вместе с тем отличается и напряженным хозяйственным эсхатологизмом. Последний затемняет религиозное сознание не только уединенных мыслителей, но и народных масс, мистически оторванных от земли: таковы социалисты, ставшие жертвою неистовой и слепой лжеэсхатологии, по иступленности своей напоминающей мессианистские чаяния еврейства в христианскую эру. Ныне в мировой войне рушится эта вавилонская башня экономизма. Всякому, имеющему очи, чтобы видеть, становится ясно, что здесь терпит неудачу самая грандиозная из бывших до сих пор попыток ее сооружения. Еще раз не удалось магическое царство от мира сего, и как хорошо, что оно не удалось! Самым ходом исторических событий понуждаются люди хотеть *иного* царства, царства не от мира сего. «Новая история» не удалась, но именно этой неудачей, углубленным опытом добра и зла, подготавливается общий кризис истории и мироздания. И неудача всей мировой истории есть и самая большая ее удача, ибо цель ее не в ней, а за ее пределами, — туда зовет и нудит историческая стихия.





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Душа социализма**

<...> В хозяйственном отношении к миру дивным образом открывается и величие призвания человека, и глубина его падения. Оно есть *действенное* отношение к миру, в котором человек овладевает природой, ее очеловечивая, делая ее своим периферическим телом. Человек есть микрокосм, как Логос мира и его душа. В хозяйстве, как труде, осуществляется полнота действенности человека не только как физического работника («серп и молот»), как это суживается в материалистическом экономизме, но и как разумной воли в мире. Научное естествознание и техника раскрывают перед человеком мир как безграничные возможности. Глухая и косная бесформенная материя делается прозрачна и духовна, становится человеческим чувствилищем и как бы отелеснивается. Этим выявляется космизм человека, его господственное призвание в мире. В хозяйстве же наглядно свидетельствуется и внешне ограждается и единство человеческого рода, ибо труд человека, как хозяйственного деятеля («трансцендентальный субъект хозяйства»), слагается воедино, продолжается непрерывно, интегрируется в истории. В хозяйстве мир дематериализуется, становится совокупностью духовных энергий. Поэтому, между прочим, изживание материалистического экономизма само собой совершается на пути дальнейшего хозяйственного же развития, которое все более сокращает область материи, превращая ее в человеческие энергии; мир становится мирочеловеком. Однако в хозяйственном отношении к миру выражается и падение человека, которому свойственна смертная жизнь, и хозяйство становится трудом в поте лица для поддержания жизни в непрестанной борьбе со смертью. Зависимость человека от хозяйства есть плен смерти, сама эта смерть. Хозяйство есть рабство смерти, и потому оно подневольно, корыстно, и к нему относится правда марксизма, который есть немощствующий философский пересказ II главы *Бытия* (о суде Божиим над человеком). Однако и в падении человек сохраняет свою софийную при-

роду, и его хозяйственная жизнь отмечена не одной корыстью, но и творчески-художественным призванием человека, служением идеалу и, как все человеческое, стремлением *себя перерасти*. И этот творческий мирообъемлющий размах хозяйства присущ нашей эпохе, когда мир становится человеческим *делом*. Философы много истолковывали мир, пора его переделать, — мир дан не для погляденья, все трудовое, ничего дарового, — так почти одновременно в разных концах Европы и на разных путях выразили одну и ту же мысль два философа хозяйства — К. Маркс и Н. Ф. Федоров. Этот колоссальный всемирно-исторический факт — хозяйственного покорения, очеловечивания и в этом смысле преобразования (хотя еще и не преображения) мира — уже обозначился, хотя пока и не совершился в истории. Он стоит и перед нашим религиозным сознанием, требуя для себя духовного уразумления, догмата... о хозяйстве. Это последнее до сих пор знает для себя только языческие догматы эпикуреизма: всякое умножение потребностей есть благо, стремление к богатству и себялюбие есть единственный критерий в хозяйственной жизни и т. д. Такова нехитрая мораль экономического эмпиризма. Недалеко от этого беспринципного эмпиризма ушла и та мудрость, которою располагало в отношении к хозяйству и церковное сознание. Для личного поведения оно располагало известным запасом аскетических идей, опирающихся на твердые евангельские основания и духовные традиции. Отношение к богатству здесь только отрицательное, как к похоти плоти, в которой проявляется сила греха и смерти. Этим вводится в хозяйственную жизнь аскетический корректив, проверяющий пред судом совести каждый хозяйственный акт. Однако он является недостаточным. Согласно Библии, труд есть и сам по себе религиозный долг человека, причем обстановка труда не есть дело личного самоопределения, поскольку хозяйственная жизнь есть процесс общественный. В известном смысле хозяйственное поприще с различными его возможностями есть род *судьбы* для человека, а судьба эта состоит в том, что из отдельных хозяйственных актов — гетерогенией<sup>1</sup> целей — создается целый хозяйственный космос, в котором мы живем. И в отношении этой судьбы и этого космоса личная аскетика не имеет никаких руководящих идей, относится к ним только эмпирически, как к факту. А это принципиальное незамечание приводит к практическому приспособлению, т. е. внутренней и внешней секуляризации жизни. Монастырь, который духовно утверждается на аскетическом отвержении мира и нестяжательности, усваивает для своих хозяйственных нужд все завоевания техники и хозяйственного оборота как нечто само собою разумеющееся, ибо «деньги не пахнут». Принципиально Церковь освящает «всякую вещь», которую приносит мир из своей сокровищницы, однако последняя давно уже вышла из-под

ее наблюдения. Можно сказать, что не бывало еще эпохи в истории, когда хозяйственная жизнь была бы в такой степени обмирщена, предоставлена своей стихии, как теперешняя. В языческом мире, так же как в христианском средневековье, не было такой секуляризации хозяйства, как теперь у христианских народов (да и сейчас жизнь у нехристианских народов — в Индии, Китае, Японии, Турции и др. является религиозно насыщеннее, чем у христианских). Эта секуляризация и получила теперь для себя идеологическое выражение в материалистическом экономизме, который содержит в себе некую правду относительно хозяйственной жизни нашего времени, ибо она протекает действительно без Бога, не перед лицом Божиим. Поэтому борьба с этим материализмом не может оставаться лишь апологетической, показывающей его скудость и противоречивость, но и положительной, показывающей христианский смысл совершающегося и возвращающей хозяйственной стихии ее церковный смысл. Между тем до сих пор господствующим отношением к хозяйству является практически-беспринципное приятие того, что идеологически рассматривается покуда лишь как «чудеса антихриста».

Куда же ведет нас хозяйственное развитие, имеет ли и хозяйство о себе пророчество, каким хочет быть о нем социализм? Не есть ли это последнее и всеобщее всемирно-историческое искушение, от которого следует спастись избранным в пропастях и расщелинах земных, если таковые еще останутся? Суждено ли христианам им искушаться, его не признавая, или же оно нужно, ибо через него лежит неизбежный путь истории к за-историческому эсхатологическому свершению? До сих пор история и эсхатология, временное свершение и конец его, разрываются между собой и противопоставляются, так что между ними практически отрицается всякая связь: одно должно прекратиться, чтобы началось другое, как *deus ex machina*. И в этом эсхатологическом трансцендентизме гаснут все земные огни и уничтожаются все земные ценности — остаются только личные заслуги и грехи, с их потусторонними эквивалентами в виде награды и наказания, принимаемых каждой отдельной личностью, без мысли об общем человеческом деле в истории. Из этого исторического и социологического нигилизма в эсхатологии вытекает и соответственный нигилизм в истории. Однако история в ее внутреннем апокалипсисе уже есть эсхатология, совершающаяся во времени, и Второе пришествие Господа, дня и часа которого никто не знает, кроме Отца Небесного, в смысле трансцендентном, имеет для себя исторические времена и сроки имманентного созревания, и в этой исторической эсхатологии должно быть отведено место и хозяйству с его достижениями. Во всяком случае, перед нами встает этот вопрос: должен ли быть труд человека под солнцем включен в вечность, открываемую эсхатоло-

гией, или же из нее изгнан? Если да, то как и в каком смысле? Если же нет, то почему? (Ибо пока это не показано.)

История есть самоопределение и самооткровение человека — во Христе и против Христа (ибо антропология есть и христология, как и наоборот). Но сама жизнь человека не существует вне его хозяйственного творчества, которое постольку лежит в путях Божиих. Естественно, если в эту нарочитую эпоху экономизма встают вопросы эсхатологии хозяйства, притом на обоих противоположных полюсах человеческой мысли — христианской и антихристианской, богоборной. Можно назвать два имени, которые обозначают собой оба эти религиозные устремления и в этом смысле являются знаменем эпохи с обоими ее путями: к Вавилону и к Граду Божию. Имена эти: К. Маркс и Н. Ф. Федоров\*.

В Марксе с особенной силой проявился дух антихристианского богоборства, который, однако, соединяется с подлинным социальным пафосом и устремленностью к будущему. В нем было нечто от той расплавленности духа еврейских пророков — однако в безбожии, — которая покоряет сердца. Он понял человека как демиурга, который, преображая мир, экономический и социальный, преодолевает грани истории (*Vorgeschichte*<sup>2</sup>) и совершает трансценз («прыжок») в эсхатологию (*Geschichte*<sup>3</sup>). Он транспонирует на безбожный язык своего материалистического экономизма древние пророчества о горе Божией и мессианском царстве. Но конечно, для безбожия нет и не может быть эсхатологии, которая именно и состоит во встрече Бога с миром, в явлении Лица Божия всему творению, и, конечно, его обезбоженная эсхатология (*Geschichte*) есть и величайшая пустота. *Vorgeschichte* (т. е. история) со своим драматизмом и содержательностью, конечно, превосходит эту грядущую пустоту, которая по-прежнему остается областью смерти и временности. (В этом смысле Маркс вместе с другими безбожными прогрессистами должен быть отнесен к числу «смертобожников»<sup>4</sup>, по выражению теперешних федоровцев.) Н. Ф. Федоров своим «проектом» преображения мира и победы над смертью путем «регуляции природы» сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии. Человек и для него есть демиург, строитель космоса, но в то же время он есть и сын человеческий, родовое существо, имеющее отцов, живущее во всечеловеческом «братотворении». Исполняя волю Божию, он становится и сыном Божиим, делая дело Христово в мире, объявляя войну последнему врагу — смерти и своими силами осуществляя воскресение отцов. Царство будущего века совершается человечеством в

\* Ср. о них мои работы: «К. Маркс как религиозный тип» («Два града» и отдельно) и «Загадочный мыслитель» (там же), а также соответственные главы в «Свете Невечернем» (М., 1917).



регуляции природы, история становится эсхатологией. Ни у кого из мыслителей, современных Федорову и ему лично близких (Достоевский, Вл. Соловьев, Л. Толстой, Фет, Вл. А. Кожевников и мн<огие> др<угие>), при всем их личном к нему почитании, не нашлось решимости сказать его «проекту» прямого *да*, как нет ее и у наших современных мыслителей (за исключением Петерсона и некоторых молодых федоровцев<sup>5</sup>), но и — что не менее замечательно — никто из них не решился сказать и прямого *нет*. Остается признать, что не пришло еще время для жизненного опознания этой мысли, — пророку дано упреждать свое время. Но в этом «учителе и утешителе» совершилось «движение христианской мысли» (Вл. Соловьев)<sup>6</sup>, в нем впервые вопросило себя христианское сознание о том, о чем спрашивает эпоха и что говорит Бог в откровении истории. Федоров понял «регуляцию природы» как *общее дело* человеческого рода, сынов человеческих, призванных стать сынами Божиими, как совершение судеб Божиих. Тем самым он пролагает путь и к положительному преодолению экономизма материалистического, своеобразно применяя к хозяйству основные догматы христианства. Материалистический экономизм преодолим христианской мыслью. Церковь и теперь спасает отдельные души от духовной смерти в нем, но она будет сильна жизненно преодолеть его, лишь когда явит свою истину об экономизме и тем устранил почву для клеветы и искажений. Но это должно стать не личным мнением, а делом Церкви, которая есть столп и утверждение истины, ибо врата адовы не одолеют ее.





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Святый Грааль**

(Опыт догматической экзегезы Ин. XIX: 34)

В Евангелии от Иоанна в повествовании о страстях Христовых мы знаем одну черту, которая отсутствует у других евангелистов. Это — рассказ о пребитии голеней у двух разбойников и о пронзении копием ребр Иисусовых: «Один из воинов копьем пронзил ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода — αἷμα καὶ ὕδωρ»<sup>1</sup>. <...>

Что знаменуют собой изливавшиеся кровь и вода? *Кровь*, по смыслу таинства Евхаристии, есть связанная с веществом *одушевленность* тела, его живая душа. Она представляет, с одной стороны, седалище духа, есть как бы тело для духа (и в этом смысле кровь Христова соответствует Церкви как телу Его), с другой стороны, она содержит душу тела, живущего по силе воодушевляемости кровию («кровообращение»). Можно сказать, что кровь Христова выражает Его *человечность* («От одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» — Д<еяния> А<постолов>. 17: 26), психобиологический ее субстрат. *Вода* же есть первоэлемент мирового вещества, из которого изначально образован мир («...и дух Божий носился над водою» — Быт. 1: 6; «Глас Господень над водами» — Пс. 28: 3), в известном смысле метафизическая первома́терия мира — ὕλη — причем *новая*, обновленная ὕλη есть вода крещальная, Иорданская. Тело Христово, конечно, состояло из тех же частей и тех же элементов, как и человеческое тело вообще, но, если выразить это многообразие в единстве, то таким единящим, всерастворяющим и вседержащим первоэлементом «земли» является «вода», из которой и возникла «твердь» \*. Единство крови и воды выражает, таким образом, полноту человечности как соединение душевного, животворящего, кровяного начала и животворимого, пассивного, вещественного. Это есть *живая телесность*, которая выделилась из оставленного духом тела Христова на кресте. <...>

\* Этому соответствует и образ «стеклянного моря» (Апокалипсис, 15: 2), на котором стоят победившие зверя и образ его.

Рана копием, вместо пробития голеней, есть завершение спасительной жертвы Христовой во искупление человеческого рода. Этой водой и кровию омывается человеческий грех и создается новозаветная Церковь с ее благодатными таинственными дарами, крещальной водой и евхаристической кровию. Из ребра ветхого Адама была создана прельстившая его на падение жена. Но рана, нанесенная человечеству ребром Адамовым, исцеляется раной от прободения копием тела Иисусова. Кровь и вода, изливавшиеся в мир, в нем пребывают. Они освящают этот мир как залог его грядущего преображения. Чрез эти бесценные струи крови Христовой и воды, излившейся из боку Его, освятилось все творение: и земля, и небо, наш земной мир и все звездные миры. Образ св. Грааля, хранящего св. Кровь Христову<sup>2</sup>, выражает именно ту идею, что хотя Господь вознесся в честной плоти Своей на небо, однако в крови и воде, изливавшихся из ребра Его, мир принял Его святую реликвию, и чаша Грааля есть ее киворий<sup>3</sup> и рака. И весь мир есть эта чаша св. Грааля. Он недоступен поклонению, по святости своей он сокрыт в мире от мира. Однако он существует в нем как невидимая сила, и он становится видимым, является чистым сердцам, того достойным. Это и есть божественное видение, воплощенное в легенде о Граале. Если св. Грааль и есть евхаристическая чаша (согласно легенде), то кровь, в нем содержащаяся, не есть Евхаристия, ибо св. Грааль дан не для причащения верных, но для освящения и преображения мира. <...>

<...> Кровь и вода, изливавшиеся из ребра и пребывающие в мире, суть залог и сила этого пребывания Христа с Его человечеством, знаменующие — во исполнение Его же собственного свидетельства в вопросах Страшного Суда, что Он сам живет в страждущем человечестве. *Воскресение*, во славе Вознесение из мира и одесную Отца седение соединяется и с пребыванием в мире до скончания века и со-страданием человечеству также до скончания века: «Когда же все покорит Ему, тогда и сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28).

Но кровь и вода, человеческая жизнь Христова пребывает в Его человечестве не только как со-страждущая любовь, но и как *сила* Христова с ее действенностью в человеческой истории, строящаяся в видимом «невидимая церковь»: св. Грааль человеческой общности. Сила Христова действует в мире силою Пятидесятницы: Дух Св. являет Христа, живущего в человечестве благодатно. Но сила Христова пребывает в человечестве и *природно*, имманентно, самым фактом боговоплощения, чрез восприятие Им человеческой природы и пребывание в мире этой человечности в излившейся крови и воде Христовых. Если после пришествия Христова в мир «умер великий Пан» и вся природа изменилась, приобщившись человечества Христова, то изменилась и сама человечность,

именно в природности своей. Она получила новые силы, новые импульсы к устроению Царствия Божия не только внутри нас, но и в нас, среди нас,  $\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma \eta\mu\acute{\iota}\nu$ , и притом *все* человечество, как принадлежащее, так и не принадлежащее в сознании (но как-то уже принадлежащее *in re*<sup>4</sup> к Церкви. В человечестве загорается идея общечеловеческого свершения, «общего дела»\*, «прогресса», града Божия на земле, который отнюдь не находится в противоречии идее Небесного Иерусалима, напротив, есть для него земное «место», исторический коррелат для эсхатологии. Это есть идея, предвозвещенная пророками и возвещенная Тайновидцем о 1000-летнем царстве Христовом на земле<sup>5</sup>. Не нужно смущаться кажущимся натурализмом этой идеи\*\*, ибо он присущ самому учению о боговоплощении, о принятии Христом человеческой природы вообще, об ее оздоровлении и восстановлении. Полнота боговоплощения включает в себя действенность его и в природе (как это свидетельствуется чудесами Христовыми и ответными движениями природного мира: Вифлеемская звезда, затмение солнца и тьма в час распятия, землетрясение и пр.). Совершенно нельзя допустить, чтобы и природа человеческая как таковая осталась глуха и безучастна к факту ее восприятия Богочеловеком. И если мы беспрекословно принимаем это действие его по отношению ко всей внечеловеческой природе в ее демонизме и основанном на нем язычестве («идолы бо, не терпяще Твоея крепости, падоша»<sup>7</sup>), то должны принять это и относительно человеческой природы. Последняя оздоравливается боговоплощением изнутри, органически, как бы новым ее творением, которое раскроется в силе и славе своей под «новым небом» на «новой земле». Кровь и вода из боку Христова в мире есть *скрепа* мира, его нерушимость. Ложным является натурализм *язычествующий, противопоставляющий* себя христианству и тем самым становящийся антихристианским, но есть и натурализм христианский, неустранимый в самом христианстве. Его отрицание является уже манихейством, там и здесь просачивающимся в псевдохристианских вариантах аскетизма. <...> Человеческую, природную мощь человека, его власть над природой, которую получает он в своей истории силою экзорцизма, совершившегося в боговоплощении, нельзя считать чуждой или даже враждебной христианскому «импульсу» в истории, напротив, и это есть раскрытие человеком человечности своей, которая есть и человеческая природа Христова. Поэтому «регуляция природы», о которой говорит Федоров как о христианском «общем деле», есть дело,

\* Эта идея могла бы послужить одним из оснований для федоровского богословия «общего дела», каковое пока отсутствует.

\*\* Подобным натурализмом не отличается ли богословие св. Афанасия с учением о  $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\nu\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ <sup>6</sup>.

хотя само в себе еще не благодатное, но христианское. Она принадлежит к полноте человечества, которое есть человечество Христово, это есть уже сила совершающегося искупления. Конечно, она извращается греховностью человека, но когда эта последняя преодолевается благодатью, то и сама эта регуляция становится делом благодатным, церковным, христианской общественностью. Св. Грааль, кровь и вода, воспринятые и хранимые природой и человечеством в своем лоне, хотя и невидимо и неведомо, есть священный кивот Нового Завета, залог и знамя, освящение нашей человеческой жизни, исполнение нашей человеческой истории. Она является уже не бесплодным и печальным зрелищем победы тьмы и царством антихриста, но исполняется трагического торжества как борьба человечества Христова за эту свою истинную человечность с князем мира сего, духами злобы поднебесной и стихией греха, живущего в тварной человеческой природе. Но это есть не поражение, а победа, не пустота неудачи, а полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному. Христос есть Богочеловек, но и *Человеко-бог* (ἄνθρωπο-Θεός), как Он изначально именуется в отеческой письменности). Земная история есть не разложение (как оклеветана она была лжехристианским манихейством), но творчество — участие нашего человечества, которое есть уже Христово человечество, в спасительном богочеловеческом деле. Оно, это творчество, не есть идиллия, но трагедия, ибо оно слишком серьезно, и трудно, и важно, оно есть борьба духовная, но именно потому оно есть радость и торжество — торжество человечности. И то, что символически обозначается в священных книгах как «антихрист» (к появлению которого манихеи сводят единственное содержание человеческой истории), есть только *эпизод* истории, величайшее напряжение этой борьбы, но отнюдь не ее завершение, ибо этим завершением на земле является «первое воскресение» и 1000-летнее царство Христа со святыми. Последующее восстание Гога и Магога (Апок. 20: 7), хотя и количественно обширное, но духовно бессильное, есть последний всплеск трагической волны мировой истории, которая завершается и свершается вторым, славным пришествием Христовым. И вся христианская история есть приготовление к встрече Христа Грядущего, и сила и смысл этого приготовления, как и его пределы, раскрываются для нас и в самом историческом процессе, их осознание есть «общее дело» человечества\*.

---

\* Эта мысль составляет основной пафос и мудрость философии Федорова: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне» (Ин. 14: 12–13).

Человечество Христово неделимо разделилось на кресте в излиянии крови и воды, которые остались на земле как святыня всечеловеческого Грааля. Но оно имеет *воссоединиться* в полноту времен, во втором пришествии Христовом, когда упразднится разделение неба и земли, когда земля станет небом, а небо землю, ибо Христос будет жить на ней в человечестве Своем. И тогда, по слову пророчества, приводимому именно здесь еще евангелистом, «воззрят нань, его же прободоша» (Ин. 19: 37 — Зах. 12: 10). Воззрят — и в Нем узнают себя, а в себе узнают Его, в своей жизни, в своем делании, в сокровенном ведении св. Грааля и служении ему. И поклонятся Ему, который неразделенно будет с ними. «И Дух и Невеста говорят: прииди. И слышавший да скажет: прииди. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Апок. 22: 17, 20).





## Н. А. БЕРДЯЕВ

### Религия воскрешения

(«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова)

«Не стало человека изумительного, редкого, исключительного. О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеальной нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне: они и без того все единогласно скажут: “То был мудрец и праведник!”; а более близкие к нему добавят: “То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир!”» \* {Так начинается В. А. Кожевников свою книгу о Николае Федоровиче Федорове, мыслителе исключительной оригинальности, дерзновения и силы.} Имя Федорова известно лишь немногим, или лично знавшим его, или имеющим исключительный интерес к тому, чем жил Федоров. Да и трудно было узнать его. Всем существом своим отрицал Федоров частную собственность на идеи и на печатные произведения. Он не только не хотел получать денег за написанное им, но и не хотел поведать миру своего личного творчества. У него не было этой мучительной и радостной жажды отпечатлеть на жизни мировой свою индивидуальность и неповторимую тайну зародившейся в ней мысли. Он не только был лишен честолюбия и славолюбия, как дурных страстей, — он лишен был томительного желания увидеть свою индивидуальность не только в себе, но и в мире. Он не болел проблемой индивидуальной судьбы. Федоров не был писателем по темпераменту. Писательство не было для него личным творчеством, роковой потребностью выразить себя, перелиться в мир объективный. Писательство было для него лишь общим делом, вселенским делом. Он писал лишь деловое и о деловом. {Это совсем почти не литература.} Федоров излагает вселенские деловые проекты, перескакивает от Св. Троицы к устройству музея, от метеорологии к воскрешению мертвых, бесконечно повторяется, соединяет безум-

\* См.: Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. С. 1. Книга издана не для продажи.



ную фантастику с трезвым реализмом. И все-таки Федоров пишет своеобразным и сильным языком, и формулы его необыкновенно остры. Первый том его «Философии общего дела» собрали из отдельных отрывков дружья его<sup>1</sup>, В. А. Кожевников и Н. П. Петерсон, и издали в 1906 г. не для продажи. Второй том появился в 1913 г. Написано о Федорове очень мало\*. И вот этому почти неизвестному человеку, скромному библиотекарю Румянцевского музея, писал Вл. Соловьев: «Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном. “Проект” Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... *Со времени появления христианства Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я со своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным* (курсив мой. — Н. Б.)... Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель»\*\*. Л. Толстой говорил о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком»\*\*\*. /Поэт/ А. Фет {Шеншин} прибавляет от себя: «Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде»\*\*\*\*. Очень высокого мнения о Федорове был и Достоевский, который писал Петерсону: «Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»\*\*\*\*\*. Федоров одно время оказывал сильное влияние на Вл. Соловьева, и оно особенно сказалось в статье «Об упадке средневекового миросозерцания». Что же это за странный мыслитель, что за необыкновенный человек, к которому так относились самые большие русские люди? /Сейчас в России после революции идеи Федорова делаются популярны и образуется Федоровское направление. Он отвечает инстинктам, активности, социальности и радикального переустройства мира./

\* {Кроме основной для ознакомления с Федоровым книги В. А. Кожевникова «Н. Ф. Федоров», систематизирующей миросозерцание Федорова, изданной тоже не для продажи, можно указать на статью С. Н. Булгакова «Загадочный мыслитель» в сборнике «Два Града», на книжку Н. П. Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого» и сборник «Вселенское дело»<sup>2</sup>.}

\*\* См. приложение к книге Кожевникова. С. 318.

\*\*\* См. там же.

\*\*\*\* Там же. С. 320.

\*\*\*\*\* Там же. С. 316. В этом письме Достоевского есть интересное место: «Предупреждаю, что мы здесь, т. е. я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно будет<sup>3</sup> на земле».

Николай Федорович Федоров — гениальный самородок, оригинал и чудаков. Это характерно русский человек, русский искатель всеобщего спасения, знающий способ спасти весь мир и всех людей. В недрах России, в самой народной жизни немало есть таких людей, но в лице Федорова этот русский тип нашел свое гениальное выражение. Ведь поистине это характерная черта русского духа — искать всеобщего спасения, нести в себе ответственность за всех. Западные люди легко мирятся с гибелью многих. Западные люди больше дорожат утверждением ценностей, чем всеобщим спасением. Но русскому духу трудно примириться не только с гибелью многих, но даже нескольких и одного. Каждый ответствен за весь мир и всех людей. Каждый должен стремиться к спасению всех и всего. И русская душа ищет способов всеобщего спасения, вырабатывает планы и проекты спасения, то социальные, то научные, то моральные, то религиозные и мистические. В этом русско-славянском прожектёрстве всемирного спасения своеобразно сочетаются фантазерство с практическим реализмом, мистика с рационализмом, мечтательность с трезвостью.

Н. Ф. Федоров довел до последней остроты и предельной крайности это русское сознание всеобщей ответственности всех за всех и долга всеобщего спасения. Он совершенно отвергает всякую личную, индивидуальную перспективу жизни временной и вечной как безнравственную, бесчеловечную и безбожную. Жить нравственно, человечно и божественно можно лишь со всеми и для всех, не для других, но для всех без единого исключения. Федоров — мыслитель-радикал, все доводящий до предела, не допускающий никаких сделок и компромиссов. В нем нет гибкости и пластичности. Это тоже характерно русская в нем черта. Такой радикально-дерзновенный проект всеобщего спасения, как у Федорова, никогда еще, кажется, не был высказан на человеческом языке. Вера Федорова в свою идею абсолютна, не знает сомнений и колебаний; она дерзает противопоставить себя всему миру, всему враждебному этой идее движению в мире, всем повальным мыслям людским. Федоров — моноидеист, он не хочет знать многого в мире. Идея Федорова — полярная противоположность всякому индивидуализму, она для всех и со всеми, во имя всеобщего спасения /она есть своеобразный коллективизм/. И идея эта противится сознанию всех людей, движению всего человечества. Это нисколько не смущает Федорова. Небывалый утопизм, фантазерство, мечтательность соединяются в Федорове с практицизмом, трезвостью, рассудочностью, реализмом. Федоров объявляет себя врагом не только всякого идеализма и романтизма, но и всякой мистики. Федоров верит в возможность рационально регулировать и управлять всей жизнью мира, без всякого иррационального остатка. Он не хочет признавать темного, иррационального истока в жизни мировой и

жизни человеческой, бесосновной воли ко злу, с которой не может справиться никакой свет знания и сознания. В этом душа его не современна. Ибо современное сознание на самой высокой ступени своей не может верить в полную и окончательную рационализацию жизни, в утопию рационального добра, — оно скорее волюнтаристично, чем интеллектуалистично и рационалистично, оно видит темный исток, бездну, не поддающуюся рационализации и морализации, исток вечного движения и борьбы, остаток иррационального для всякой рациональной и моральной нормы. Федоров по духу своему ближе к мыслителям XVIII века и к утопистам вроде Фурье /к Фурье особенно/. Он безгранично верит в возможность установления естественно-праведного миропорядка, верит в управляющую силу разума. Но он переносит центр тяжести из сферы сущего в сферу должного, в проективность. Фантазерство и утопичность у Федорова связаны именно с его реализмом, с его материализмом. Его дерзновенные проекты направлены именно на этот материальный, эмпирический мир и пытаются его преобразовать, им управлять. Он враг созерцания миров иных, он требует действия в мире этом. Слово «мистический» он всегда употребляет в отрицательном смысле, и оно равнозначно для него с нереальным, идеалистическим, фантастическим, хотя его собственная основная идея вне мистики лишена всякого смысла. Федоров был цельной натурой и обладал цельным сознанием, но объективно он раздирался противоречиями. Весь он есть чудовищная двойственность религиозно-консервативного и революционно-прогрессивного. Именно применение позитивно-рационалистического стиля и позитивно-рационалистических приемов к вещам мистическим и делает Федорова утопистом-фантазером. Мистическое воскрешение мертвых, как бы к нему ни относиться, во всяком случае не может быть названо утопией или фантазией. Но научно-позитивное воскрешение мертвых есть утопическое фантазерство. Основным моральным и религиозным мотивом Федорова была невозможность примириться с вечной гибелью и адскими муками хотя бы единого существа на земле. Непримируемую вражду к смерти временной и смерти вечной Федоров сделал делом своей жизни. Воскресить для вечной жизни всякое существо, скошенное смертью во времени, — вот великая идея, которой Федоров был целиком захвачен. Всеобщее спасение и воскресение зависит не только от Бога, но и от человека, от его собственной активности. Братское соединение людей для общего дела, активная регуляция природы человеком предотвратит страшный суд и гибель, приведет ко всеобщему воскресению и вечной жизни. Для Федорова апокалиптические пророчества о конце мира условны, они — лишь угрозы человеку. Христианская вера *воскресения* мертвых у Федорова превращается в идею *воскрешения* как долга человека, как дела его активности.

В идее этой есть гениальное дерзновение, и сознание это — одно из самых высоких, до каких только поднимался человек.

Федоров — последнее явление славянофильства, но в его лице старое в славянофильстве отмирает, и рождается новое, еще не бывшее. /Но/ многое осталось в нем от старого славянофильства, и даже в преувеличенном виде. Вражда к Западу и к католицизму у него большая, чем у славянофилов. Он даже славянофилов и Достоевского упрекает в том, что они недостаточно русские, слишком западные люди; не может простить Хомякову того, что тот назвал Европу «страной святых чудес». В католицизме он видит лишь ад, гибель, месть; в православии — всеобщее спасение, печалование о розни. Он очень не любит Данте: в дантовском «Аде» видит выражение католической мстительности, нежелание всеобщего спасения. Но ведь и в /официальном/ православии нет идеи всеобщего спасения. А человеческой активности на Западе, в католицизме, больше, чем на Востоке, в православии. От славянофилов получил Федоров идеализацию русского патриархального быта как нравственной основы жизни, идеализацию наших крестьянско-земледельческих устоев, общины и т. п. Он в гораздо большей степени, чем славянофилы, исповедует религию рода. Он — народник и демократ, враг всего аристократического и утонченно-культурного. У Федорова есть характерно русская нелюбовь к культу великих, к возвышению личности. Он весь в народном, национальном коллективе и не чувствует личности как начала самоценного. Он совсем не пережил проблемы индивидуальности, индивидуальной судьбы. Не понимает иррациональной тайны индивидуального. Его не мучила индивидуальная трагедия. У Федорова, как и у многих русских, слабо выражены нравственные и религиозные начала свободы и достоинства личности. Также чуждо ему артистическое восприятие жизни. Он не любил артистизма как начала дарового, а не трудового. К своей вере он пришел не через свободу личности, не через рождение в духе. {Он остался в первом рождении, в родовой преемственности и традиции.} Федоров всегда за здоровье, за трезвость. Он не понимает болезни, духовного кризиса, осложнения и утончения. Ему чужд опыт зла, путь расщепления. Стремление к полной рационализации и морализации всего связано с отрицанием таинственного в жизни, индивидуально-неповторимого. В нем самом не чувствуется личной драмы, темного начала. Он был аскетом в жизни, жил на гроши, спал на сундуке, но аскетизм его был легкий, натурально-благостный. В сознании своем он отрицал аскетизм. Федоров — природный враг дионисического опьянения, избыточности, рождающей трагизм. Он хочет заменить все даровое трудовым. Исключительно трудовое сознание Федорова ведет к отрицанию всего дарового и даровитого, всякой творческой игры, всякой избыточности. Даровое — аристократично и артис-

тично; оно претит моральному сознанию Федорова, возложившего на себя бремя мировой ответственности, активную задачу всеобщего воскрешения и спасения — не личного совершенства, а всеобщего дела. Правда о трудовой активности человека заслоняла от него иную правду — об искупающей божественной благодати. Вся философия Федорова — не творческая, а хозяйственная, не легкая, а тяжелая. Это философия трудовой заботы. Его сознанию была чужда евангельская беззаботность птиц небесных и полевых лилий. И в этом есть что-то характерно русское, русская безрадостность, подавленность нравственной совестью, не допускающей свободной и даровой творческой избыточности, русское искание общего дела, дела спасения. Русская душа не может радостно творить культуру; она болеет за мир и за всех людей, жаждет всех спасти. Федоров был антиподом Л. Толстого, резко критиковал «непротивление», но что-то типически русское в облике сближало его и с Толстым. Болезнь русской совести, печалование о розни людей и гибели людей, жажда спасения людей и Царства Божьего здесь, на земле — все это выразилось у Федорова необыкновенно сильно, без всякого надрыва и раздвоения. Федоров — исключительно здоровый, трезвый, цельный дух. Он не принадлежал к этому распространенному у нас типу людей, вечно мечтающих о великих делах и неспособных ничего сделать в малом. В самом малом он умел видеть великое и мировое. В скромном деле библиотекаря музея, которое Федоров исполнял с необыкновенной добросовестностью, он видел начало всеобщего дела воскрешения мертвых. Он был и фантазером-утопистом, и человеком дела, практическим тружеником. В характере Федорова чувствуется что-то крутое, почти сердитое и очень пристрастное. Он требователен к себе и требователен к другим, не выносит праздности и шалостей, ждет от людей совершеннолетия, трудовой зрелости. Суровость к людям — обратная сторона его жажды всеобщего спасения, всеобщего воскрешения. Каждый должен быть воскрешен, но и каждый должен быть воскресителем. Для всех должно делать общее дело, но и все должны делать общее дело.

Жизнь Федорова была суровая, и первые воспоминания его детства, захватившие всю его душу, были трудные. Вот что говорит он об этих воспоминаниях: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я в детстве объяснение войны, которое привело меня в страшное недоумение: “на войне люди стреляют друг в друга!” Наконец, узнал я не о том, что есть и не родные, чужие, а о том, что сами родные — не родные, а чужие» \*. Его детская душа была поражена безумной

---

\* См.: Кожевников. С. 55–56.

рознью людей и мучительным вопросом о хлебе насущном. Федоров был незаконный сын важного барина князя Гагарина, родившийся от связи его с простой женщиной. Самодуром дедом он был насильственно оторван от матери и удален от всего родного<sup>4</sup>. Задачей жизни Федорова стало исследование причин розни людей, их небратского состояния и изыскания путей к братскому, родственному воссоединению людей для общего дела. Он не знал радостей родства и пришел к религии родства, в родстве увидел основу всякой правды. Федоров был пламенным оптимистом, непоколебимо верившим в свое «общее дело», в Царство Божие на земле; пессимизм казался ему презренным. Но оптимизм его был суровый и чистый. И ему пришлось испытать отчаяние от одиночества. Он излагал свои мысли «под влиянием полной безнадежности, зная, что никому эти писания не нужны, что учение об активном отношении к природе со всеми его следствиями будет отвергнуто одними, как диатриба из времен невежества, другими — как неверие. Есть от чего прийти в отчаяние среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 года» \*. И все-таки Федоров верил, как никто еще на земле, в полную и окончательную победу над злом и тьмой, в подчинение разуму всей вселенной. Он совсем не хотел считаться с темной волей, с бесконечной сложностью жизни. Все злое и темное было для него лишь незнанием, неведением, недостатком сознания. Сознание, знание уже благостно, нравственно, победно. Он — рационалист-утопист, своеобразный просветитель. Он не хотел знать отпадения человечества от христианства. Федоров лишен иррационального чувства зла, непобедимого светом сознания. {Он совершенно не знает апокалиптической жути.} В сознании Федорова совмещаются совершенно несовместимые, непримиримые начала: позитивизм XIX века, вера в безграничную силу науки и знания, в чудеса техники, управляющей слепыми силами природы, и христианство, вера в Христа Воскресшего, в Св. Троицу как образец родственной общности. В нем живут две души — рационалистическая и мистическая, научная и религиозная, техническая и теургическая, — живут смешанно. Мы увидим, что две полосы мысли, имеющие разные истоки, были механически смешаны в мировоззрении Федорова, а не органически претворены в единство. Проблему зла Федоров решал как позитивист-рационалист и природу хотел регулировать как ученый-техник. Поэтому и религиозная идея воскрешения разлагается у него на пласты мысли, не имеющие между собой ничего общего. Но никогда позитивизм со своей технической мощью не доходил до такого дерзновения, до которого дошел Федоров. Как учил Федоров о познании?

---

\* Там же. С. 213–214.

## II

Философия Федорова — философия общего дела, философия действия. Он радикальный прагматист. Познание для Федорова — не созерцание, а действие. Он враждует против всякого гностицизма как познания пассивно-созерцательного, презирает всякую теоретическую метафизику как порождение оторванного от жизни ученого сословия, как болезненный продукт разрыва теоретического и практического разума. Прагматизм Федорова гораздо более радикальный и последовательный, чем прагматизм Джемса или Бергсона (и родственный Марксу). Его прагматизм находится в непримиримой вражде с наукой ученых как профессиональных специалистов познания, со всяким академическим, профессорским, теоретическим знанием. Познание есть дело, общее дело всех людей, всего человечества; познание основано на опыте «всех, всегда и везде». Философия должна быть *проективной*, активно-действенной. Разделение на ученых и неученых есть [не]совершеннолетие человечества. Федоров пишет записку от неученых к ученым и предлагает ученым, философам заниматься единственным достойным делом — исследованием причин небратского, неродственного, немирного состояния мира и изысканием средств восстановления родства. Ученые должны превратиться в комиссию по исследованию розни. Задача философии и науки прагматическая, а не гностическая; практическая, а не теоретическая. Философия должна быть активным преобразованием действительности. Федоров не признает существования отвлеченной истины, пассивно воспринимаемой интеллектом. Истина неотделима от правды, добра. Добывание истины определяется и волей к действию, к активному добру. Федоров не допускает познания через чистое мышление. Познание достигается активностью всего человеческого существа. «Обращение мира в представление есть последнее слово ученого сословия; будучи порождением праздности, внешнего бездействия и индивидуализма, превращение мира в представление есть последнее исчадие праздности, как матери пороков, и солипсизма, как отца преступлений» \*. Наука — дитя барства, досуга. Университет Федоров считает отжившим учреждением, попавшим в рабство к индустриализму. «Только у ученых вера отделяется от дела, становится представлением» \*\*. «Философия есть принадлежность несовершеннолетия, занятие мнимое, без реального дела» \*\*\*. Федоров, в сущности, провозглашает конец философии и начало дела. «Между Мыслимым (только) и (уже) Сущим, как и между Субъек-

---

\* Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. I. С. 13.

\*\* Там же. Т. II. С. 3.

\*\*\* Там же. С. 47.



тивным и Объективным (отныне) должно быть помещено Проективное» \*. В этом требовании замены философии делом Федоров странным образом сближается с Марксом и Энгельсом, которые тоже провозгласили конец философии. Федоров терпеть не может марксизм, но с марксизмом у него есть формально общие черты. Знание, по Федорову, доказывается делом. Мысль — от действия, и в действии лишь познается истина. «Только *делая, осуществляя* на деле, можно *понимать*» \*\*. Так, например, устанавливаются деловые условия понимания Троиединого Существа: «Мы поймем Его лишь тогда, когда сами сделаемся многоедиными, или, точнее сказать, *все-единым* существом, и когда единство не будет проявляться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимопонимание» \*\*\*. /Мышление Федорова существенно социально./ Федоров постоянно подчеркивает, что догмат проективен. Задача — не в доказательстве бытия Божьего, а в достижении достойного состояния. «Созерцание, видение, мысли должны замениться проектами, или, точнее сказать, участием во *Всеобщем проекте*» \*\*\*\*. Вопрос о тождестве бытия и мышления Федоров решает совершенно прагматически: мышление и бытие будут тождественны, когда мысль будет осуществлена. «Философ — не идеал человека, а *односторонность, уродство*; философия — как мысль без дела — есть *абсурд, порок*» \*\*\*\*\*. «Общее свойство всех категорий действия — бессмертие. Вот почему разум получает значение не субъективное и не объективное, а проективное; и в этой-то проективной способности и объединяются теоретический разум и практический» 6\*. Философия есть сознание падения человека. «Исследование причин небратского состояния может быть только братским» 7\*, соборным, коллективным, а не индивидуалистическим. «Люди в отдельности не могут быть мудрецами» 8\*. «Знание делается священной, религиозной обязанностью всех; эта же обязанность требует знания от всех и знания всего, т. е. чтобы все стали познающими и все стало предметом знания и чтобы наука была выводом из наблюдений не кое-где, кое-кем и кое-когда производимых, а из наблюдений, производимых всеми, везде и всегда» 9\*. Для Федорова

---

\* Там же. Т. II. С. 88.

\*\* Там же. Т. I. С. 71.

\*\*\* Там же. С. 72.

\*\*\*\* Там же. С. 312.

\*\*\*\*\* Там же. С. 581.

6\* Там же. Т. II. С. 68–69.

7\* Там же. С. 422.

8\* Там же. Т. I. С. 138.

9\* Там же. С. 643.

не только метафизика, но и «позитивизм основан также на отделении теоретического разума от практического. Бессилие теоретического разума объясняется бездействием или отсутствием общего дела как доказательства. Позитивизм — только видоизменение метафизической схоластики, которая и сама путем такого же видоизменения произошла из схоластики теологической; поэтому позитивизм есть тоже схоластика, и позитивисты составляют школу, а не комиссию» \*. В своем учении о познании Федоров очень русский мыслитель: он принимает и продолжает традиции русской мысли, которая всегда стремилась к знанию того, что должно быть, всегда была существенно проективна и прагматична, всегда отвращалась от чистой, созерцательной метафизики {и гностики}. Федоров по-своему развивает учение славянофилов о познании целостным духом, а не отвлеченным рассудком, но он радикальнее славянофилов, и его философия более активная. В сущности, и русские западники-радикалы всегда стремились к соединению истины с правдой и видели цель знания в его служении преобразованию действительности. У русских в познании всегда преобладали мотивы моральные над мотивами метафизическими, и жажда религиозного преображения мира вытесняла мистическое созерцание. Но для русской души характерно не столько само действие, сколько мысль о действии. {Его философия общего дела — не соборная, не коллективная, не братская, а одинокая и практически бездейственная.}

Свою теорию познания Федоров решительно противопоставляет античному «познай самого себя». Тот, кто начинает с познания самого себя, тот уже отказывается от родства, от сыновства. «Познай самого себя — значит, не верь отцам (т. е. преданию), не доверяй и братьям (свидетельству других), а верь только себе, знай только себя («сознаю — значит существую»)» \*\*. Этой индивидуалистической, эгоистической теории познания Федоров противопоставляет принцип соборности, братства, сыновства в познании. *Познайте друг друга* — вот чего прежде всего требует Федоров. Будьте в деле познания, как и во всем, сынами своих отцов, помнящими родство. Познать истину может не человек, не автономная личность, начинающая путь от себя, а сын человеческий, принявший предание, заветы предков, познающий со всеми и для всех. Федоров видит дурной индивидуализм, отказ от родства в декартовском *cogito — ergo sum*. Декарт начинает с собственной автономной мысли, ни от чего не зависящей и ни с чем не связанной. Федорову вдвойне противна декартовская исходная точка зрения: ему противно то, что Декарт убеждался в своем бытии че-

---

\* Там же. С. 14.

\*\* Там же. Т. I. С. 46.

рез мысль, а не через действие, и противно, что делал он это в индивидуальном отрыве, в самоутверждении, а не в родственном братском единении. Так принужден Федоров видеть грехопадение в самой основе европейской философии. Всю новую философию создали сыны блудные, изменившие отцам, забывшие родство. «Из эгоистического *cogito — ergo sum* рождается бездушное знание, тогда как из “чувствую утраты”, из чувства сиротства, рождается стремление к единению, к оживлению и знание причин неродственности и смерти... При теснейшем соединении людей, при единстве не только чувства, но и действия, “сознаю” будет значить “воскрешаю”, участвую в общем деле воскрешения» \*. Для Федорова познание рождается из чувства утраты предков, из потребности воскресить, познание — от печалования, от необходимости вернуть жизнь, а не от свободы духа, не от самоценного стремления к раскрытию тайны бытия. В основе гносеологии Федорова лежит русская печаль, сознание людского горя, бремя ответственности за всех, потребность помощи. Познание есть борьба со смертью. Не радостная избыточная творческая энергия привела Федорова к познанию, а черный хлеб крестьян, неродственность, отчужденность, вражда людей. Федоров — противник всякого погружения внутрь себя, в глубину духа для познания мира; он не верит в этот путь. «Чтобы погрузиться внутрь себя, нужно отдаление и отделение, отчуждение друг от друга, и нет ни малейшей нужды в соединении для возвращения к себе самому. Иначе сказать, нужно то самое, что требовалось заповедью “познай самого себя!”, т. е. “знай только себя!” — откуда вышла философия Сократа и Платона. Другая же подобная (первой) заповедь: “Не блуждай вне себя, возвратись к себе, ибо во внутреннем человеке истина!” — откуда вышли Августин и вся средневековая философия; отсюда же — и Декарт с его “сознаю — следовательно существую!”» \*\*. Не менее позитивистов враждует Федоров против «внутреннего человека», видит в этом внутреннем пути лишь эгоистическое самопогружение, сложение с себя бремени ответственности за всех, освобождение от родства. Материализм он всегда предпочитает идеализму. Для Федорова был закрыт путь внутреннего раскрытия космоса, познание духовной действительности внутри человека. {Ему совершенно чуждо сознание, что человек микрокосм, что внутри его раскрывается вся полнота бытия. Он совсем был отвращен от той великой истины, которая раскрывалась Парацельсу, Я. Бёме, которую знал Лейбниц, которая вновь была оживлена Баадером и Шеллингом.} Он обращен к внешнему миру,

---

\* Там же. С. 137.

\*\* Там же. Т. II. С. 90.

как позитивист, наивный реалист и натуралист. Он резко нападает на Вл. Соловьева за то, что тот предпочел мистическое реальному. «Высшее благо Соловьев видел не в восстановлении реального, а в установлении мистического; он не случайно покинул физико-математический факультет ради “словесного” и философского, ибо действительная сила, сообщаемая человечеству физикой, казалась ему совершенно ничтожной сравнительно с мнимой силой, даруемой мистицизмом, магией, каббалистикой... *Мистические средства могут быть признаваемыми, лишь пока не явились средства действительные*, а таковых в настоящее время уже немало, хотя их должно бы быть несравненно больше: попытки регуляции метеорического процесса, дождя, града, гроз, полярного сияния; попытки отвода подземных гроз, землетрясений; попытки искоренения заразных болезней, противодействие одряхлению организма, наконец, попытки оживления последнего... *Вот реальный путь не к упразднению, а к усовершенствованию вещественного мира и к его реальному, не мистическому, одухотворению и оживлению*. Если Соловьев предпочел реальным средствам мироулучшения средства каббалистические и тому подобные, то, быть может, потому, что они дают большую силу (хотя только мнимую) не всем, а лишь избранным?» \* {«Соловьев во всю жизнь хотел быть сверхчеловеком: то медиумом, то каббалистом, то, наконец, пророком».} Тут Федоров противопоставляет «мистическое» «реальное», как самый заправский позитивист, как человек рационалистического сознания, не верящий в духовный опыт, раскрывающий иную действительность, гораздо более подлинную, чем та, что открывается в опыте внешнем. Знание для него — всегда позитивное научное. {Он всегда за позитивную науку против науки оккультной.} Против Вл. Соловьева он отстаивает не только позитивизм знания, но и демократизм знания. Все, что доступно немногим, открывается избранным, вызывает в нем отвращение и недоверие. Чудесное, мифическое считает он мнимым. В своем учении о знании Федоров остается типическим человеком научно-позитивного и технического XIX века, сформировавшим свое сознание до того духовного кризиса, который раскрыл людям XX века, хотя и немногим еще, иные миры и иные способы познания, возродил мистику, обратил к тому, что Федоров с таким презрением называет «каббалистикой и магией». Федоров исповедует расширенный, безграничный, дерзновенный позитивизм. «Учение о воскрешении можно назвать позитивизмом, но позитивизмом, относящимся к действию, ибо, по учению о воскрешении, не знание мифическое заменяется позитивным, а мифическое фиктивное действие заменяется действием положительным, т. е. действительным; вместе с

---

\* Там же. С. 180–181.

тем, учение о воскрешении не полагает произвольных границ действию и имеет в виду действие общее, а не каждого в отдельности. Воскрешение как действие есть позитивизм в области конечных причин... Позитивизм действия предшественником своим имеет не мифологию, не мифическое искусство, ибо мифология есть произведение особого класса жрецов — народ же имеет культ, жертвоприношение, что и есть мифическое искусство, и воскрешение есть превращение его в действительное. Позитивизм действия есть не сословный, а народный» \*. Федоров верит в безграничную силу позитивного знания, верит, как не верил ни один позитивист. Для него знание более основное, чем воля. Сама смерть для Федорова зависит от невежества, победа над смертью — от знания и просвещения. Он ставит дилемму: «*Просвещение или смерть, знание или вечная гибель*, — другого выхода нет» \*\*. Братство людей зависит от знания, от его глубины и широты \*\*\*. И знание это — не мистическое, не гностическое, а позитивное, научное знание, демократическое, всенародное естествознание. Федоров принимает предметно-материалистический реализм и все время на нем основывает свои проекты регуляции природы через знание. Проблема материи и материального мира у него не ставится и не решается; он все время исходит из объективной реальности материального в смысле наивного реализма. С этим, как будет видно, у него связана неясность того, что такое материальное воскресение. Федоров приписывает колоссальное значение коперниканской астрономии. «Спиритуалистическая, дуалистическая философия есть порождение птоломеевского, или кажущегося мироздания, в коем небо отведено духовным существам, а земля — телесным» \*\*\*\*. «Коперниканская система обращает человека из *созерцателя в деятеля*, а в мире видит слепую силу, признает мир силою слепую... Бог, по коперниканской системе, есть Отец, не только делающий все *для* людей, но и *через* людей, требующий, как Бог отцов, от всех живущих объединения для воскрешения умерших и для населения воскрешенными поколениями миров для управления сими последними» \*\*\*\*\*. Ясно, что Федоров придает огромное значение внешне-эмпирическому положению человека в мироздании, принимает наивный реализм и наивный материализм астрономического мировоззрения, строит человеческую жизнь в перспективе опыта внешнего, а не внутреннего, раскрывающего духовную центральность человека в бытии. Идею регуляции природы человеком дол-

---

\* Там же. Т. I. С. 26.

\*\* Там же. С. 631.

\*\*\* Там же. С. 418.

\*\*\*\* Там же. Т. II. С. 349.

\*\*\*\*\* Там же. С. 348.

жно оценить очень высоко, но она имеет глубокий смысл лишь в соподчинении самосознанию человека как микрокосма истине, открывающейся в духовном опыте. Федоров же механически сочетает натурализм с христианством.

Федоров очень не любит Канта за разделение двух разумов. Кант для него идеолог ученого сословия, проповедник пассивной философии. Отделение теоретического разума от практического — коренной грех западной философии. Кант — тюремщик, ставивший препоны человеческой активности, действительному познанию. Философия Канта — страшный суд философии, конец философии, после которого должно начаться действие. В русской философской мысли всегда было противление Канту. Но у Федорова критика Канта принимает очень своеобразную форму. Критика его совершенно прагматическая, действенная. По самому существу мирозерцания Федорова, у него не может быть критики теоретически-философской, он отрицает такой подход. Очень характерны для Федорова такие слова: «Если бы *весь* мир стал предметом управления *всех* разумных существ, то и суждения о *целом* мире были бы уже синтетическими суждениями *a priori*» \*. В словах этих, которые останутся непонятными для человека западной мысли {для немца}, сказался существенно моральный и практический характер русской философской мысли. Русский ум не исходит из мысли, как ум германский, а из самой жизни приходит к мысли как к орудию жизни. Федоров, как ум чисто русский, не хочет знать самооценности мысли, не стремится к чистому познанию, свободному от целей практических. Знание всегда есть лишь средство для целей жизненно-практических. Федоров не хочет признать даже отрицательной миссии Канта и критической философии, через которую должно пройти европейское сознание. Федоров твердо стоит на первоначальной цельности, жизненной органичности и не допускает никакого расщепления и раздвоения, никакого критицизма, никакого освобождения духа от родовой преемственности, никакой автономии личности. Кару всей западной философии видит в Ницше. Ницше — результат всей западной философии. В нем разложилась западная мысль, перешла отвлеченная мысль в волю к окончательному истреблению отцов, прошлого, предания. Научному позитивизму Федоров сочувствовал более, чем философии.

Учение Федорова о познании раздрается одним противоречием и уж, во всяком случае, страдает роковой неясностью. Федоров верит в безграничную силу знания и ставит перед знанием активную задачу регуляции всей природы, преобразования мира. Но обладает ли познание, по Федорову, активной, творческой природой? Что такое познание? Федоров склоняется к пониманию познания

---

\* Там же. С. 53.

как средства для практических целей, как прагматического орудия. Познание — инструментально. Но природы самого познания Федоров совсем не раскрывает. Он даже отрицает, что само познание что-то изменяет в миропорядке. Воспитанный на чисто позитивистическом понимании знания, он не ставит вопроса о том, есть ли само знание творческий акт в мире. Знание есть орудие для активных целей человека, но само оно не активно. Но ведь возможно творческое понимание самого акта познания. Сам акт познания есть уже творческий акт, сам он непосредственно изменяет мир, вносит свет в бытие. Для такого сознания необходимо само знание понимать как бытие, как в недрах бытия совершающееся. Знание в том лишь случае активно в бытии, творчески преобразует бытие, если оно не противостоит бытию как внеположное, а имманентно бытию. Федоров же считает активным не само знание, а технику на знании основанную. Знание не активно, не просветляет мира; оно лишь подготавливает возможность техники, которая регулирует природу. При этом знание можно понимать пассивно. {Само знание активно, светоносно не для федоровского прагматизма, а для гностицизма.} У Федорова также не выяснено, что такое действие. Действие он понимает в очень суженном смысле, в практически-реалистическом смысле. Поэтому само познание он принужден не считать действием. Он стоит за условное и относительное противопоставление действия и созерцания. Но и само созерцание может быть действенным, светоносным, преобразующим. У Федорова, в сущности, нет философии познания. Но в его требовании перехода от философии пассивной к философии активной есть правда. Что же такое сама философия общего дела, которую он противопоставляет всей европейской философии, всей человеческой мысли до него?

### III

В основании «Философии общего дела» лежит своеобразное учение о родстве. Учение Федорова о родстве, без которого у него невозможно общее дело, есть самая последовательная и радикальная патриархальная теория жизни общественной, мировой и божественной. Не только в основе жизни человеческой и жизни мировой, но и в основе жизни самого Бога лежит родство — отечество, сыновство, братство. Троиединый Бог христианства — совершенный образец родства. Отношения Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого — родственные отношения; это — семья, объединенная родственной любовью. По образцу этих божественных отношений должны быть организованы и отношения человеческие. Для Федорова догмат есть заповедь. Догмат Св. Троицы есть заповедь родства, родственного единения. «Когда заповедь обратилась



в догмат, исполнение заповеди стало мертвым, а не живым обрядом; обряд же, сделавшись только сакраментальным, перестал быть образовательным; и в этом отношении, по форме, христианство стало иудейством, хотя содержание, забытый смысл обряда был христианским; и тогда самая жизнь, деятельность, отрешившаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством» \*. У Федорова не моральное истолкование догмата Троичности, а проективное. Родственность Божественной Троицы для человечества есть проект, заповедь, задача, и не моральная задача отдельного лица, а вселенская задача организации жизни. Спасаться нужно не в одиночку, а всем вместе, в родстве. Арианство, как и всякая ересь, было выражением интеллигентского духа, утеравшего родство. Родственное воссоединение человечества будет прекращением всех ересей. Догмат Троичности Бога тогда только и будет постигнут, когда человечество соединится в родственную общественность. Родство есть естественная и божественная основа жизни. Только родство делает жизнь органической. Родство есть общество сынов человеческих, помнящих отцов, и оно противоположно гражданству, как обществу сынов блудных, забывших отцов. Братство невозможно без сыновства. Только по отцу люди братья. Категория сыновства более коренная, чем категория братства. Федоров враждебно относится к гуманизму именно потому, что гуманизм проповедует братство без сыновства, братство сынов блудных, а не сынов человеческих. {Федоров отрицает человека и признает лишь сына человеческого.} Он взял у славянофилов идею родственной семейственности как основы общественности, но очень углубил ее, раскрыл целую метафизику патриархальности. Нравственное для Федорова и есть органически-родовое, родственное. «Только любовь сына и дочери к их родителям, не имеющая себе подобия в животном царстве, может служить некоторым подобием любви Сына и Духа к Отцу» \*\*. Любовь к отцам, к предкам есть высшее в человеке, уподобление его Св. Троице. Культ предков — единственная истинная религия. *«Истинная религия — одна, это — культ предков, и притом всемирный культ всех отцов, как одного отца, не отделимых от Бога Триединого и не сливаемых с Ним, в Коем обожествлена неотделимость сынов и дочерей от отцов и неслиянность их с ними» \*\*\*.* Любовь детей к отцам выше любви отцов к детям, которая часто бывает эгоистической. Федоров отрицает человека как самоцель и самооценность, как личность и признает лишь сына, т. е. члена

---

\* Там же. Т. I. С. 160.

\*\* Там же. С. 36.

\*\*\* Там же. С. 116.

рода. Братство по отчеству он ставит выше равенства и свободы. Совершеннолетие сынов человеческих тогда только начнется, когда человечество перейдет от воспитания детей отцами к воскрешению отцов детьми. В противовес культу вечной женственности, Федоров хочет утвердить культ *вечной детскости*. Федоров — суровый и непримиримый враг женолюбия. Сыны блудные покинули отцов и прилепились к женам, для жен творят культуру. Вся культура капиталистического общества основана на женолюбии и отрицает отцелюбие. Вся современная культура создана в угоду женщине; она имеет половой источник. Культ женщины вызвал развитие промышленности. Есть глубина в этой идее Федорова о связи промышленности с женолюбием и женопоклонством. {Буржуазная культура Франции подтверждает истинность этой идеи.} Роскошь буржуазно-промышленного общества создается во имя женщины, и в ней погибает мужественность духа. Не культ женственности, а культ детскости кует мужественный дух. Федоров презирает современное женопоклонное и женоподобное общество, потерявшее мужество. Федоров хочет верить в детскость славян и на этом основывает их высокое призвание.

«Учением о Св. Духе выясняется план общего действия, в котором долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отечеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора» \*. Долгом воскрешения отцов хочет Федоров угасить половую страсть: сила, которая идет на рождение детей, должна быть направлена на воскрешение отцов. Он хочет обратного движения в родовой жизни. Вся родовая энергия должна быть обращена от детей к отцам. С этим связано у Федорова замечательное учение о дочери человеческой. Женщина должна быть прежде всего дочерью. Сначала дочь, а потом уже мать. Дочь — воскресительница, жена — мирносица. В учение о Св. Троице дан образец-пример для жизни человеческой, в Ней должны быть и сын, и дочь. «Если в учении о Троице Дух не будет представлен образцом для дочери, то сама Троица обратится в безжизненную, монашескую, платоновскую или платоническую; если же дочь не будет подобием Св. Духа, не будет духом любви, то проникнется духом разрушения, нигилизма» \*\*. Св. Дух — дочь. Дочь человеческая имеет образ Св. Духа, подобно тому, как сын человеческий имеет образ Бога-Сына. В откровении о Св. Духе заключается открытие, что «женщина, делаясь матерью, не перестает быть дочерью; она есть *приснодщерь*. И это согласно с другой заповедью, но гораздо определеннее выраженной, если Богоматерь принять за образец для нас. По этой заповеди женщина, делаясь матерью, должна оставаться девою,

---

\* Там же. С. 116.

\*\* Там же. С. 77.

приснодевою» \*. Федоров предвидит, что его учение о Дочери-Духе очень многих смутит, покажется еретическим. «Очень многие, вероятно, смутятся учением о Дочери-Духе, хотя и не смущаются учением о Сыне-Слове; но последнее относится к Троице миссионерской; дело же миссионеров-апостолов приходит к концу. Учение о Дочери-Духе относится к Троице общего дела, которое есть воскрешение и для которого теперь только наступает время; учение о Сыне-Слове относится к объединению живущих, учение о Дочери-Духе — к оживлению умерших... В Троице общего дела Св. Дух является... в виде “Дочери человеческой”, означающей не одну девственность, беспорочность, т. е. личную отрицательную добродетель, не отсутствие лишь порока, а положительное целомудрие, замену рождения воскрешением... По отношению к родителям умершим дочь есть мироносица» \*\*. Своим учением о сыне и дочери хотел победить Федоров не только сластолюбие, женолюбие, половую страсть, но и властолюбие, стремление к мощи. «Прежде нежели к чему-либо *стремиться*, нужно *родиться*; а родиться — значит стать *сыном*, явиться прежде всего как *дитя*, которое уже есть тогда, когда еще не раскрывались половые различия, когда еще не зарождался порок властолюбия. Ренегат сыновнего долга забыл, что сын-отцелюбец предшествует властолюбцу» \*\*\*.

Учение Федорова о родстве, о сыне и дочери как началах, имеющих свой прообраз в недрах самой Божественной Троицы, очень оригинально, смело, значительно. Но в самих первоосновах этого учения лежит смешение разных планов — нового, пророческого, обращенного вперед, с непреодоленным старым натурализмом, с наивным реализмом и материализмом. Родство и сыновство связаны с рождением, в нем лишь они являются. Что такое рождение с христианской, религиозной точки зрения? Христианские мистики всегда отличали второе рождение от рождения первого. Первое рождение есть рождение в роде, в природном порядке, рождение по плоти и крови. Он хочет распространить родовой натурализм даже на природу Св. Троицы, хочет отождествить духовное рождение с рождением натуральным. Федоров обожествляет натуральный род, не хочет знать второго рождения человека в духе: родственность и детскость у него неотрывно связаны с половым актом, с натуральным родом. Но сам же он признает рождение грехом и сам жаждет претворить половую страсть, влекущую к натуральному рождению, в силу, воскрешающую мертвых. Федоров видит зло рождения и его роковую связь со смертью. Но религиозный нату-

---

\* Там же. С. 120.

\*\* Там же. С. 122.

\*\*\* Там же. Т. II. С. 137.

рализм повергает его в порочный круг. В натуральном роде неотвратим вечный круговорот рождения и смерти, предопределена дурная бесконечность и дурная множественность. В натуральном роде нет еще лица, личности, человека, нет свободы. Все учение Федорова о родстве оказывается смесью христианства с язычеством. Культ предков — языческая религия. В этой родовой религии предков нет места для слов Христа о том, что нужно возненавидеть отца и мать и что враги человеку домашние его, нет Христовой тайны рождения человеческого лика в духе, нет свободы. Для христианского сознания, очищенного и освобожденного от всякого язычества, невозможен возврат к первоначальной естественной родственности, к религии рода и предков, — необходимо прохождение через новое, второе рождение лица человеческого в Боге, а не в мире, и различение духовного родства от рода. Христианство есть откровение о *человеке* как лице, а не человеке как сыне своего рода от плоти и крови. Но Федоров не принимает свободы лица {автономии человека} как самостоятельного религиозного и нравственного начала, связанного с христианством. Он отклоняет «гордое» наименование «человека». Только сына человеческого он принимает, сына, рожденного в роде и связанного с отцами по плоти и крови. Федоров принужден разом и отрицать, и обоготворять рождающий пол, силу воскрешающую приковывать к силе смертоносной. Он натурализует и материализует христианство так радикально, как никто этого еще не делал. Поэтому подлинно новое и возрождающее в его учении поработлено ветхим, задерживающим всякое свободное движение. Очень характерно для его натуралистической религии рода полное непонимание любви эротической. {В этом есть не только его индивидуальное, но и что-то характерно русское.} Он не принимает роскоши, избыточности, свободы от мира, интимной индивидуальности всякой любви, ее противление роду и всему родовому.

Патриархально-родственная теология и метафизика Федорова обосновывают патриархально-родственную социологию. Патриархальная теория общественности характерна для русской мысли. Семейственно-родственная концепция общественных отношений вдохновляет общественную философию славянофилов, и в русском народничестве всегда можно обнаружить этот патриархальный источник. Много раз пытались обосновать великие преимущества России перед Европой на том позитивно-материальном основании, что у нас сохранились еще родственные общественные отношения, патриархальность земельного быта, т. е. на нашей социальной отсталости. И народники-славянофилы, и народники-позитивисты одинаково держались за этот материализм. Задачей русского марксизма было откровенное изобличение материалистической природы народнических иллюзий и материального сходства в социаль-

ной эволюции всех народов. Как это ни странно, но вызывающий материализм в конце концов способствовал освобождению от духовного материализма, от прикованности духовной жизни, религиозных и моральных идеалов к социальной материи. Марксизм реалистически изобличал историко-традиционное, и была отрицательная освобождающая правда в этом изобличении идеологий, в которых дух был прикован к материи. После отрицательной критики марксизма невозможно уже народничество материалистическое, невозможны иллюзии, скрепляющие духовную жизнь с социальной материей. Этому освобождению человеческого духа лишь косвенно служил марксизм, сам отрицавший всякий дух; положительно же и непосредственно свобода духовной жизни завоевывается религиозно-философской работой последнего десятилетия, возрождением мистики.

Учение Федорова, вероятно, последняя попытка построения патриархально-родственной общественности — попытка, близкая к славянофильству, но более радикальная и последовательная. Славянофилы не доходили до такой идеализации самодержавия, ибо Федоров обосновывает русское самодержавие не национально-исторически — он выводит его из родственной природы Божественной Троицы, из своей религии рода и культа предков. Фантастика самодержавия достигает у него колоссальных размеров. Русский самодержец представляется ему управителем и регулятором всей природы<sup>5</sup>, душеприказчиком всех умерших предков, стоящим в «отцов место»<sup>6</sup>, воспитывающим человечество для совершеннолетия. Он распространяет самодержавие на явления метеорологические и на небесные пространства. Самодержец — заместитель всех отцов, представитель всего рода, душеприказчик всех умерших поколений. Он поставлен отцами, которых должно воскресить, и потому не может быть устранен сынами. Не может от воли сынов зависеть власть того, кто стоит на месте отцов. Теория самодержавия у Федорова — натуралистически-родовая. В основе ее лежит все тот же религиозный материализм, материализация и натурализация Св. Троицы, материализация и натурализация человеческого духа. Фантастика самодержавия, распространенная на небесные пространства и на воскрешение мертвых, не заключает в себе ничего реального, не имеет никакой связи с историей и с конкретной жизнью. У славянофилов был, по крайней мере, бытовой реализм, чувствовались национально-исторические традиции. У Федорова самодержавие есть просто грандиозная утопия, {совершенно иллюзионистическая}. «Для восстановления братского единения, для постепенного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов *умерших* отцов в общем деле отеческом — в деле, вызываемом утра-

тами, требуется наместник, душеприказчик, *стоящий в отцов мести*; это и есть *самодержец*»\*. Эта философия самодержавия — чисто проективная. И этот проект самодержавия не имеет ничего общего с тем, чем самодержавие было {и есть}. Воскрешающей силы {доныне} самодержавие никогда не обнаруживало; оно жило и действовало по закону мира сего, а не по духу Христову, вызывалось потребностями этого мира, нуждами языческими и к жизни духа не имело отношения. По Федорову, самодержавие есть диктатура, вызванная необходимостью бороться со слепыми силами природы и смертью. Самодержавие есть «сила воспитывающая, т. е. ведущая к совершеннолетию»\*\*. «Всеобщее обязательное образование есть христианская обязанность царя-восприемника, заключающаяся в том, чтобы всех сделать достойными аттестата зрелости, свидетельствующего, что получившие его вышли из возраста шалостей и баловства, вышли из возраста увлечения игрушками и, как участники *общего великого дела*, не нуждаются ни в надзирателях, ни в гувернерах, ни в карцерах»\*\*\*. Что самодержавие фактически соответствует именно несовершеннолетию людей, это нимало не смущает Федорова. «Обязанность самодержца состоит в том, чтобы всех, наконец, сделать подобными себе, т. е. ответственными лишь перед Богом и своей совестью, способными жить без надзора и неспособными к нарушению долга, неспособными и оставить долг без исполнения; следовательно, образцом для государства монархического может быть лишь полное совершеннолетие»\*\*\*\*. Совершеннолетие Федоров решительно противопоставляет всякому требованию прав, свободе личности. Правосознание он считает признаком несовершеннолетия. Русский народ, призванный к общему делу, требует не освобождения, а службы, и потому он за самодержавие. Службу царскую, как положительное дело, он противопоставляет льготам и правам. Особенно враждебно он относится к льготам дворянским, как демократ и народник. Федоров — решительный и крайний антигосударственник. Он враг всего государственного, юридического и экономического. Все юридическое и экономическое есть признак несовершеннолетия. Он отрицает государство, право и хозяйство во имя патриархальной родственности. Истинное христианство есть не рабство и не барство, а родство. Общественность должна быть семьей, общественные отношения — семейными отношениями. Это чисто славянофильская идея. Но Федоров даже славянофилов обвиняет в западном взгляде на /монархию/, не прощает им того, что они учили о про-

---

\* Там же. Т. I. С. 367.

\*\* Там же. С. 370.

\*\*\* Там же. С. 370—371.

\*\*\*\* Там же. С. 376.

исхождении русского самодержавия из народной воли. Он резко критикует конституционализм. «Конституция — это обращение сынов человеческих в блудных сынов, замена жизни для прошедшего, имеющего и долженствующего иметь будущность, жизнью для настоящего, превозношение сынов перед отцами, а вместе с тем и бесцельность существования» \*. Конституция — право живущих. Самодержавие — долг к умершим: «Православие требует такого общества, которое не нуждалось бы ни в наказаниях, ни в надзоре, и по справедливости считает несовершеннолетними общества, которые нуждаются в дядьках, т. е. общества, в основе которых лежат начала юридические и экономические, ибо все юридическое и экономическое есть мерзость пред Триединым Богом и многоединым человеческим родом. К многоединству по образу Божественного Триединства самодержавие и ведет род человеческий. Сан самодержца — свойства религиозного и нравственного и предназначен для постепенного устранения всего юридического как безнравственного и антирелигиозного \*\*. Для общественной философии Федорова основным является противоположение между родством и гражданством. Гражданство есть небратское, неродственное состояние блудных сынов. Только блудные сыны-граждане способны требовать прав и свобод. «Запустение кладбищ есть естественное следствие упадка родства и превращение его в гражданство» \*\*\*. Родственная общечеловечность сынов человеческих должна быть перенесена на кладбище, к могилам отцов. «Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив, глубоко сознающим внутреннее родство, желающим служить, а не господствовать... Дитя как критерий есть отрицание неродственности, рангов, чинов, всего юридического и экономического, и утверждение всеобщей родственности» <sup>7</sup>. Между христианством и гражданством существует глубочайшее противоречие и несовместимость. Тут Федоров чувствует несомненную истину, но прикрепляет ее к чему-то ложному. Он отрицает не только конституцию, гражданственность, свободу и право как несовершеннолетие, незрелость для «общего дела» — он также отрицает и социализм. Социализм хочет утвердить братство и отвергает отечество, он хочет братства сынов блудных, а не сынов человеческих, — братства гражданского, а не родственного, — механического, а не органического. Но Федоров признает силу и значение социализма, видит в нем напоминание христианскому миру о всеобщем деле. «Появление социализма можно счи-

---

\* Там же. С. 373.

\*\* Там же. С. 48–49.

\*\*\* Там же.



тать наказанием христианству за лицемерное поклонение Троице, признаваемой лишь догматом, а не заповедью» \*. «Социализм в настоящее время не имеет противника; религии с их трансцендентным содержанием, “не от мира сего”, с Царством Божиим внутри лишь нас, не могут противостать ему. Социализм может даже казаться осуществлением христианской нравственности. Нужен именно вопрос об объединении сынов во имя отцов, чтобы объединение во имя прогресса, во имя комфорта, вытесняющее отцов, выказало всю свою безнравственность» \*\*.

Большое преимущество России Федоров видит в ее социальной отсталости, в неразвитости личного начала. «Все наше преимущество заключается лишь в том, что мы сохранили самую первобытную форму жизни, с коей началось истинно человеческое существование, т. е. родовой быт. В основе его лежит пятая заповедь» \*\*\*. В вымирающих и разлагающихся остатках русского быта, связанных скорее с русским язычеством, чем с русским христианством, видел Федоров залог того, что «общее дело» начнется в России. Не раз уже мессианские упования связывались не с потенциями русского духа, жаждущего Града Божьего, а с особенностями русского быта, с земельной общиной, патриархальной властью и т. п. Так было у славянофилов, которые роковым образом смешивали христианскую религию личности, братства по духу и свободы в духе с языческой религией рода и натурального родового быта. Это смешение у Федорова достигло крайних размеров, последних пределов. Абсолютизация русского родового быта у Федорова и есть {чудовищный} религиозный материализм и натурализм, смешение христианства с язычеством, прикрепление духа к социальной и натуральной материи. Земельный быт, сельская община, патриархальная семья — все это преходящие явления этого мира, которые не имеют прямого отношения к христианству; все это — лишь моменты естественной социальной эволюции, совершающиеся в недрах «мира сего» и по законам его. Абсолютное не может быть прикреплено ни к чему относительному, дух не может быть поработен материей, божественная свобода неприспособима к мировой необходимости. По метафизической сущности своей род есть материальная отяжеленность, давящая необходимость. Мессианские упования, обращенные вперед, к новой жизни, к преобразению мира, должны быть совершенно очищены и освобождены от тяжести и необходимости натурального рода. В сущности, Федоров не свободен от смешения духовного с юридическим и экономическим, как бы он ни восставал против этого. Ибо должно

---

\* Там же. С. 69.

\*\* Там же. С. 30.

\*\*\* Там же. С. 274.

быть беспощадно и до конца изобличено, что и патриархальная семья, и родовое самодержавие, и сельская община, и весь земельный быт — все это «мирское», «юридическое» и «экономическое», но в неразвитой, элементарной форме; все это — лишь отсталая, вынужденная необходимостью «гражданственность», и все это не-соизмеримо с Триединым Богом, с Христом, с Духом, с духовным рождением, с духовной свободой и духовным братством. Семейная община находится в том же плане, что и капиталистическое хозяйство или социалистическое хозяйство, а самодержавие в том же плане, что и конституционное государство или социалистическая республика. Русскому фантазированию на тему о том, что какой-то русский органический уклад жизни, связанный со старинной, изъят из природной социальной необходимости, из общей для всего мира эволюции, должен быть положен научный, моральный, религиозный предел. И этот предел положен уже и работой сознания, и самой жизнью. {Концепция Федорова совершенно архаична.} В таком виде родовую теорию его никто не станет поддерживать. Старая славянофильская мысль о безгосударственности русского народа так не соответствует русской истории, фактам, что требует серьезного пересмотра. Русский народ создал огромное, небывало огромное государство и истратил на это дело так много сил, что изнемог. Русские обессилены огромностью своего государства, оборонительным своим положением в мире. Подавляющие размеры русской государственности, имевшей свою сторожевую миссию в истории, порождали своеобразный государственный паразитизм и вампиризм, диктовавший разные обманные идеологии. Славянофильская идеология, требовавшая безвластия народа и общества, была порождена этим своеобразным государственным вампиризмом. На горе русскому народу, столь несчастному по своему историческому положению, государственность превратилась из средства в цель и получила способность вести самодовлеющую, почти фиктивную жизнь. Отсюда небывалое развитие бюрократии и слабое развитие самодеятельности общества и личности и в прошлом, и в настоящем. Даже Церковь была превращена в орудие вампирического государственного бюрократизма. И безгосударственник Федоров, любивший лишь родство, находится во власти этого вампиризма, который принуждает русских людей отрицать самостоятельное значение свободы, усыпляет всякую спонтанность человеческой воли. Этот роковой характер русской государственности /переданной и советскому строю/ держит нас в состоянии вечного несовершеннотия. Русские люди так легко исповедовали безгосударственные идеалы именно потому, что русская государственность подавляла их своим самодовлеющим бытием. Подавлен был и Федоров, и его религия рода была своеобразным выражением этой подавленности.

## IV

Подлинного величия и подлинной оригинальности Федорова, затмевающих его реакционную и ветхую родовую идеологию, нужно искать в его исключительном, небывалом сознании активного призвания человека в мире, в его религиозном требовании, активного, регулирующего, преобразующего отношения к природе. Если учение Федорова о патриархально-родственной общности есть лишь перепев старых славянофильских мотивов {потерявших всякое жизненное значение}, то его учение об активности человека, о регуляции природы есть уже новое сознание, переступающее пределы и границы исторического православия, обращенное вперед, призывающее к преобразению мира \*. Федоров вносит в христианство *активный антропологизм*. Он радикально восстает против той пассивности человека, которая в православии была возведена почти в догмат. Огромное значение придает Федоров тому, что человек занял вертикальное положение. Это оборонительное положение есть знак того, что человек призван к активной борьбе с природой и к управлению ее стихийными силами. Человек не должен пассивно лежать на брюхе. Он — активный борец, повсюду трудом своим вносящий целесообразность. Пассивное отношение к природе Федоров считает язычеством. Лишь человек вносит в природу целесообразность. Сама природа бессознательна и нецелесообразна. В этой бессознательности, слепой стихийности природы — источник всего зла. «В регуляции, в управлении силами слепой природы и заключается то великое дело, которое может и должно стать общим». Это общее дело должно быть распространено не только на всю землю, на явления метеорологические, но и на небесные пространства. Человек призван целесообразно регулировать всю вселенную, внести сознание во всю совокупность бытия. Очень красиво говорит Федоров, что «наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига»<sup>9</sup>. Кто наш враг? — спрашивает Федоров. «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. Природа наш враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение

---

\* Интересно сопоставить взгляд Федорова со взглядами, высказанными В. Хлудовым в статье «Чему учил Иисус Христос» в сборнике «Вселенское дело»<sup>8</sup>. Хлудов понимает христианство как *приобретение силы*.

временной есть наша задача»<sup>10</sup>. Бог не сам создает целесообразность и сознательность в природе; он поручает это дело человеку, через человека заканчивает творение. «Бог — Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести *сам* человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец через нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее»<sup>11</sup>. В этой идее Федорова есть зачаток совершенно оригинальной космогонии, которая, к сожалению, не раскрыта и не развита им вследствие его отвращения к умозрению. Поистине творение мира не закончено Богом — оно продолжается человеком. Религиозное оправдание активности человека Федоров видит в основном христианском догмате о двух природах Христа, который должен быть понят практически, как заповедь. Только монофизитский уклон ведет к отрицанию человеческой активности, к поглощению человеческой природы природой божественной. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной. *Соединяя во Христе два естества*, две воли, двойное действие, тем самым признавали необходимость в деле искупления или воскрешения двух волей, действующих в полном согласии. Но учение о двух волях, действующих в согласии, оставалось только догматом, теорией, не имевшей выражения в самой жизни; и в таком отпадении теории от практики не видели отпадения от христианства, устранения от дела искупления и воскрешения, не видели отречения от Исккупителя и Воскресшего» \*. Остается только невыясненным, в чем, по Федорову, источник бессознательной, темной и смертоносной стихийности природы. У него нет сколько-нибудь развитой космогонии и антропогонии. Трудно было бы выискать у Федорова антропологию, учение о человеке, оправдание исключительной активности человека. Проективный характер его философии не допускает такой антропологии и космологии. Ему чуждо гностико-мистическое учение о человеке как микрокосме. Между тем проективная философия общего дела ставит перед человеком необычайно дерзновенную задачу, предполагающую исключительное самосознание человека, его микрокосмическую и божественную природу, превышающую всякий натуральный порядок. Натуралистическое учение о человеке совершенно непригодно для оправдания активности человека. Только освобождение человека, его божественного образа из натурального рода делает человека активным, творцом, преобразователем мира. Член рода целиком еще пребывает в природном круговороте.

---

\* Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. I. С. 162.

Федоров не хочет принять даровой благодати. Все *даровое* должно быть превращено в *трудовое*. Стихийная, бессознательная, смертоносная сила природы должна быть покорена человеческим трудом, а не чудом. Федоров не хочет, чтобы человеку что-либо досталось даром, без труда и усилий. «Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое» \*. И праздничный, воскресный день должен быть днем дела, днем трудовым. «Нирвана — это безусловная, абсолютная Суббота... Для христианства праздник должен быть *днем дела*» \*\*. Федоров прославляет «бездарных» как нищих духом, которые стоят выше самых «даровитых». Для него евангелисты — самые бесталанные и, вместе с тем, самые гениальные. Все даровитое — даровое, а не трудовое, и оно отталкивает Федорова. Ему совершенно чужд карлейлевский культ великих, призванных людей; он — духовный демократ, народник, не хочет знать возвышения личностей. Труд для него не квалифицированный, не индивидуальный, а коллективный, всенародный, служба царская. Предрекающие гибель апокалиптические пророчества даны лишь для увеличения энергии человека. В своем проекте общего дела Федоров очень мало придает значения богодействию, таинству и совсем никакого значения не придает мистическому созерцанию. Трудовая научная техника ему нужнее благодатной мистерии. Таинством и созерцанием слишком злоупотребляло даровое христианство, отрицавшее активность человека. Федоров хочет трудового христианства. Он не принимает дарового спасения. У него есть очень глубокие мысли о внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхе. «Пока не будет внехрамовой литургии, внехрамовой Пасхи, т. е. всесуточного и всегодового дела (метеорического, теллурического), до тех пор и воскрешение останется только обрядом, и не будет согласия между храмовым и внехрамовым делом» \*\*\*. Федоров хочет сделать литургию и Пасху имманентной человеку, внутренним делом человеческой активности. Исключительно трансцендентное принятие литургии и Пасхи превращает дело воскрешения в обряд. Научно-техническую активность человека в отношении к природе хочет претворить Федоров во внехрамовую литургию. «Литургия должна обнять всю жизнь, не духовную только и внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскрешения» \*\*\*\*. Федоров не хочет рая, созданного не самими людьми и потустороннего. Он «требует рая, Царства Божия, не потустороннего, а посюстороннего, требует преображения, распро-

---

\* Там же. С. 283.

\*\* Там же. Т. II. С. 7.

\*\*\* Там же. Т. I. С. 70.

\*\*\*\* Там же. С. 176.

страняющегося на все небесные миры... Рай и Царство Божие не внутри лишь нас, не мысленное только, не духовное лишь, но и видимое, осязаемое» \*. Внехрамовое дело — не чудесное, оно исходит от человека, а не от Бога. Федоров придает большое значение обряду, но в обрядовом христианстве он видит несовершенство. Обряд будет заменен делом, трансцендентное станет имманентным. Федоров призывает не к эксплуатации сил природы, не к корыстно-хищническому отношению к природе, всегда ее истощающему, а к регуляции, к управлению природой, к преобразованию бессознательного в сознательное, мертвого и смертного в живое и бессмертное. Ему враждебен дух техники XIX века, дух эксплуататорский и корыстный. Он совершенно отрицает капиталистическую промышленность. /Он гораздо более радикальный враг капитализма, чем коммунисты./ Но изменения человеческой жизни и человеческих отношений он ждет от изменения отношения к природе. Бедность и смерть — от бессознательности природы, от рабства человека у природы, от пассивного отношения. «Регуляция, в противоположность эксплуатации и утилизации, т. е. в противоположность расхищению ее блудными сынами ради жен, приводящему к истощению и смерти, — регуляция ведет к восстановлению жизни» \*\*. В пассивном следовании природе видит Федоров источник старости и смерти. «В правиле “следуй природе” — заключается требование подчинения разумного существа слепой силе. Следовать природе — значит участвовать в борьбе половой, естественной, т. е. бороться за самок и вести борьбу за существование, и признать все последствия такой борьбы, т. е. старость и смерть; это значит поклоняться и служить слепой силе. Старость же есть падение, и старость христианства наступит, если проповедь Евангелия не приведет человечество к объединению в общем деле» \*\*\*. Федоров радикально критикует все социальные учения, которые видят в бедности источник всех бедствий. Бедность — производное явление. Бедность — от смерти, смерть от пассивного подчинения бессознательной природе. «Пока была смерть, была и бедность; когда же наступит бессмертная жизнь, трудом приобретенная, тогда уже ни о какой бедности и речи быть не может» \*\*\*\*. Федоров предлагает *«заменить вопрос о богатстве и бедности вопросом о смерти и жизни, или о всеобщем возвращении жизни»* \*\*\*\*\*. Сила, идущая на взаимное истребление людей, должна быть направлена на завоевание природы, на овладение небесными

---

\* Там же. С. 420.

\*\* Там же. С. 48.

\*\*\* Там же. С. 61.

\*\*\*\* Там же. С. 424.

\*\*\*\*\* Там же. С. 424.

пространствами, уготовляющими жилище воскрешенным предкам. Вопрос о собственности решится лишь после овладения природой. Социальный вопрос может быть решен «не социализмом, а только естествознанием». «Только естествознание может вести к мирному решению вопроса. Дело воскрешения вытекает не из сочувствия к угнетаемым рабочим, не из ненависти к угнетающим капиталистам, а из естественной слабости, естественного несовершенства человеческой природы, общего тем и другим, т. е. из ее смертности» \*. Корень зла Федоров видит не в отношении человека к человеку, не в темной воле людей, а в отношении человека к природе. Тут Федоров странным образом соприкасается со своим антиподом — марксизмом, хотя само активное отношение к природе он понимает совсем иначе, чем марксизм. О фабричной промышленности марксизма он говорит: «Скажите, чтобы камни сии сделались хлебом, — говорит сатана: это и есть эксплуатация, утилизация, требуемая фабричным производством и ведущая к истощению. Регуляция же есть дело священное, человеческое и Божественное» \*\*. Регуляция связана с селом, а не с городом, с землей, а не [с] промышленностью.

Федоров — очень яркий и крайний выразитель русского религиозного народничества. Он прикрепляет христианство к земледелию и земледельческому быту. «Как кочевники по природе — магометане, так горожане по природе — язычники, и только земледельцы — природные христиане. Хотя на Западе крестьянин составляет синоним язычника, но это потому, что там христианство лишь внутреннее, личное дело каждого; у нас же крестьянин синоним христианина» \*\*\*. В земледельческих религиях «заключаются все задатки истинного христианства, т<ак> к<ак> для земледельцев, живущих в родовом, патриархальном быту, и в Боге будет понятна родственная любовь... Евхаристия и воскресение мертвых тоже имеют задатки в земледельческом быту» \*\*\*\*. Федоров исповедует сельскую, крестьянскую религию. Для него, как и для многих в России, христианство есть религия крестьянства. Россия христианская страна, потому что она крестьянская страна. /В действительности, исторически христианство было городской религией, крестьяне, земледельцы были язычниками./ Федоров натурализует и материализует христианство. В чисто природных условиях хочет он видеть основу подлинного христианства. Он не принимает и не понимает христианство как сверхприродный,

---

\* Там же. Т. II. С. 176.

\*\* Там же. С. 272.

\*\*\* Там же. Т. I. С. 182.

\*\*\*\* Там же. С. 568.



сверхмирный, духовный факт. Его религия слишком зависит от внешнего быта и подвергается опасности от изменения и разложения быта. Для него «город несовместим с христианством» \*. Развитие города, городской промышленности и культуры губительно для родовой, крестьянской — христианской религии. Город — измена отцам, прислужничество женам. Село — верность отцам. Общее дело сынов человеческих может начаться только в селе, у праха предков, близко к земле. Вся оригинальность Федорова в том, что от села и земледельцев требует он высочайшего знания, развития активной силы в отношении к природе и регуляции природы через знание. Земледелец должен управлять не только землей, но и явлениями метеорологическими и всей солнечной системой. Идея метеорологической регуляции, искусственного вызывания дождя была центральной, почти навязчивой идеей у Федорова. Метеорологическая регуляция и будет активным отношением к природе земледельца. Городская промышленность занята приготовлением ненужных вещей, игрушек, предметов роскоши. В ней нет исполнения молитвы «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», нет настоящего дела. Промышленность есть всегда эксплуатация, а не регуляция. Земледелие есть зачаток истинной регуляции, подлинного дела, осуществления молитвы о хлебе насущном. Необходимо переход от города к селу. Федоров не хотел считаться с неотвратимостью промышленного развития, с невозможностью задержать рост городской культуры, с разложением капитализмом сельского быта и натурального хозяйства. Он — народник-утопист. Он не хотел допустить, что в недрах самого города, среди промышленной оргии может развиваться и крепнуть иной, не буржуазно-капиталистический, не позитивно-утилитарный дух, что творчество жизни не так рабски зависит от материально-бытовых условий. Городская культура представлялась Федорову безнадежно неродственной, корыстно-эгоистической, способной лишь на хищническое отношение к природе. Только от села может идти та активная регуляция, которая превратит солнечную силу в хозяйственную силу. В своих проектах Федоров доходит до дерзновенных мечтаний, которые на иных могут произвести впечатление безумия. «Коперниканское зодчество имеет ближайшее сходство с первобытным сельским прототипом архитектуры — *хороводом*, как мнимым солнцеводом: оно будет целым рядом хороводов, хоров воскрешенных поколений, из коих первый был бы *действительный землевод*, а все другие суть *планетоводы*, также *действительные*. Все эти хороводы вместе составляют движущийся уже храм, части коего суть действительно корабли, *эфирозоты*, электроходы, пловцы эфирного пространства, свободно движущи-

---

\* Там же. С. 573.

еся в нем, но не прерывая общения с центром, с очагом, а все вместе, влияя на центральное тело, регулируют его ходом, а с ним и ходом всей системы солнечной, всего хора, всей эскадры вселенной, флота миров — звезд. Это те хоры, которые предполагал уже осуществленными Пифагор и его школа — предшественники Коперника в древнем мире. Только коперниканская архитектура, на небесной механике основанная, может достигнуть архитектурного совершенства. Бог-Творец создает человека по своему творческому образу, как воссоздателя. Следовательно, искусство начинается вместе с человеком на земле и совершается на небе» \*. /Тут есть родство с Фурье./ Есть красота и величие в этом мировом ритме, совпадающем с ритмом земледельческого быта. Федоров хочет воздвигнуть всемирный, космический храм, который населен будет не искусственными подобиями, не иконами и картинами, а живыми, воскрешенными предками. «Христианство не есть лишь жизнепонимание, а дело искупления, которое и состоит в расширении и распространении на весь мир... Если с началом мира начинается и кончина, падение его, то вместе с человеком начинается восстание. Само вертикальное положение человека есть уже противодействие падению» \*\*. Это вертикальное положение человека Федоров хочет довести до неба, до способности управлять всей мировой системой. Этой идее нельзя отказать в захватывающей дух высоте. На какие же силы рассчитывал Федоров в деле регуляции?

В деле регуляции природы Федоров более всего ждет от войска, которое ни в коем случае не должно быть упразднено, но должно быть преобразено из силы взаимного истребления людей в силу борьбы со стихиями природы и управления природой. Всеобщая воинская повинность должна превратиться в обязательный для всех долг участвовать в активной борьбе с бессознательными силами природы и в активной регуляции природы. Войска должны заняться исследованием природы. «Спасительная организация уже существует; организация эта — войско... Нужно лишь, чтобы на войска, кроме защиты от себе подобных, была бы теперь же возложена обязанность исследования и всего того, что может служить для защиты против слепых сил природы... Не уничтожение войска, этой великой силы, что и невозможно, а превращение его в естествоиспытательную силу сделает войну невозможной» \*\*\*. Армия и война не должны быть заменены промышленностью, как того хотел бы ненавистный Федорову буржуазный дух; они должны обратиться на единственного врага, источник смерти и всякого зла, на слепые, бессознательные силы природы, сохранив свой во-

---

\* Там же. Т. II. С. 251.

\*\* Там же. С. 254.

\*\*\* Там же. Т. I. С. 676.

инский дух. В этом проекте Федорова, как и во всем у него, поражает его рационалистический оптимизм, его нежелание считаться со злой волей людской, с темным и иррациональным в человеческой жизни. Природная злая стихия есть и в человеке. Война и войска зародились от злой вражды людей, от иррациональности жизни, несоизмеримой с человеческим разумом. Федоров хочет рационализировать войско и войну, превратить без остатка в чистейшее добро. Он верит, что люди потому лишь не направляют всех своих сил на общее дело, что они не знают, в чем общее дело, не имеют истинного сознания. Тут Федоров соприкасается с Л. Толстым, который тоже не хочет считаться с темной волей и верит, что достаточно людям осознать божественный закон жизни, чтобы наступило всеобщее спасение и благо. Но ведь в самом человеке хаос шевелится. Федоров не хочет также считаться с тем, что рост человеческой активности в отношении к природе совершается в направлении, прямо противоположном тому, которого он желал. Техническая власть над природой, которая делает с каждым днем все более необычайные завоевания, разрушает органическую родовую жизнь, ведет к торжеству механизма над организмом. В росте власти человека над природой побеждает «футуризм», который беспощадно враждебен всякому родству. Каждый день промышленности и техника наносят удары остаткам родственно-патриархальных устоев жизни, которые Федоров считал вечными, единственно праведными и источники которых видел в Божественной Троице. Остается или впасть в безнадежный пессимизм и признать дух человеческий обреченным на позорную гибель, или признать независимость духа человеческого и вечно-божественного от материальных условий жизни, материального быта и разлагающихся устоев этого мира. Нужно открыто, мужественно и бесстрашно признать, что старый органический синтез жизни, синтез материального мира, родовой телесности расчленяется и разлагается. Дух человека, лик человека должен не только уцелеть в этом мучительном процессе, но и укрепиться в высшей свободе.

Остается еще рассмотреть, что же такое сама природа для Федорова, имеет ли она свою внутреннюю жизнь? Федоров отвергается от созерцания природы и познания ее тайн, он не хочет вникновения в жизнь природы. Он исходит из того, что природа бессознательна, слепа, смертоносна, что она — враг человека и источник зла. И остается впечатление, что природа для него — не живая, не одухотворенная, а мертвая и механическая. С природой невозможно никакое родственное слияние и общение через созерцание ее внутренней таинственной жизни, ее духовной сущности. К природе возможно лишь практически-активное, хозяйственное отношение. Регуляция — единственный способ отношения к природе. На

природу Федоров смотрит глазами практика-хозяина, устроителя жизни. Для незаинтересованного созерцания, мистического и эстетического, не остается места. Федоров не видит в природе живого организма (иерархия духов). Ему неприятна всякая демонология как остаток язычества. Тут в нем чувствуется непреодоленный позитивизм XIX века, подавленность механическим естествознанием. У Федорова была чисто позитивистическая вражда ко всему магическому. «Признав в силах природы демонов и в этом оставаясь языческим, христианство считало нужным бороться с ними и в этом было истинным христианством; но боролось оно с ними лишь знаками, символами (как, например, крестное знамение), в которых признавало магическую силу. Нынешнее же христианство, отвергнув, по крайней мере в высших слоях, демонов, этим возвратилось к христианству, но в то же время оно признало господство над человеком естественных сил и этим опять стало языческим». У Федорова было истинное сознание того, что христианство должно освободить человека от власти демонов природы, которыми был подавлен мир языческий, должно поднять человека. Через этот процесс освобождения от языческого страха перед духами природы и от власти природных стихий христианство в конце концов механизировало природу, и вторичным результатом этого процесса явилось научное естествознание и научная техника. Научное сознание стоит на том, что человек может властвовать над природой как живой иерархией духов. По своему образованию Федоров остался позитивистом в своих взглядах на природу. Его, православного христианина, отталкивала даже вера во власть крестного знамения над силами природы. Он ни за что не хотел признать, что поставленная им задача активного отношения к природе не может быть исключительно научно-позитивной и неразрешима средствами естествознания и техники, что это задача духовная. Естественнаучная регуляция всей Солнечной системы, всех небесных пространств есть фантастическая утопия. Но магическое понимание регуляции всего космоса, основанной на самосознании человека как микрокосма, не есть фантастическая утопия и должно быть принято или отвергнуто по другим основаниям. Утопичны попытки достигнуть мистических целей позитивно-рациональными средствами, но уже не утопия — достижение этих целей мистическими средствами. Федоров не верил в возвращение великого Пана, не хотел, чтобы природа вновь ожила для нас и чтобы мы по-новому, уже в свободе получили возможность общаться с духами природы. Населенность природы духами была для него лишь языческим суеверием. Он не чувствовал еще, что в самой науке совершается глубокий кризис, который приведет к краху механического миропонимания. Он не сознавал, что сила, дающая человеку возможность регулировать природу, обоюдоостра и небезопас-

на. Сама техника незаметно перерождается в магию... Мы приближаемся к самой сердцевине федоровской философии общего дела, к его «проекту» воскрешения.

## V

Что же это за проект Федорова, который Вл. Соловьев считал «со времени появления христианства первым движением вперед человеческого духа по пути Христову»? У Федорова была своя единственная, центральная идея, которой он был целиком захвачен, для которой все было лишь средством, которую он всегда повторял. С его именем навсегда останется связанной дух захватывающая идея воскрешения мертвых. /Глубже всего у Федорова его отношение к смерти и его надежда победы над смертью./ Проблема Федорова не *воскресение* мертвых, в которое всегда верили христиане, а *воскрешение* мертвых. Все учение Федорова, как о родстве людей, так и об активном отношении людей к природе, нужно было для установления условий активного воскрешения мертвых самим человечеством. Для воскрешения мертвых необходимо прекращение розни, нравственное объединение людей в родстве и активная регуляция природы путем знания, науки, техники. Каждый человек, точнее — сын человеческий, живет на счет предков и должен уплатить свой долг. Рождение несет с собой смерть родителям. Каждое поколение виновно в смерти поколения предшествующего. «Мы живем не на чужой только счет, не на счет лишь слепой природы, а также и на счет себе подобных, даже самых близких, заменяя, вытесняя их; и такое существование делает нас не только недостойными, но и преступными... Сознание, что долг этот не оплачен, есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом, небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством, смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим родителям, т. е. долга своим кредиторам, и через то — свободы себе» \*. Люди смертны, потому что между ними нет любви. Скорбь сына над смертью отца есть жажда победы над мертвой природой. «В муках сознания смертности и родилась душа человека» \*\*. Федоров изобличает низость прогресса, в котором каждое поколение превращается в средство для последующего. «Биологически — прогресс состоит в поглощении младшим старшего, в вытеснении сынами отцов; психологически он — замена любви к отцам бездушным превозношением над ними, презрением к ним, это нравственное, или, вернее, самое безнравственное, вытеснение сынами отцов... Прогресс есть истинный ад, и истинно

\* Там же. С. 94.

\*\* Там же. Т. II. С. 270.

божественное, истинно человеческое дело заключается в спасении жертв прогресса, в выводе их из ада» \*. «Прогресс есть прямая противоположность воскрешению» \*\*. Воскрешение есть обратное движение совершеннолетних сынов. «Воскрешение есть полное выражение совершеннолетия, выход из школы; оно требует общества самостоятельных лиц, сынов, участвующих в общем деле воскрешения отцов. С воспитанием кончается дело родителей, и начинается дело сынов — воскресителей. В рождении и воспитании родители отдают свою жизнь детям, а в деле воскрешения начинается возвращение жизни родителям, в чем и выражается совершеннолетие» \*\*\*. Апокалиптические пророчества были условной угрозой для несовершеннолетних. «Страшный суд есть только угроза для младенчеству человечества» \*\*\*\*. Смерть и есть выражение несовершеннолетия, несамостоятельности, неспособности восстанавливать жизнь. «Люди еще недоросли, полусущества» \*\*\*\*\*. Трансцендентное понимание воскрешения и бессмертия есть несовершеннолетие. Для совершеннолетних воскресение должно быть имманентным, т. е. воскрешением. Человеческий род не должен ждать естественного конца мира и сверхъестественного воскресения. К пассивным апокалиптическим ожиданиям Федоров относился враждебно. Ему был чужд хилиазм, мистическая вера в откровение тысячелетнего царства Христова на земле. Божественное откровение закончено, и должно начаться человеческое дело. *Если человечество соединится для общего блага и приступит к активному воскрешению, то оно избежит конца мира и Страшного суда и непосредственно перейдет в вечную жизнь.* Тогда спасутся для вечной жизни не немногие, а все. Сотрется грань, отделяющая этот мир от мира иного. Завет христианства «заключается в соединении небесного с земным, божественного с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всю мыслью, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божия и вместе Сына Человеческого» \*. Трансцендентное воскресение будет судом над человечеством, не пожелавшим воскресения имманентного. Воскресение есть «акт еще неоконченный; как Божественное — оно уже решено, как человеческое — еще не произведено» \*. «Рели-

---

\* Там же. Т. I. С. 20.

\*\* Там же. С. 21.

\*\*\* Там же. С. 27.

\*\*\*\* Там же. С. 104.

\*\*\*\*\* Там же. С. 91.

<sup>6</sup>\* Там же. С. 32.

<sup>7</sup>\* Там же. С. 139.

гия есть дело воскрешения, только в виде неполном, в виде таинства» \*. Создатель мира не может быть погубителем его. Спасение всех, всего мира для Федорова есть не только оправдание человека, но оправдание Бога. «Если воскресение совершится не по нашей доброй воле, то оно совершится и помимо, вопреки, против нашей воли; и в этом случае не все в разум истины придут, всеобщего объединения, всеобщего раскаяния не будет, а будет неумолимый Страшный суд» \*\*. Проект Федорова и есть проект избежания Страшного суда. Понимание апокалипсиса как угрозы, предупреждения, как притчи, как условного, а не безусловного, т. е. зависящего не только от Бога, но и от человека, — самое глубокое у Федорова, поистине гениальное. Пассивное понимание апокалипсиса есть результат несовершеннолетия. Гражданство есть мнимое совершеннолетие. Истинное совершеннолетие есть объединение сынов человеческих для воскрешения, для победы над смертью. «Отказавшись от сыновнего дела, воскрешения, меняют только прямой путь на окольный, очень длинный, если только слепота человека будет не вечна; но если она будет вечной, то мир будет не вечен, т. е. наступит конец мира. Отказавшись от сыновнего дела, т. е. воскрешения, заменяют действительное воскрешение мнимым — *в знании*, недействительным, или только подобным — *в искусстве, идолопоклонством — в религии*, в смысле идеологии или идеологии, и только в последнем виде (в виде идолопоклонства) воскрешение и доступно пока всем, тогда как в первых двух лишь немногим» \*\*\*. «Если объединение живущих для всеобщего воскрешения не совершается сознательно, то объединение сынов превращается в цивилизацию, в чуждость, враждебность, в разрушение; а вместо воскрешения является культура, т. е. перерождение, вырождение и, наконец, вымирание» \*\*\*\*. Воскрешение противоположно не только прогрессу, но и культуре, цивилизации, которая есть мнимое воскрешение. «Похороненное в наше время учение о воскресении как действию трансцендентном воскресаеет как действие имманентное» \*\*\*\*\*. «Не удалять следует Бессмертное Существо из мира, оставляя мир смертным... Задача заключается в том, чтобы и самую природу, силы природы обратить в орудие всеобщего воскрешения и через всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» <sup>6\*</sup>. Подобием Троицы в человеческой жизни может быть только «Церковь воскре-

---

\* Там же. С. 471.

\*\* Там же. С. 471.

\*\*\* Там же. С. 132.

\*\*\*\* Там же. С. 132–133.

\*\*\*\*\* Там же. Т. II. С. 268.

<sup>6\*</sup> Там же. Т. I. С. 67.



шенных». Церковь воскрешенных создается не только Богом, но и человеком. Откровение *Сына* — «это величайшее откровение со стороны Бога и величайшее откровение со стороны человека» \*. Евангелие — незаконченная книга; ее заканчивает сам человек.

Какие же пути указывает Федоров к осуществлению своего головокружительно-дерзкого проекта воскрешения мертвых? У народа воскрешение находится в мифической стадии, так как у народа еще нет знания. Реальное воскрешение будет основано на знании. Все сделаются учеными. Наука будет практически действенной. Активность человечества во всеобщем деле воскрешения мертвых сознается Федоровым религиозно и обосновывается в его учении о Троице-Бог, но пути и способы этой активности у него прежде всего естественнонаучные, позитивно-технические. «Славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении» \*\*. В России видит Федоров задатки плана воскрешения — в ее родовом быте, в общине, в бессословности, в служилом государстве, в сознании русскими не прав, а вины и повинности и т. п. Это патриархально-родовые, родственные, моральные предпосылки плана воскрешения. Но когда Федоров говорит о самом воскрешении, то он почти исключительно останавливается на научно-позитивных методах. У него совершенно не выяснен вопрос о границах действия позитивно-реалистического, технического и мистико-теургического, магического. В его понимании воскрешения чувствуется влияние позитивизма, научного образования XIX века, необычайная переоценка научного знания.

«Возвращение праху жизни, сознания, души есть высшая ступень, или ступень способности, знания и воли, управления и самоуправления. Возвращение жизни умершим и создаст существа бессмертные, неразрушимые; ибо только тогда, когда станет не возможным только, но доказанным, т. е. действительным, воспроизведение из безжизненного вещества жизни, только тогда жизнь и получит высшую гарантию... и антагонизм между человеческим и Божественным окончится» \*\*\*. И Федоров предлагает проекты и опыты «воскрешения из безжизненного вещества жизни». Для Федорова «бессмертие не может быть признано ни субъективным только, ни объективным: оно проективно» \*\*\*\*. Почти жуткое впечатление остается, когда Федоров говорит, что «как естественная наука, так и приложение ее, медицина, должна от кабинетных, аптечно-терапевтических опытов, производимых

---

\* Там же. С. 78.

\*\* Там же. С. 260.

\*\*\* Там же. С. 111–112.

\*\*\*\* Там же. С. 207.

в области больнично-клинической, перейти к употреблению теллуру-солярной и психофизиологической силы, регулируемой знанием, должна перейти к уничтожению болезненности вообще», и предлагает этими способами начать «действия на трупы в видах исследования и даже, быть может, оживления, и не будет ли это первым шагом по пути к воскрешению» \*. Нужно приступить к психофизиологическим опытам воскрешения под руководством врачей и священников, т. е. в единении науки и религии. «Для воскрешения недостаточно одного изучения молекулярного строения частиц; но, так как они рассеяны в пространстве солнечной системы, может быть и других миров, их нужно еще собрать; следовательно, вопрос о воскрешении есть теллуру-космический» \*\*. «Мы полагаем возможным и необходимым достигнуть через всех, конечно, людей познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира так, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине». Федоров хочет естественного воскрешения всех, а не чудесного воскресения гнева Божия, в котором лишь немногие воскреснут. Воскрешение устранил болезненный источник мистицизма. «Мистицизм, если и допускает объединение для воскресения, то это объединение для воскресения, то это объединение совершается мистически, т. е. способом непонятным, исследованию не поддающимся... И самое воскресение в этом случае совершается не через естественное познание и управление слепую силою, не путем опыта, опытного познания, познания светлого, а путем таинственным, темным, который может быть представлен в виде колдовства... Мистицизм есть принадлежность еще недозревших народов, слабых в познании природы, или же народов отживающих, отчаявшихся достигнуть путем естественного знания разрешения вопроса *“о жизни и смерти”*, т. е. мистицизм не дает действительных средств для разрешения вопроса о возвращении жизни умершим» \*\*\*. Тут Федоров говорит о мистицизме так, как говорил бы какой-нибудь марксист-материалист. Религиозно-дерзновенная и новая идея воскрешения через активность самого человека превращается в материалистическую утопию, в фантастику позитивизма (напоминающую Сен-Симона и Фурье). Это небывалое смешение религиозных пророчеств и мистических предчувствий с фантазиями и утопиями ученого материализма, потерявшего сознание всяких границ, отделяющих натуралистическое от мистического, материальное от духовного. Сознательное и открытое признание магии было бы менее фантастично и более трезво,

---

\* Там же. С. 289.

\*\* Там же. С. 330.

\*\*\* Там же. С. 442.

ибо всякая фантастичность и утопичность основана на смешении разных сфер, на абсолютизации относительного. Задача воскрешения мертвых предполагает реальность мистических сил. Федоров же натурализует даже вселенский собор, который превращается у него в международный съезд или верховную комиссию\*.

Очень глубоко учение Федорова о противоположности между силой рождающей и силой воскрешающей. Тут он прикоснулся к великой тайне, и если бы не имел дурного пренебрежения ко всякой мистике и гностике, то пошел бы вглубь познания этой тайны. Федоров учит, что в христианском браке «рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением» \*\*. В сознании Федорова «истинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие» \*\*\*. Рождение есть зло, результат слепой силы природы; его обратной стороной является смерть. «Отличительной чертой человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен он был побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного» \*\*\*\*. Животно-подобное рождение человека есть наказание. «Природному размножению в христианстве соответствует в отрицательном смысле — целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — *всеобщее воскрешение*, т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и из *праха*, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*» \*\*\*\*\*. Но «отрицательная девственность — еще не небесная добродетель, целомудрие — еще не деятельная мудрость, не рождать еще не значит освобождать от смерти, воскрешать: нужно, чтобы бессознательное рождение заменилось делом воскрешения» <sup>6\*</sup>. Первый параграф проекта Федорова — «обращение рождающей силы в воссозидающую и умертвляющей — в оживляющую» <sup>7\*</sup>. Дочь как носительница Св. Духа должна заменить жену. Глубокая истина об антагонизме между силой рождающей и силой воскрешающей и о неразрывности рождения и смерти не связана у Федорова с мистической эротикой, как у Вл. Соловьева. Он отрицает брачную

---

\* Там же. С. 575.

\*\* Там же. С. 84.

\*\*\* Там же. С. 279.

\*\*\*\* Там же. С. 312.

\*\*\*\*\* Там же. С. 317.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 421.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 426.

любовь. Брак для Федорова есть дело, труд. Тут он лишен всяких прозрений. Он — прозаически-деловой мыслитель до конца. Задача человека — не соперничать с лилиями и блеском солнца, а внести сознание и волю в слепую силу, трудиться. А эротическая любовь — полевая лилия и блеск солнца, в ней нет ничего трудового. Федоров не противопоставляет личности роду, как Вл. Соловьев. Эротическая любовь — вне рода, в личности. Учение Федорова о воскрешении раздирается двойственностью. С одной стороны, оно побеждает род, рождающую силу, с другой — оно остается в роде и род укрепляет навеки. Идея воскрешения отцов глубже родового начала, ибо все человечество — отцы наши.

Остается указать еще на одну сторону учения о воскрешении мертвых. Проект Федорова требует, чтобы жизнь человечества была сосредоточена на кладбищах, около праха отцов. На кладбищах же должно начаться и общее дело воскрешения. Все храмы должны быть на кладбищах, и на кладбищах же должна быть сосредоточена наука и техника. «Храмы вне кладбищ — это выражение угодливости к желающим забыть смерть... Вне кладбищ — связь всеобщего воскрешения с воскресением Христа вовсе незаметна» \*. «Смотреть на землю как на жилище, а не как на кладбище, — значит прилепиться к жене и забыть отцов, а всю землю обратить в комфортабельное обиталище, т. е. это значит — смотреть на нее как на земное, а не как на небесное тело... Смотреть же на землю как на кладбище — значит обратить силы, получаемые землею от небесных тел, на возвращение жизни отцам, на обращение небесных тел в жилища и на объединение небесных пространств» \*\*. Погребение есть уже начало воскрешения. Человек есть существо, которое погребает, — вот существенное определение человека. С этим связана у Федорова любовь к музеям, как зачатку воскрешения, и нелюбовь к выставкам, как измене отцам и самовозвеличению. Как и храмы, музеи должны быть кладбищенские. «Только кладбища могут быть превращены в полные музеи, а не в музеи-кабинеты лишь редкостей, каковы нынешние музеи. Только кладбищенские музеи есть памятники для всех без исключения людей, а не одних только великих; только кладбищенские музеи все делают предметом знания и всех познающими, если не отделены от школ» \*\*\*. Воскрешение отцов на кладбищах, около кладбищенских храмов и музеев, Федоров противопоставляет культуре, как «вымиранию» и «вырождению». «Культура есть произведение эпохи, которая отказалась от бессмертной жизни, следовательно, не признавала зла в умирании личном и в вымирании родовом.

---

\* Там же. С. 50.

\*\* Там же. С. 53.

\*\*\* Там же. С. 616.

Она хотела жить, наслаждаться жизнью, издерживать капитал, а не создавать и не воссоздавать его. Кто хочет утонченной, интенсивной жизни, тот не должен жаловаться на скоротечность; даже вообще, кто не ставит целью жизни труд, и даже именно труд воссозидания, тот не имеет права жаловаться на смерть... Если признать культуру вымиранием, то нет основания удивляться, что целью жизни будет *спасение от культуры*... Культурность выражается в самоистреблении, в истощении сил природы» \*. Нельзя отрицать той истины, что культура основана на поедании прошлого будущим, отцов детьми, что она не завоевывает бессмертия. Но Федоров забывает, что культура есть труд и усилие. Культура — трагический и антиномический путь человека. В ее великой неудаче достигнуть вечного бытия есть положительный смысл. И путь от жизни натурально-родовой к жизни вечной, к духовной свободе лежит через культуру. Последним плодом культуры Федоров считает Ницше, которого называет философом Черного царства, «Черным пророком». Федоров совсем не понимает болезни развития, трагизма и антиномизма истории, он — прямолинейный апологет здоровья. Он никогда не прозревает, что и смерть, и гибель может быть путем к иной, высшей жизни. У него решительная вражда к дионисическому (ко всему оргийному и пьянящему); он требует отрезвления, трезвой памяти об отцах. Творчество имеет дионисические истоки, и Федоров принужден отрицать творчество.

Трудно сказать, верил ли Федоров в бессмертие души. Когда он говорит о смерти и воскресении, то он все время имеет в виду тело, телесную смерть и телесное воскресение. Вопрос о судьбе души и духа им даже не поставлен. Он никогда не говорит о многосоставности и сложности человека. Можно подумать, что для Федорова человек по преимуществу телесное, материальное, физическое существо и без тела невозможна духовная жизнь. Воскресение для него всегда есть воскресение тела, и достижимо оно телесными средствами. Федоров совсем не выясняет вопроса о материи и материальном теле. Для философии христианства это очень сложный вопрос. Вряд ли возможно поддерживать идею воскресения в материальном, физическом теле. Тело, в котором воскрес Христос, не могло быть материальным, физическим телом, — то было просветленное и преображенное тело, более тонкое, победившее всякую материальную тяжесть, тело духовное \*\*. Федоров же требует физического, грубо-материального воскрешения мертвых. Он — верующий православный христианин — философствует, как чис-

---

\* Там же. С. 625.

\*\* Интересная глава о воскресении есть в книге католика-модерниста Леруа «Догмат и критика».

тый материалист. Ахиллесова пята Федорова — в его религиозном материализме, совершенно наивном. Он противоестественно соединяет два материализма — материализм религиозный и материализм научный. Так затемняется истинное зерно великой и дерзновенной идеи воскрешения, в которой есть непреходящая духовная правда. Федоров все время черпает из двух источников. Образ его мыслей двоится. Временами кажется, что он не признает ни духа, ни иного мира, а только этот мир, прикованный к физической телесности. Если бы Федоров был более обращен к жизни духовной, то он не мог бы видеть единственную и исчерпывающую цель жизни в воскрешении отцов. Есть еще самоценная жизнь личности, ее индивидуальная судьба, ее духовная жизнь — жизнь творчески-положительная. Федоров очень суживает смысл тайны искупления. Искупление для него целиком исчерпывается воскресением. Но искупление есть также новое рождение человека; оно имманентно и трансцендентно разом. И само воскрешение стоит в зависимости от духовного рождения и возрождения — рождения нового человека во Христе. Федоров очень преуменьшает значение благодати Христовой в деле воскрешения. Правда его в том, что он выдвинул активность человека и имманентный характер воскрешения, но эта правда не может быть оторвана от другой своей стороны, от благодати Христовой силы, в которой и через которую только и возможно для человека воскресение и воскрешение. Воскресение может быть только мистическим, в плоти мистической.

## VI

Федоров говорил: «Путем самосуждения и критики открывает-ся, что место, лишенное света, т. е. ад, и есть весь мир, природа как слепая сила и в особенности мы сами» \*. Мы и так живем в аду. Мы должны активно выйти из этого ада, помочь всем и всему выйти из ада, а не в ужасе склоняться перед перспективой ада вечного. Это сознание Федорова должно быть признано очень высоким, превышающим обычное сознание православное и католическое. Федоров думал, что самые крайние материалисты могут предвирать в Царстве Божьем оставшихся верными принципам христианства. Все наши пороки он считал лишь извращенными добродетелями. «Даже громадная сила, проявляющаяся в сладострастии, найдет себе эквивалентное выражение в воссоздании» \*\*. Федоров никогда не анафемствовал, он лишь печалился о розни и о смерти, жаждал воссоединения и воскрешения. Он беспощадно резок и суров в оценках идей и мыслителей; в этом отношении он

\* Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. I. С. 307.

\*\* Там же. Т. II. С. 13.

почти никого не признавал, даже близких ему славянофилов. Но религия его была религией абсолютной жизни для всех, она не терпела осуждения и гибели. С этим было связано его неверие в дьявола, его упорное нежелание признать темную волю ко злу, иррациональный хаос. Он упрямо не хочет видеть, что человечество уходит от его родового христианства, что противоречия и антагонизмы жизни растут. Некоторая слепота Федорова, его негибкость и упрямство определялись его бесконечной и безграничной волей к добру. Его собственная воля не была усложнена темным потоком, льющимся из бездны. Он обречен был на непонимание всего иррационального, темного, бездонного, безумно-страстного. Необычайная высота его морального сознания поставила ему границы и сделала его рационалистом-утопистом. Это — одна из антиномий жизни. Ему не дано было познание зла. В сущности, Федоров почти не понимает тайны Голгофы, мистерии Креста и Распятия. У него было отталкивание от того мистического пути, на котором внутренне неизбежно прохождение через вольную смерть, через таинственную жертву, через распятие к воскресению. Голгофа есть вечный путь человеческого духа, она — свершающаяся везде, всегда и со всеми внутренняя мистерия, без которой невозможно воскресение. Но для Федорова христианство не было жертвенной мистерией искупления, внутренней мистерией духа, преодолевающей саму противоположность дарового, благодатного и трудового, человечески-активного. Для Федорова христианство есть прежде всего общее дело, труд, активность нравственная и техническая. Он решительный враг понимания христианства как мистерии духа. Он решительно не принимает автономии человеческого духа и потому приковывает человека к внешнему миру. Он — враг развития способностей на свободе, на досуге, так как боится дарового. Он обречен на объективно-предметное, материалистическое понимание религии. Он объективирует и материализирует христианскую мистику еще более, чем православие и католичество, и в конце концов принужден базироваться на естественном, натуральном. Он смешивает духовную соборность с натуральным родом. Неясно, что такое для него «родовое» и «материальное». Второе рождение во Христе, о котором учат все мистики, есть выход из рода и родовой необходимости, преодоление родового материализма, который всегда эзотеричен. Истинный путь лежит от первоначального натурального родства через свободную гражданственность к общению в Духе. Но Федоров сам хочет остаться и всех оставить в родовом и материальном. Основывать нравственность на натуральном родстве — значит подчинять дух материи. Здесь скрыто основное противоречие Федорова: родственность основана на половом акте рождения в материальной природе, которая ведет к смерти и должна быть преодолена, и эта же родствен-



ность есть единственная основа всякой правды и добра. Федоров не видит разложения натуральной родственности и гибели старых устоев жизни. Вечная детскость, в которой Федоров видит чистейшую сущность христианства, совсем не тождественна с родовым, родственным сыновством и дочеринством. Евангельская детскость не натуральна, как хочется Федорову, а духовна.

Мы подходим к последнему и коренному вопросу, который ставит религия воскрешения. Федоров призывает к исключительной активности человека, он верит, что человек может управлять вселенной. Но признает ли Федоров творчество человека? Воскрешение умерших предков само по себе еще не творческое дело — слишком обращенное назад, а не вперед. Творческая задача жизни не может ограничиться воскрешением, т. е. воссозданием погибшего бытия. Многие места «Философии общего дела» убеждают, что Федоров не допускал возможности творчества человека. *«Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — мы должны» \**. «Самая высшая ступень управления есть не создание, а воссоздание» \*\*. «Человек — *управляющий*, приказчик, *воссоздатель*, а не *Творец* и не *Создатель*» \*\*\*. Основным для Федорова является *труд*, а не *творчество*. Трудовому сознанию Федорова творчество представляется роскошью, избытком, чем-то даровым. Он не принимает той мистерии искупления, которая через жертву освобождает творческую энергию человека. Воссоздание погибшей жизни, победа над смертью, над злом есть дело искупления, предполагает божественную благодать. Человеческое творчество, человеческая активность, созидаящая новое, небывалое, лежит по ту сторону искупления зла, предполагает пройденный путь искупления — путь божественной жертвы. Новое рождение человека есть рождение творца, творящего; оно предполагает выход из рода и родовой необходимости. {Только эзотерическому христианству раскрывается тайна творчества человека, его творческого призвания в мире.}

Великое значение имеет человеческое самосознание Федорова, сознание активного призвания человека управлять миром, всех и все в мире спасать и воскрешать. Это поистине новое религиозное самочувствие человека. Религиозная и моральная правда этого сознания, которое обозначает наступление совершеннолетия человека, превышает временную оболочку натурализма и материализма. Протест Федорова против пассивного неделания, против буддийских настроений внутри христианства имеет огромное значение.

---

\* Там же. Т. I. С. 47.

\*\* Там же. Т. II. С. 254.

\*\*\* Там же. С. 279.

Федоров глубоко и праведно чувствовал, что христианство не может быть лишь религией личного совершенствования и спасения. Под позитивно-материалистическим обликом федоровской философии скрыты пророческие чаяния новой религиозной эпохи. «Проект» Федорова в том виде, как он его развивает, совершенно неприемлем: это утопия и фантастика, рожденная дурным натурализмом и материализмом в религии, смешением разных планов. Но за «проектом» этим скрыта праведная воля человека, созревшего для совершеннолетней жизни, новое религиозное сознание, сознание — имманентное. На философии общего дела сказались все противоречия мысли XIX века, все смешения в нем ветхого и старого с новым и грядущим. В XX веке философия будущего выделит истинное зерно «философии общего дела» и отбросит ветхую оболочку. И во всяком случае явление Федорова будет признано знаменательным для духа России, для ее сокровенных стремлений и чаяний. /Федоров был характерно русским мыслителем, дерзновенным выразителем русской печали о горе, страдании и смерти людей, русских исканий всемирного спасения. Он — великий человеколюбец, взор которого обращен не только к будущему, но и к прошлому, к страданиям прошлого./





**Н. А. БЕРДЯЕВ**

## **Пророчества Н. Ф. Федорова о войне**

### **I**

Немногие, вероятно, слыхали о замечательном русском мыслителе Николае Федоровиче Федорове. Скромный библиотекарь Румянцевского музея — он был хорошо известен в некоторых кругах Москвы. Сохранились письма к Федорову Вл. Соловьева, Л. Толстого, Достоевского<sup>1</sup>, Фета, из которых видно, как глубоко они его почитали, какое придавали значение его мнению. Вл. Соловьев одно время находился под прямым влиянием Н. Ф. Федорова и называл его своим учителем. Л. Толстой гордился тем, что живет в одно время с таким человеком, как Федоров. Но широкие слои русского общества до сих пор ничего не знают о Федорове, и немудрено, что не знают. Н. Ф. Федоров был оригинал, чужак, человек своеобычный, ни на кого не похожий. Он не хотел, чтобы написанное им было напечатано для продажи, так как отрицал право собственности на литературные произведения. Первый том его «Философии общего дела» был издан не для продажи и раздавался редакторами отдельным лицам, что, конечно, делало невозможным сколько-нибудь широкое распространение книги. Года два тому назад появившийся второй том «Философии общего дела» издан уже для продажи.

Федоров очень много думал о войне и о способах водворения мира в жизни человечества. Многие мысли Федорова не только представляют сейчас особенный интерес, но прямо-таки носят пророческий характер. Мысль Федорова неустанно работала в направлении возможности мировой войны и предвидела роль Германии в мировом столкновении. Федоров страстно стремился к всеобщему миру, к соединению человечества для общего дела. Он видел миссию России в умиротворении, в прекращении розни. Он развивает смелый и оригинальный проект обращения войска, которое ни в

коем случае не должно быть распущено, на завоевание и урегулирование стихийных сил природы.

В мышлении Федорова своеобразно сочетается утопизм и фантазерство с положительным реализмом и пророческими прозрениями. В основе религиозно-философского и религиозно-общественного мировоззрения Федорова лежит идея соединения всего человечества для активной регуляции стихийных сил природы и для воскрешения мертвых. Его вера в активность человека, в силу знания, в разумную волю, направленную к добру, была поистине безгранична. Верующий христианин, даже православный, он соединяет свое христианство с исключительным сознанием долга человека быть активным, внести разум во всю природу, вернуть жизнь умершим предкам, перед которыми мы неоплатные должники, так как живем на их счет. Столь дерзновенная мысль о воскрешении умерших отцов активными орудиями соединенного человечества, его знания, его техники, его нравственной воли никогда еще, кажется, не высказывалась. Как утопист, Федоров верит в безграничную силу разума в мире и недооценивает значения иррациональных, темных стихий, преуменьшает силу зла в человеческой жизни. В религиозном сознании это вело к тому, что он слишком много возлагал на трудовые усилия человека и как будто бы не видел, что воскресение возможно лишь через благодатное возрождение во Христе, а не через регулирующую волю человека, его знание и технику. Но рационалистический утопизм Федорова все-таки не мешал его реалистическим прозрениям. Он многое ясно видел и предвидел в положении Европы и России.

Федоров, как всякое слишком большое явление, стоял вне партий и направлений. Но все-таки по своей идеологии он скорее примыкает к правому, чем к левому лагерю. Некоторые его идеи должны быть названы право-славянофильскими, хотя наряду с этим у него встречаются идеи революционные.

Но замечательно, что в правом лагере он был одним из немногих, которые верно оценивали роль Германии в мировой жизни и понимали опасность германизма для России. Нашему правому лагерю свойственно было традиционное германофильство. Вспомним, каким германофилом был К. Леонтьев, как не свободен был от германофильства даже Достоевский<sup>2</sup>. Германофильством отличались и наши правые круги последних лет. Это германофильство привело к историческому провалу «правых» в России, оно обнаружило не патриотический, не национальный характер темных сил русского общества. Федоров был более прозорлив и более искренен, «правость» не затемняла его сознания и не вела к преданию интересов России каким-то темным вожделениям. О пророческих прозрениях Федорова в отношении к германизму я и хочу говорить.

## II

Н. Ф. Федоров отлично понимал угрожающую роль Германии в мировой жизни. Его не ослепляло то, что Германия может быть поддержкой консервативных начал в России. Вильгельма он называет Черным Царем и даже Антихристом, в отличие от Белого русского Царя как провозвестника мира. «Германия, стремясь к сосредоточению власти, стала основательницей милитаризма, угнетающего и доселе весь мир» \*. Он ясно видел союз Вильгельма с Исламом. «Мы видим появление... немецко-тюркской империи, которая, с момента торжественного заключения дружбы между Вильгельмом и Исламом<sup>3</sup>, простирается от Атлантики до Филиппин... Вильгельм-хан запечатлел свое содружество с Исламом на камне в городе Каина и Ваала (Баалбеке), а в Дамаске усматривал с горы Соаллеким пути, над которыми Соаллеким господствует... Своею терпимостью новый Антихрист пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам же предсказывал, и новые погромы» \*\*.

Федоров страстно хотел предотвратить и преодолеть войны и видел в этом великую миссию России. Но он не хотел разоружения. «Нужно не разоружение; нужно всеобщее вооружение, соединенное со всеобщим поголовным образованием, которое даст оружию и иное употребление, способное всех людей соединить в один союз. Поэтому первый вопрос, поставленный Мирным Циркуляром<sup>4</sup>, — поддержание или сохранение мира, — может быть разрешен лишь с чрезвычайными усилиями и только в том случае, если враг мира, Германия, вступившая в теснейший союз с Исламом, религией войны, и если император Германии, забывший о происхождении и значении императорского сана, вступивший в союз с калифом правоверных, будут ограничены на суше и море союзом других государств.

Для поддержания мира России необходимо, сохраняя союз с Францией против Германии, вступить также в союз с двумя Британиями<sup>5</sup>, не только американскую, но и европейскую, с обладательницами океана, хотя и недействительными, конечно. Этот союз положил бы, с одной стороны, предел распространению на море врагу мира, а с другой стороны, сближение России с Англиею на Памире<sup>6</sup> обложило бы Ислам, имеющий друга в Германии, и отделило бы кочевников Верхней Азии от Передней Азии и Африки. Союз же России, ставшей во главе славян, с Францией, ставшей во главе романских государств Европы, разложив Австрию и окру-

---

\* См.: *Философия общего дела*. Т. II. С. 105.

\*\* См.: Там же. С. 105.

жив Венгрию, окружил бы с суши и Германию и отделил бы от моря Ислам» \*. Федоров очень точно предвидел то мировое положение и соотношение, которое ныне окончательно выяснилось. Он предугадал распределение стран в нынешней войне. Он хотел союза России с Англией против Германии. Он не боялся союза с Англией, как боялись правые круги. Он предрешил распадение Австро-Венгрии и отделение от моря Турции.

Так Федоров, несмотря на свой безумный утопизм, оказался прозорливее многих трезвых людей. Он истинно любил Россию и любил правду. «В столице Вильгельма II, — говорит Федоров, — в Campo Santo, т. е. на кладбище его предков, Корнелиус пророчески изобразил истребление рода человеческого язвою, голодом, войною и смертью<sup>7</sup>. Не Пруссию ли, не Черного ли Царя изображает всадник, которому власть дана изгнать мир с земли?» \*\* По мнению Федорова, «в петербургском Campo Santo, <над гробами Александров I-го, II-го и III-го,> нужно было бы изобразить всадника, которому дана власть возратить мир земле, — нужна картина воскрешения, вместо сцен истребления». Но предвидение мирового столкновения тесно переплетается у Федорова с мечтой о замирении человечества и превращении орудий смертоносных и умерщвляющих в орудия живоносные и оживляющие. «В настоящее время, когда союз Германии с тремястами миллионами магометан грозит не только России, но и Европейской Британии в Азии и Африке и когда даже Соединенные Штаты встретили на Филиппинах<sup>8</sup> магометан, союзников Черного Царя (немецкого императора), теперь больше, чем в 1812 году, необходим союз двух Британий, и не столько для борьбы с врагом мира (Черным Царем), мнимым обладателем суши, сколько с самим океаном; необходим для этой борьбы и союз двух обходных движений, морского, в тылу магометанства, и сухопутного, до встречи этих движений на Памире. Эта встреча замкнет христианское кольцо вокруг исповедующих религию меча и принудит их обратить орудие войны не против себе подобных, а против силы слепой, смертоносной, вносящей раздор и в среду людей, что и приведет к умиротворению» \*\*\*. По Федорову, народ должен быть вооружен, войско должно быть народом. Но конечная цель вооруженных народов — регуляция сил природы, а не взаимное истребление. Идеал — не германский.

---

\* Там же. С. 289–290.

\*\* Там же. С. 291.

\*\*\* Там же. С. 306.

## III

Федоров очень хорошо понимал связь современного милитаризма с индустриализмом. Современный милитаризм очень отличается от военного типа обществ прежних времен, он — порождение промышленного типа обществ, он плоть от плоти и кровь от крови капиталистического хозяйства. Германия ясно обнаружила эту связь милитаризма с индустриализмом. Мирные промышленные общества, которые Спенсер противопоставлял обществам военным, в конце концов ведут к войне всех против всех. Это Федоров отлично предвидел. «Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и превосходными средствами сообщения возвратил человеческий род к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена, когда война не прекращалась и была повсеместна» \*. Н. Федоров пророчествовал о неизбежности мировой войны при складе современных обществ и допускал несколько возможных комбинаций, в которые выльется мировая борьба. Но при всех комбинациях неизбежно столкновение России с Германией. «Быстрота сообщения осуществила возможность войны всех против всех, т. е. возвратила нас к первобытному состоянию повсеместных и непрерывных войн и к постоянному ожиданию их, но с оружием уже не первобытным, а достигшим такого совершенства, что спасение от него почти невозможно. Это превращение и есть эволюция военная: все отдельные местные войны превращаются в одну общую войну двух союзов, обнимающих весь земной шар. Этими союзами могут быть или русско-китайский с двумя Британиями, европейской и американской, против Германии с ее тремястами миллионов магометанских друзей, или союз германо-магометанский с двумя Британиями против России, или, еще вернее, союз ближнего и дальнего Запада в союзе с ближним и дальним Востоком против изолированной России...

Это — такая междуарийская усобица, которая может кончиться торжеством Турана» \*\*<sup>9</sup>. Вся грандиозная техника современного индустриализма ведет не к регуляции природы единым человечеством, о чем мечтал Федоров, а к войне всех против всех. Федоров отлично понимал, что Германия — носительница этого милитаристического индустриализма или индустриалистического милитаризма, что мировой пожар возгорится по вине Германии. Дух германизма стоял на пути к осуществлению его проекта всеобщего дела, всеобщего соединения для спасения всех, для всеобщего воскрешения. Но Федоров как будто бы не хотел видеть, что то, что

---

\* Там же. С. 335.

\*\* Там же.



так сильно и крепко выражено в Германии, то и вообще есть в человечестве. Семя мировой войны было заложено в душе современного человечества. И лишь через страдальческий опыт мирового раздора идет человечество к большему единству и единению.

Но вот что очень характерно и должно быть подчеркнуто. Как глубоко отличается воля Федорова к всемирному единению людей для общего дела, к регуляции всех стихийных сил природы, всего космоса для всеобщего воскрешения, его русская воля к спасению всех, живущих и умерших, к оживлению всего, от германской воли к могуществу и власти над миром, воли к войне и насилию. Федоров призывает к силе и активности, но силе и активности, спасающей слабых и погибающих, а не давящей и губящей. Тут сказывается глубокое различие духа славянской расы от духа расы германской. Славянской расе чужда воинственная воля к власти над миром, ей свойственна воля к всемирному соединению человечества, к всеобщему спасению. Наш русский универсализм совсем не походит на универсализм германский. Федоров — мыслитель характерно русский, и все его идеи и мечты глубоко русские. Теперь более чем когда-либо мы должны противопоставлять свои русские духовные богатства духу германизма, и потому в эти дни хорошо вспомнить о Н. Ф. Федорове.





## Н. А. БЕРДЯЕВ

### Русская идея

<...> Н. Ф. Федоров при жизни был мало известен и оценен. Им особенно заинтересовалось лишь наше поколение начала XX в.\* Он был скромный библиотекарь Румянцевского музея, живший на 17 рублей в месяц, аскет, спавший на ящике, и вместе с тем противник аскетического понимания христианства. Н. Федоров — характерно русский человек, гениальный самородок, оригинал. При жизни он почти ничего не напечатал. После смерти друзья его напечатали в двух томах его «Философию общего дела», которую раздавали даром небольшому кругу людей, так как Н. Федоров считал недопустимой продажу книг. Это был русский искатель всеобщего спасения. В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, — каждый ответствен за весь мир и за всех людей и каждый должен стремиться к спасению всех и всего. Западные люди легче мирятся с гибелью многих. Это, вероятно, связано с ролью, которую играет справедливость в западном сознании. Н. Федоров не был писателем по своему складу. Все, что он писал, есть лишь «проект» всеобщего спасения. Временами он напоминает таких людей, как Фурье. В нем сочетается фантазерство с практическим реализмом, мистика — с рационализмом, мечтательность — с трезвостью. Но вот что писали о нем самые замечательные русские люди. Вл. Соловьев пишет ему: «“Проект” ваш я принимаю безусловно и без всяких оговорок. Со времени появления христианства ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать вас своим учителем и отцом духовным»\*\*. Л. Толстой говорил о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Очень высокого мнения о Федорове

---

\* Одной из первых статей о Н. Федорове была моя статья «Религия воскрешения» в «Русской мысли».

\*\* См. книгу В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров», очень богатую материалами.

был и Достоевский, который писал о нем: «Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности, совершенно согласен с этими мыслями. Их я принял, как бы за свои». Что же за «проект» у Федорова, что за необыкновенные мысли поразили самых гениальных русских людей? Н. Федоров был единственный человек, чья жизнь импонировала Л. Толстому. В основании всего мирозерцания Н. Федорова лежало печалование о горе людей. И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей, такая жажда возвращения их к жизни. Он считал сынов виновными в смерти отцов. Он называл сынов блудными сынами, потому что они забыли могилы отцов, увлеклись женами, капитализмом и цивилизацией. Цивилизация строилась на костях отцов. Истоки мирозерцания Н. Федорова родственны славянофильству. У него есть идеализация патриархального строя, патриархальной монархии, вражда к западной культуре. Но он выходит за пределы славянофилов, и в нем есть совершенно революционные элементы — активность человека, коллективизм, определяющее значение труда, хозяйственность, высокая оценка позитивной науки и техники. В советский период внутри России было течение федоровцев. И, как это ни странно, было некоторое соприкосновение между учением Федорова и коммунизмом, несмотря на его очень враждебное отношение к марксизму. Но вражда Федорова к капитализму была еще большая, чем у марксистов. Главная его идея, его «проект», связана с регуляцией стихийных сил природы, с подчинением природы человеку. Вера в могущество человека идет у него дальше марксизма, она более дерзновенная. Совершенно оригинально у него это соединение христианской веры с верой в могущество науки и техники. Он верил, что возвращение жизни всем умершим, активное воскрешение, а не пассивное лишь ожидание воскресения, должно быть не только христианским делом, внехрамовой литургией, но и делом позитивно-научным, техническим. Есть две стороны в учении Н. Федорова — его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства, и его «проект» воскрешения мертвых, в котором есть, конечно, элемент фантастический. Но самое нравственное сознание его есть самое высокое сознание в истории христианства.

У Н. Федорова были обширные знания, но культура его была скорее естественнонаучная, чем философская. Он очень не любил философского идеализма, не любил гностических тенденций, которые были у Вл. Соловьева. Он был моноидеистом, он целиком захвачен одной идеей — идеей победы над смертью, возвращения жизни умершим. И в его образе и образе его мыслей было что-то суровое. Память смертная, о которой есть христианская молитва, у него всегда была, он жил и мыслил перед лицом смерти, не его собственной, а других людей, всех умерших людей за всю исто-

рию. Но суровость, не допускающая никакой игры избыточных сил, была связана у него с оптимистической верой в возможность окончательной победы над смертью, в возможность не только воскресения, но и воскрешения, т. е. активного участия человека в деле всеобщего восстановления жизни. Н. Федорову принадлежит совершенно оригинальное истолкование апокалиптических пророчеств, которое можно назвать активным, в отличие от обычного пассивного истолкования. Он предлагает толковать апокалиптические пророчества как условные, чего еще никогда не делалось. И действительно, нельзя понимать конца мира, о котором пророчествует Апокалипсис, как фатум. Это противоречило бы христианской идее свободы. Фатальный конец, описанный в Апокалипсисе, наступит как результат путей зла. Если заветы Христа не будут исполнены людьми, то неотвратимо будет то-то. Но если христианское человечество соединится для общего братского дела победы над смертью и всеобщего воскресения, то оно может избежать фатального конца мира, явления антихриста, страшного суда и ада. Тогда человечество может непосредственно перейти в вечную жизнь. Апокалипсис есть угроза человечеству, погруженному во зло, и он ставит активную задачу перед человеком. Пассивное ожидание страшного конца недостойно человека. Эсхатология Н. Федорова резко отличается от эсхатологии Вл. Соловьева<sup>1</sup> и К. Леонтьева, и правда на его стороне, ему принадлежит будущее. Он — решительный враг традиционного понимания бессмертия и воскресения. «Страшный суд есть только угроза для младенствующего человечества. Завет христианства заключается в соединении небесного с земным, божественного — с человеческим; всеобщее же воскрешение, воскрешение имманентное, всем сердцем, всей мыслью, всеми действиями, т. е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божьего и вместе с тем Сына Человеческого». Воскрешение противоположно прогрессу, который примиряется со смертью всех поколений. Воскрешение есть обращение времени, активность человека в отношении к прошлому, а не к будущему только. Воскрешение противоположно также цивилизации и культуре, которые цветут на кладбищах и основаны на забвении смерти отцов. Великим злом Н. Федоров считал капиталистическую цивилизацию. Он — враг индивидуализма, сторонник религиозного и социального коллективизма, братства людей. Общее христианское дело должно начаться в России, как стране, наименее испорченной безбожной цивилизацией. Н. Федоров исповедовал русский мессианизм. Но в чем же был этот таинственный «проект», который так поражал, вызывал восторги одних и насмешки других? Это есть не более и не менее, как проект избежания страшного суда. Победа над смертью, всеобщее воскреше-

ние не есть только дело Бога при пассивности человека, это есть дело богочеловеческое, т. е. и дело коллективной человеческой активности. Нужно признать, что в «проекте» Н. Федорова гениальное прозрение в толковании апокалиптических пророчеств, необыкновенная высота нравственного сознания, всеобщей ответственности всех за всех соединяются с утопическим фантазмом. Автор проекта говорит, что наука и техника могут способствовать воскрешению умерших, что человек может окончательно овладеть стихийными силами природы, регулировать природу и подчинить ее себе. Конечно, у него все время это соединяется с воскрешающими религиозными силами, с верой в Христово Воскресение. Но он все-таки рационализирует тайну смерти. Он недостаточно чувствовал значение креста, для него христианство было исключительно религией воскресения. Он совсем не чувствует иррациональность зла. В учении Федорова очень многое должно быть удержано как входящее в русскую идею. Я не знаю более характерного русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу. Он хочет братства людей не только в пространстве, но и во времени, и верит в возможность изменения прошлого. Но предложенные им материалистические методы воскрешения не могут быть удержаны. Вопрос об отношении духа к природному миру не был им до конца продуман. <...>





## **А. Л. ВОЛЫНСКИЙ**

### **Воскрешение мертвых**

#### **I МЕЛХИСЕДЕК<sup>1</sup>**

Николай Федорович Федоров представляет собой оригинальнейшую личность, созданную русской культурой. Все без исключения знавшие этого человека отмечают его совершенную самобытность. Биография его крайне проста. Происхождение загадочно. Он был незаконнорожденным сыном кн. Гагарина и какой-то пленной черкешенки, как рассказывал один из учеников Федорова, Сергей Михайлович Северов<sup>2</sup>, в беседе со мной. Умер он 15 декабря 1903 года, прожив свыше семидесяти пяти лет. Деятельность его была очень скромная: сначала он был преподавателем географии и истории в разных уездных городах, а затем состоял на службе, до конца дней своих, по библиотечной части в Румянцевском Музее и в Московском Архиве [Министерства] иностранных дел. Федоров не любил распространяться о своей жизни, и даже такие приближенные к нему ученики, друзья и почитатели, как Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, плохо осведомлены в этом отношении. А между тем был момент, когда вся Москва с умилением произносила имя Николая Федоровича Федорова. Многие, не знавшие его фамилии, знали только Николая Федоровича — так интимно, так сокровенно, так любовно-симпатично относилась к нему интеллигентная Москва.

Но откуда возникла такая неожиданная известность маленького по своему социальному положению человека, заведовавшего каталожной комнатой обширного Румянцевского Музея? Известность эта сложилась как-то сама собой, подкрадывалась к нему со всех сторон, с огромных столов библиотеки, обложенных и заваленных книгами. Какой-то неведомый благодетель подсылал и подсылал даже ученым читателям не только то, чего они ожидали, но и многочисленные материалы книжного и журнального характера, относящиеся к теме их занятий. Просматривая требо-

вательную карточку, Федоров сразу догадывался, каким вопросом науки или литературы вы интересуетесь, и сразу же делался вашим ближайшим и нужнейшим помощником, совершенно неожиданно для вас самих. В голове этого человека, казалось, пребывали все книги Румянцевского Музея раскрытыми и постоянно перелистываемыми по каждому частному поводу. Он знал не только все книги, требуемые в читальную залу, но помнил статьи по самым разнообразным вопросам, помещенные в журналах и газетах. Память Н. Ф. Федорова была феноменальная, и состязаться с ним в начитанности и эрудиции не мог решительно никто, ни Ключевский, ни Влад. Соловьев, не говоря уже о деятелях литературных, никогда не блиставших в России богатством научных сведений. Вот что прежде всего сделало популярным Федорова в Москве. В нем всю жизнь память стояла каким-то пылающим светом, который он из своего рефлектора направлял всюду, куда оказывалось нужным в данную минуту. Прошлое всплывало в нем светящимися полосами, озаряя для каждого путника его дорогу. Эта неразрушимая связь с прошлым во всех его видах, в разнообразии исторических этапов, сказывалась во всех мелочах его жизни. Это был не архивариус, а живой сын минувших времен и поколений, и беседы его на исторические темы, записанные его учениками, походили на рассказы очевидца. В серых глазах Федорова, под большими лохматыми бровями, под открытым лбом, ухोдившим в обширно-вместительный череп, была бесконечная бархатная глубинность и звучание бесчисленных колоколов из отдаленнейшего прошлого. Оттого этот сгорбленный старик, всегда погруженный в безбрежные книжные фонды, производил на всех неотразимое впечатление, несмотря на бедный костюм, отсутствие крахмальной манишки, на тихость и скромность его почтительного обращения с людьми. Он слушал собеседника внимательно, вникая во все оттенки его мысли. Но возражения Федорова, особенно в споре с учениками, носили характер шумного и яростного водопада. Тут он казался непреодолимым, потому что в могучей диалектике этого человека, кроме стальной логики, прошлое и будущее смешивались вместе, спаянные историческим и моральным цементом. Светоносные отражения прошлого создавали какой-то иконописный ореол вокруг того общего дела жизни, которое он называл проектом будущего. Отсюда эта изумительная насыщенность каждого его слова, каждого наброска его пера, каждой его беседы с кем угодно и когда угодно на любую тему. У Влад. Соловьева, при обычной напряженности его интеллектуального механизма, были в душе зияющие пустоты, которые он наполнял своим безудержным, свистящим и брызгающим смехом, производившим отталкивающее впечатление. Вдруг разговор прерывался, и наступала томительная и бессодержательная пауза. Смело можно сказать, что такие пустоты



наблюдались и у Л. Н. Толстого. Мысль его была какая-то кругломаленькая, каратаевски-гармоническая, бездорожно-уездная и быстро исчерпывающаяся при лихом своем размахе. Я не имел чести знать Достоевского. Но в произведениях его бесконечная повторяемость в бесчисленных вариантах одних и тех же тем и мотивов дает чувствовать его почти ощутимую предельность, которая в живом разговоре могла давить разве только своим фанатизмом.

Не таков был Н. Ф. Федоров. Он черпал из бездонных глубин и метал свою логику с аполлиническим дерзновением в беспредельные дали веков. Казалось, он говорил о чем-то совершенно несбыточном и на первый взгляд несимпатичном. Воскрешение мертвых, даже кафолически принятое в церковной догматике воскресение, — что это за тема для интеллигентного общества Москвы и Петрограда? При первом знакомстве с учением Федорова, как рассказывает об этом Н. П. Петерсон в неопубликованной еще его рукописи, Л. Н. Толстой почувствовал себя неприятно пораженным<sup>3</sup>. Многие другие только пожимали плечами. А между тем стоило два-три раза хорошо поговорить с Федоровым, как собеседник оказывался в плену. Мысль его была не только отвлеченная или схематическая, но живая и конкретная. Невидимое делалось в его словах зримым, почти осязаемым, так что диалектический напор его собеседника приобретал неотразимый характер.

Федоров умер девственником, никогда не зная женщин. Даже общества женщин он не искал и, кажется, не любил<sup>4</sup>. Обуревали ли его страсти, мы в точности не знаем. Только однажды, на прямой вопрос Ю. П. Бартенева о сексуальных страстях, Федоров глухо пробормотал, что страсти не угаснут никогда<sup>5</sup>. Вся половая энергия этого человека почти целиком уходила на работу духа, и только минутами могла давать о себе знать. Этот естественный аскет и девственник был недоступен никаким материальным соблазнам и никаким потребностям комфорта, кроме теплоты, которую он любил, стакана горячего чаю и солнечного света. Посетив однажды в Москве своего ученика С. М. Северова и увидев попытки его собрать книжный материал в музей и библиотеку, Федоров сказал ему: «Все это хорошо, но помните, что самое худшее в мире это идолопоклонство перед вещами — вещелюбие, быть в плену у вещей»<sup>6</sup>. Характерные слова в устах человека, духовно обладавшего всеми богатствами Румянцевского Музея. Федоров спал на сундуке, без подушки, подложив под голову кулак, спал непостижимо мало часов, но вставал всегда бодрый и готовый к работе, — и так всю свою долголетнюю жизнь. Петерсон рассказывает, что Федоров не любил видеть спящего. Спящего человека ему хотелось разбудить, и этим он отличался от Толстого, которому было жаль разбудить спящего. Н. Ф. Федорова можно было бы изобразить на картине подходящим ко всем одрам, где лежат люди, оцепенев от

сна. Не должно быть ни одного спящего человека! Все должны бодрствовать постоянно, потому что человеку предлежит величайшая в мире работа, являющаяся его долгом — долгом воскрешения мертвых. Воскресных дней в церковно-традиционном смысле слова и еврейских суббот Федоров не признавал. Он сурово осуждал всякий вид прекращения работы, по каким бы поводам оно ни происходило. Всякая забастовка была ему ненавистна. Оттого ему было ненавистно и учение Л. Н. Толстого о неделании, заключающем в себе элементы преступного квиетизма. Вообще Л. Н. Толстой, с его поверхностными толкованиями богословских тем, с его легковесно-рассудочным протестантизмом, был пунктом его вечного полемического кипения. Он отказывался спорить с ним, называл его лицемером, никогда не протягивал ему руки. Великого художника он объявлял иностранцем, пишущим Бог знает что о России, хотя сам Л. Н. Толстой, сознавая мудрую прелесть Федорова, ласкался к нему постоянно, искал сближения с ним и на бумаге подтверждал, что он гордится быть современником Федорова<sup>7</sup>.

Невольно задаешься вопросом: чем объясняются эти постоянные попытки сближения и суровые отказы в приеме человека, художественный гений которого Н. Ф. Федоров признавал неоспоримо? Это были два совершенно противоположных человека, особенно в вопросах теоретической мысли. Философская работа Толстого, отрешенная от преемственности по отношению к прошлому, так сказать, без аргументов исторической науки, бледно бескрайная и национально бестелесная, без костей, без архитектурного скелета, какая-то манная каша для крестьянских ребятишек Ясной Поляны, противоречила всем интеллектуальным вкусам Н. Ф. Федорова. В апологете же прошлого чудно сжатой картиной жила история всех стран мира, с ее дворцами, храмами и соборами, с ее кораблями и аэропланами, с ее вечевыми колоколами Московской Руси, с ее народными потоками, могущими в порыве волевого энтузиазма в один день соорудить церковь. Этот старик с длинными и седыми волосами, с раздвоенной квадратной бородой, в заношенном черном сюртуке и высоко поднятом жилете мог казаться московским Сократом. На взгляд столь невзрачный и бедный, он вдруг обнаруживал, раскрываясь, все несметные богатства своей души. В нем как бы горели свечи всех алтарей и пылали огни всех жертвенников. Внутри его были бесконечные палаты и хоромы, с царями и вельможами, волхвами и магами, а также и крошечные комнатухи с незаметными героями ежедневного труда. Он отвращался от пустынного в этом отношении Л. Н. Толстого, как бы оберегая свои свечи и лампы от врывающегося ветра, бесплодно все угашающего. Однажды Н. П. Петерсон был в гостях у Л. Н. Толстого. В это время небольшая компания собралась у

В. А. Кожевникова. Тут были, между прочим, Бартенев, Ивакин<sup>8</sup> и Северов. Вдруг входит в гостиную Петерсон и говорит с некоторой торжественностью:

— Николай Федорович, я выступаю перед вами в качестве посланца от графа Л. Н. Толстого. Граф просит разрешения вновь войти в общение с вами, просит разрешения приехать к вам сейчас, чтобы с вами повидаться.

Н. Ф. Федоров вскипел и ответил:

— Нет, скажите этому лицемеру, что после его «Царство Божие внутри вас» я больше с ним ни в какое общение вступить не желаю.

Произнесены были слова эти, рассказывал мне Н. С. Северов<sup>9</sup>, грозно и решительно.

— Это ваше окончательное решение?

— Да, поезжайте и скажите!<sup>10</sup>

Как ни жутко даже в передаче чужого рассказа применять к Л. Н. Толстому резкие эпитеты, приходится допустить, что, с точки зрения Н. Ф. Федорова, яснополянский проповедник заслуживал сурового к нему отношения. Он не был на высоте собственной своей морали и, толкая интеллигентные массы к революционному неделанию, отрывал ее от живой, творческой, созидающей работы веков.

Но не один только Толстой тяготел к Федорову и искал его близости. Высоко ценил его Фет, человек с тончайшим чутьем личности. Учеником его называл себя Влад. Соловьев, сказавший о Федорове с едва понятной смелостью, что после Христа только Н. Ф. Федоров сделал большой шаг вперед на новом историческом пути. Со своей стороны Достоевский сразу же и горячо заинтересовался и личностью, и учением Федорова, когда в конце 1877 года Петерсон послал ему из Керенска письменное изложение его взглядов. Посланная Петерсоном тетрадка вызвала ответ Достоевского от 23 марта 1878 года<sup>11</sup>. «Кто этот мыслитель, — спрашивает Достоевский Петерсона, — мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня». Достоевский выражает полную солидарность с Федоровым по вопросу о воскрешении мертвых. При этом он сообщает Петерсону, что, познакомив и Владимира Соловьева с полученною тетрадкой, он услышал от философа слова полного сочувствия и радостного присоединения к мыслям, в ней изложенным. «Мы здесь, — пишет Достоевский, — то есть я и Соловьев, по крайней мере верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно будет на земле». Впоследствии Достоевский внес эту черту из федоровской философии в роман «Братья Карамазовы», в ту сцену, где происходит беседа на эту тему по поводу смерти Илюшечки между Колей Красоткиным и Алешей. Сам Н. Ф. Федоров от-

носился с особенным интересом к сочувствию Достоевского, и, по обыкновению своему готовый отдать свои мысли другим, чуждый инстинктов собственности не только в мире вещей, но и в мире идей, он однажды в напечатанной посмертной статье (Дон. 1897. № 80) пытался даже приписать Достоевскому свою кардинальную мысль о долге воскрешения мертвых<sup>12</sup>.

Это был удивительно скромный человек, редкий труженик, обыкновенно безбурный и беззлобный обыватель Москвы. «Летом, — говорил он, — живу я, как царь персидский, в Сузе, а зимою — в Экбатане<sup>13</sup>. Поеду на дачу в Новый Иерусалим»<sup>14</sup>. Человек этот любил Экбатану больше Суз. Новый Иерусалим был построен Никоном. В обычные повседневные службы введены там пасхальные песнопения. Войдя через Красные Ворота в храм Нового Иерусалима, посетитель может всегда видеть плащаницу, открытую для поклонения. Какой-то вечный Великий Пяток, день покаяния и тягостных раздумий о смерти, господствует в этих стенах. Хоры расписаны херувимами, поющими воскресение Христа, а по воскресным дням здесь можно слышать: «Христос воскрес!» Таким образом каждое воскресенье становится в Новом Иерусалиме Воскресеньем Светлым<sup>15</sup>. В московском подворье этого монастыря тоже поют под праздники «Христос воскрес». Вот что влекло к этим местам Николая Федоровича Федорова.

Воинственный в мыслях, Федоров был кроток в житейском обиходе. «На меня собаки не лают никогда», — сказал он, придя в гости, кинувшейся на него собачонке. Такие и подобные им драгоценные черточки в обилии рассыпаны среди имеющихся у меня богатейших биографических материалов, неизданных рукописей и частных писем. Но я обхожу все эти детали молчаньем, обращаясь к последнему моменту жизни Н. Ф. Федорова. Как я уже упомянул выше, Федоров скончался 15 декабря 1903 года от воспаления легких в Мариинской больнице и погребен на кладбище Скорбященского женского монастыря в Москве, близ Бутырской Заставы. Как описывалось в «Московском листке» того времени, Федоров скончался, имея на устах свою излюбленную мысль о воскрешении мертвых, выраженную в красках истории. «Серафим Саровский, — говорил он окружающим, — пел пасхальный канон перед Новым годом и предсказал недоумевавшим, что наступит момент, когда в его монастыре будут петь этот канон и летом. О, как было бы хорошо, если бы Москва, по его примеру, встретила Новый год пасхальным каноном!»<sup>16</sup>

Так учил и умер новый Мелхиседек на арене русской истории. Он проповедовал вечность, не будучи помазан никакой церковью. Не в церквях, а на улицах пел он свой пасхальный канон трудово-го воскрешенья.

## 2

## СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Кардинальная идея Н. Ф. Федорова состоит в том, что каждый человек по существу своему является не просто человеком, а сыном человеческим, т. е. созданием прошедших поколений, от первого лепета культуры до сегодняшнего дня. Закрывающуюся в этой мысли истину необходимо не только осознать, но и прочувствовать до дна как истину фундаментальную, как основу всякого просвещения, всякого общежития на земле. Н. Ф. Федоров неистощим в разработке этого вопроса. Культ предков — всегдашнее достояние человечества, историческое основание всех религий — никогда не померкал в сознании людей. Жизнь европейских народов, жизнь всего мира, по основным своим чертам пирамидальна: она растет из вечно неизменных корней, поднимается из вросших в землю первоначальных пластов, все расширяясь и взлетая в высоту, но никогда ничего не теряя в процессе развития, раскрытия и вознесения своих частей. В этом смысле теория Н. Ф. Федорова не представляет ничего нового. Она стара как мир. Но в обстановке русской интеллигентской жизни, беспаспортной и бесписьменной, она прозвучала как яркое и раздражающее откровение. Впрочем, и во всемирном аспекте концепция Федорова заслуживает пристального изучения. Кажется, все воодушевление веков и народов, связанное с культом предков, воплотилось вдруг на исходе XIX столетия в одном человеке и заговорило в нем зажигающим языком, родило неожиданные выводы, мечты и слова, которые еще никогда не раздавались в истории. На набат разрыва и отрыва, отъединения от прошлого, гениальный человек ответил с московской колокольни ответным набатом, шум которого еще сейчас растет с каждым днем. Россия всегда бродяжила и блудносыновствовала на путях своей тысячелетней культуры. Всегда она ругала отца и разоблачала мать. Гуманистическая культура в ее истинном смысле, как претворение прошлого в настоящем, как восхождение по ступеням, вообще как будто не свойственна России, хотя отдельные черты такого гуманизма, в слепом и грубом виде, мы и находим в некоторых течениях русской религиозной мысли. Россия может родить казачество, всякие вольницы, Московское царство, петербургский период. Но все это держится в жизни какими-то красивыми и вечно сменными туманами. Основного цемента, основного фермента гуманизма, в изъясненном смысле слова, у нее нет! Оттого мы всегда присутствуем в России при вечных землетрясениях, совершающихся или с тревогою ожидаемых. Никакого сейсмографа не надо: русская земля трясется у всех на глазах. Трясется литература, трясется вера, трясутся троны, горят усадьбы и избы, трясутся церкви и дворцы. Вдруг в такой обстановке федоровский

набат. Вдруг слова, которым человечество никогда не могло вникать без глубочайших очарований. И вот мы видим величайших мужей российской современности XIX века толпящимися у дверей каталожной комнаты Румянцевского Музея: Льва Толстого, Достоевского, Влад. Соловьева и др.

«Сын человеческий, — пишет Федоров, — есть великий человек, есть человек, пришедший в меру возраста Христова, все же так называемые великие люди не достигли этого возраста. Мысль, по которой человек называется сыном человеческим, обнимает весь род, а дело, по которому он так называется, есть обращение слепой смертоносной силы в силу, возвращающую жизнь всем отцам». Самый гуманизм представляется Федорову неполным и искаженным, если в нем нет выдвинутого вперед элемента сыновства. Отвергающие культ отцов тем самым лишают себя права называться сынами человеческими. Это только «органы», орудия различных производств, это только зубчатые колеса в машине, без связи с другими ее частями, валы без приводных ремней. Истинные же сыны человеческие являются воскресителями прошлого, существование которых совершенно необходимо. Почему? Единственно потому, что цель человеческой жизни, понятая разумом, как моральный долг и великий проект практической работы, состоит «в обращении слепой силы природы в управляемую разумом всех воскресенных поколений». Все до единого необходимы!

Так строит свое вдохновенно-просветительное учение Н. Ф. Федоров. Его мысль не отрывается от великого кладбища человечества. Он совершенно определителен в этом отношении. «Нет других религий, — говорит он, — кроме культа предков, — все же другие культы суть только искажения или отрицание истинной религии. Религия есть культ предков». В другом месте той же блистательной статьи, из которой я сделал предшествующую выписку, имеются и такие, в высшей степени характерные суждения. «Если религия, — читаем мы, — есть культ предков, или совокупная молитва всех живущих о всех умерших, то в настоящее время нет религии, ибо при церквях нет уже кладбищ, а на кладбищах, на этих святых местах, царствует мерзость запустения»<sup>17</sup>.

Н. Ф. Федоров окончательно и без остатка морализирует представление о религии. Если смотреть на вещи с этической стороны и принять без критики культ предков, как долг воскрешенья мертвых усилиями сынов, то на первый взгляд может показаться, что система Федорова гармонична и полна. Мораль у Н. Ф. Федорова дана. Но отсутствуют гносеология и метафизика. Представим себе всех предков воскрешенными, все планеты населены, все блаженствуют в сознании исполненного долга. Слепая и злая природа побеждена. Смерти нет. Что же дальше? Именно никакого поступательного элемента в концепции Федорова мы не находим. Федоров

весь в прошлом. Проект будущего — это только зарница прошедшего. Его взор обращен в минувшее и видит только эту вечность, вырастающую в его системе во всепоглощающий фантом. Он утопист прошлого, как имеются утописты будущего, вне связи с прошлым. Но грандиознее этого утописта, который оживотворяющим духом носится над Иезекиилевским полем костей, по нашему мнению, не знает всемирная история. Я совершенно убежден в том, что, когда явление Федорова сделается известным в Европе, сочинения его будут комментироваться академиями всех столиц. На русской же почве это первый в истории аполлинист, заслонивший своим гением все, что было раньше его. Перед нами культ творчества в первоклассном выражении. Собрать все кости и одеть их в плоть. Создать все души и оркестром их наполнить мир. Вырвать из клубка жизни все смертоносные нити и оставить одну чистую жизнь. Такова система, такова философия Н. Ф. Федорова в этом главнейшем пункте его кипений и верований.

Но гносеологии и метафизики тут все-таки проследить нельзя. Прежде всего, концепция Федорова открывается неустрашимому возражению. Сын человеческий является чрезвычайным открытием, как мы сказали, особенно в условиях русской культуры. Федоров выявил с ошеломляющей яркостью то, что находилось до него в забвении. Но тут пренебрежена из-за фантома бесконечного прошлого верховная ценность будущего. Пренебрежен инициативный дух человека, пренебрежен в сыне будущий отец. В самом деле, разве отцы прошлого, лежащие на погостах, одни должны управлять нашим миром? В действительности, отечество не есть только совокупность кладбищ. В действительности, оно является собранием угасших отцов и отцов живых, творцов новых идей и новых культурных ценностей. Мы — сыны человеческие по отношению к прошлому и отцы живые по отношению к будущему. У Н. Ф. Федорова сам Бог умер, его надо воскресить<sup>18</sup>. Не только по своему биологическому росту, но и по своей духовной и интеллектуальной сущности каждый человек призван хранить достигнутое предками и обогатить наследственный фонд прибавочной ценностью. Эта именно прибавочная ценность, создаваемая человеческими полипами преемственно, составляет для каждого из нас тот рычаг труда и творчества, который ориентирует нас среди задач современности. Пылающий светоч, который одно поколение, лежащее в землю, передает другому, не пребывает тем же, но разгорается все ярче и ярче.

Забыв этот кардинальный факт, Федоров изолировал человека от окружающей его природы. Для него природа только слепая и смертоносная сила, которую необходимо регулировать и преодолевать. Однако между природой и духом существует тайное согласие. В основе своей она вовсе не враждебна человеку. Само тело



наше диктует нам из тайных своих глубин импульсы развития и спасения. Но тайные эти глубины не все еще вскрыты научной мыслью человечества. Мы стоим перед целым фебовым богатством и не знаем, что с ним сделать. Электричество мы беспомощно прикладываем то к лампочкам, то к минам Уайтхеда. Федоров кидается с кулаком на природу<sup>19</sup>. А между тем сын человеческий прежде всего — сын природы, а потом уже сын прошлого своих отцов. Самый аскетизм Федорова — это тоже кулак, поднятый на самого себя, и при всей личной своей трезвости праведник разделит участь всех аскетов мира, возненавидевших природу. Федоров говорит все время о природе слепой, враждебной и смертоносной. Но где же целебные травы, где животворящий воздух санаторий для чахоточных, где минеральные воды и источники, где все растительные медикаменты? Мышьяки не только убивающие, но и спасительные — где они в суровой оценке Федорова? Даже звери знают целебные травы. Собаки сами бегут к ним, находя их на лугах, бегут именно к тем листьям, к корешкам и травам, которые нужны для их исцеления. Коты греются на солнце, птицы освежаются водой, совершая утренние туалеты даже в клетках. Сам Федоров, уезжая летом в Сузу, как мог он не восчувствовать благодетельной оздоровляющей природы, где полчища дружественных фагоцитов в союзе с человеком истребляют враждебные микробы?

Но, как я уже сказал, Федоров не только поднял кулак на природу. Он воскрешаемого человека изолировал от нее. Он ненавидел природу и, кажется, не знал ее лицом к лицу. Да и что мог он увидеть из каталожной комнаты Румянцевского Музея? Ни моря, ни водопадов, ни гор. Он знал природу в пространстве Москвы и уездных городов — по книгам и картам, которые помнил в совершенстве. Вот почему вся его философия воскрешения является только каким-то гениальным фрагментом. Он воскрешает частицы природы, которые в оторванном виде, в сущности говоря, и невообразимы, как невообразим Платон без рощ афинской Академии, как невообразим Марк Аврелий вне своего костюма и обстановки эпохи. Федоров упускает из виду процесс органического изменения самого человека — изменения, благотельно ведущего через астрономически измеряемые времена к чрезвычайным, неподдающимся даже представлению переменам. Мыслитель говорит только о лабораторных средствах, о прогрессе технологии, инструментов исследования и эксперимента, о научно-технических арсеналах, совершенно не беря в расчет самого хозяина всего дела<sup>20</sup>. Федоров нападает на Канта, будто бы разобщившего навсегда теоретический и практический разум, стоящего на почве того индивидуализма, который не дает сложиться вселенскому скопу воскресителей. Правда, Кант не занимался вопросом о воскрешении предков. Но в истории прогрессивного роста человечества явление Канта,

творца категорического императива, бесконечно ускоряет процесс, ведущий к воскресению<sup>21</sup>. И самое явление Федорова, ошибочно нападавшего на Канта, тоже ускоряет чаемое воскресенье, может быть, еще в большей степени. Все идет туда! В биологии медленных изменений такие вулканические взрывы, такие взлеты, такие вспышки, как Федоров и Кант — катастрофически убыстряют общий ход благодетельно воскресительного процесса.

Искусственное воскрешенье, о котором говорит Н. Ф. Федоров, совершается непрерывно в человечестве, в каждом атоме культуры, в каждой пылинке бытия. Хочет или не хочет человечество, а оно воскреснет непременно, и не путем трудового воскрешения, а общего со всею природою дарового воскресения. Сын, имманентный отец, со всеми его прибавочными ценностями, со всеми его рычагами реформы и творчества, со всею его изобретательностью и предприимчивостью в духе Аполлона, а не просто труба прошлого, ведет все на свете к светлому пределу, предчувствием которого люди жили и живут до сих пор. У Федорова больше чем у кого бы то ни было на свете живущего прошлым, не было вдумчиво-примемлющего взгляда в текущий миг, в завоевания минутной культуры, в тихий рост благодетельных сил, безмолвно и неведомо работающих в добром союзе с лучшими из его идей.

### 3

#### ДЕЛЬФИНИЙСКИЙ АПОЛЛОН<sup>22</sup>

Николай Федорович Федоров полагал, что регуляция сил природы слепой и неразумной является главнейшей задачей сына человеческого на земле. Он должен расстреливать тучи в одних местах, направлять их в другие, подниматься на привязанном воздушном шаре в верхние слои атмосферы с громоотводами, чтобы извлечь оттуда грозовые силы и тем начертать другие пути длядвигающихся облаков. Вооруженные войска всего мира должны превратиться в систематически и согласованно работающие естественно-испытательские силы, а солдатские казармы — в метеорические экспериментальные станции: тогда можно будет общими средствами вести планомерную борьбу с неразумными силами природы, «поражающими нас засухами, наводнениями, землетрясениями и другими всякого рода бедствиями». «Нужно желать, — пишет Федоров, — чтобы распределение дождей было поставлено в зависимость от действия именно войска, или войск, от операций, производимых на огромных пространствах, или — еще лучше — на всей земле, а не от действия отдельных фермеров». «Обращение слепой силы, направляющей сухие и влажные токи воздуха, в силу, управляемую сознанием, может быть дано только согласию всех народов, всех людей»<sup>23</sup>. Подчеркивая необходимость в такого рода экс-

периментах солидарности всех народов, Федоров оспаривает полезность и даже правомерность изолированных попыток в этом направлении. По мысли Федорова, война, зависящая в его представлении не от волевых импульсов, а только от материально-экономических причин, будет в результате такой регуляторной деятельности раз навсегда упразднена. Оружие превратится в орудие спасения. Стреляющие в людей войска превратятся в усмирителей природы. Артиллерийские огни обратятся в благотворные снопы света, направленные к разрушению слепых и злых стихий. «Война не волевое явление, — неоднократно говорит Федоров, — и никакими уговариваниями, как бы сильны и красноречивы они ни были, уничтожить войну нельзя»<sup>24</sup>.

Вот в русской обстановке зложелательных друг другу и разрозненных людей одна из первых стадий Аполлона: Аполлон дельфинийский расстреливает тучи, собравшиеся над островом Анафи. Конечно, мы имеем тут дело с культурнейшими антрепризами, намеченными научной фантазией большого человека. В таких попытках, о каких говорит Федоров с провидением будущих завоеваний технического гения; много реального разума и здорового предприимчивого духа. Сейчас перед нами программа его раскрылась в большом масштабе, и одна за другой создаются фирмы международной помощи в разных областях человеческой деятельности. Безбрежная, почти детская наивность открывается только в те мгновения, когда Федоров подходит к своим окончательным выводам, имеющим исключительно антропоцентрический характер. В его концепции человек действительно является претендентом на всемирное владычество, а злая и капризно-бесдушная природа противопоставлена ему как его единственный враг. Вопрос младенчески упрощен и открывается со всех сторон многочисленным возражениям. Начнем с самого существенного. Необходимо установить следующий незыблемый факт. Дух человеческий не адекватен природе и не симметричен ей. Федоровский сын человеческий прежде всего сын природы. Он малая часть ее, деталь в системе мироздания. Природа бесконечно превышает его, неся в себе все его философии, все его разумения. Сколько бы человек ни расширял своего интеллекта, устремляя его в подземные и воздушные пространства, природы ему не охватить. Многообразными импульсами она зажигает в нем мысль, освещающую его небольшой житейский путь. И если в интеллекте человека ощущается какая-то бесконечность, то это только частичное рефлекторное отображение беспредельно неистощимой и неисповедимой природы. Как часто лучшие попытки исправить природу приводили к катастрофам как в человеческом организме, так и в окружающем нас мире! Так, например, попытка упразднить какой-нибудь, по-видимому ненужный орган влечет за собою одряхление человека. Задуман-

ная было попытка изменить направление холодных течений, идущих от берегов Лабрадора, с целью достичь более мягкого климата в Европе при ближайшем рассмотрении оказывалась влекущую за собой, в случае реализации, в цепи метеорической причинности, фатально парализующее влияние благотворных ветров. Природа часто может перехитрить наивно-благородного дельфинийского Аполлона. Тайное созвучие между человеческим духом и природою не обуславливает еще адекватности и симметричности ей человеческого разума. Здесь возможны даже и наивнейшие aberrации, по которым человек видит себя в центре дела, причем в действительности он играет в нем лишь самую второстепенную роль. Мальтус ужасается тому, что население растет в геометрической прогрессии, а средства пропитания в арифметической. Ученые изыскивают пути ограничить размножение людей. Джон Стюарт Милль рекомендует рабочим не вступать в брак, забывая, что даже если бы его простодушный совет был исполнен, число детей, рождаемых вне брака, возросло бы в соответственной степени. Но вот в человеческом обществе появляются многочисленные группы людей, обрекающих себя на добровольное бесплодие из религиозных и этических мотивов, образуя коллективы хлыстов, скопцов и иные аскетические союзы. Происходит неизбежный отлив населения по совершенно неожиданной мотивировке. Природа часто предусмотрительнее и всегда разумнее человека. Так, она устанавливает гармонию в рождении детей обоего пола. Если бы предоставить человеку выбор иметь дочерей или сыновей в любом соотношении их чисел, то водворился бы совершенный беспорядок. Одни пожелали бы девочек, а другие мальчиков. К отдельным вкусам присоединились бы и неудачные законодатели. Но мудрая природа без апперцепции человека блюдет тут свой закон, непрерывно восстанавливая нарушаемое войнами и иными катастрофами равновесие полов. Она же после истребительных войн усиливает рост сексуального инстинкта, направленного к возмещению убыли людей. Например, в посленаполеоновское время, после некоторых революций, а также во время и после больших эпидемий в целом народе замечается интенсивное повышение сексуально-романтического духа. «Декамерон» пишется во время чумы. Бесконечные ассиро-вавилонские войны, наводившие ужас на тогдашнее человечество, поражающие даже и сейчас свою наружною бесполезностью, обусловили в свое время — таинственными воздействиями природы — возникновение и рост новых цивилизаций. Кто решится сказать, глядя в хаос современности, что только что пережитая всемирная резня народов не представляет собою ничего, кроме разорванных в проволочных заграждениях тел? Конечно, все призывы Федорова имеют высокую педагогическую ценность, побуждая и воодушевляя людей в самых полезных культурных предприяти-

ях. Я решаюсь, однако, как бы дискредитировать их только тогда, когда Федоров переносит эти призывы из мира практических проектов в планы какой-то универсальной борьбы против жестокой и ненавистой природы.

Другое возражение, уже не универсального характера, скорее поправка, имеет в виду утверждение Федорова, что «война не волевое явление», а только экономическое<sup>25</sup>. Здесь Федоров упускает из виду многообразие причин, сил и факторов, порождающих наступление войны — от детских крестовых походов в Средние века до войны за освобождение американских невольников. В этом комплексе мы находим все революционные войны, все войны за освобождение угнетенных народностей, все походы Александра Македонского. Мы встречаем здесь и некоторые войны Юлия Цезаря, от которых у нас остались каналы, виадуки и мосты. Тут воля кричит из всех событий прошлого. Почти абсурдом кажется всякое отрицание воли, являющейся по существу своему дальним, но прямым отображением в человеческом интеллекте стихийных стремлений космоса. Воля разлита в природе, и воля в человеке только брызг всемирного хотения. Не нужно черпать у Шопенгауэра философских обоснований для таких утверждений. Вся современная мысль, воспитанная научно-критическими исследованиями в области гносеологии, стоит перед нами интеллектуально-волюнтаристической до конца. Все — воля! Сам Федоров, так возлюбивший вертикальность человека, должен был бы признать, что в этой вертикальности мы имеем манифестацию волевого принципа человека и природы. Если прав и Кант в своем споре с Гердером, утверждающий примат духа в вопросе о вертикальной выправке, то тут совершенно и очевидно налицо именно то тайное согласие интеллекта и природы, о котором я говорил выше. Природа и дух — в одном клубке, и если природа рождает из себя мир горизонтального, то и она же создает бесконечные вертикали. Воля пронизывает решительно все в индивидуальной и социальной сфере.

Н. Ф. Федоров необычайно прогрессивен для России. Как в свое время дельфинийский Аполлон принес в Грецию дух благородных, воинственных инициатив, так и он встревожил сознание русского общества, погрязшего в вине и картах, взятках и политических счетах, возвышенной мечтой о чем-то большом и всеобщем. Но как и дельфинийский Аполлон, расстреливающий тучи, Федоров уступит место бранхидскому Аполлону, который ответит иному будущему, более высокому уровню мысли и чувства<sup>26</sup>. Дельфинийский Аполлон в Греции — это тот же бранхидский Аполлон, но переписанный почерком эллинской эстетической культуры. В России красота не у себя дома, и русский дельфинийский Аполлон оказался переписанным уставным почерком византий-

ской церковности, в которой уже почти затерялся солнечно-музыкальный древний бог. Федоров является величайшим позитивистом, какого только знает мир, о каком Огюст Конт и Литтрэ<sup>27</sup> не могли и догадаться. Он был не только исповедником позитивизма, но его единственным блистательным идеологом.

## 4

В АРХИЕРЕЙСКИХ ПОКОЯХ<sup>28</sup>

2 января 1907 года в покоях преосвященного Димитрия, епископа Туркестанского и Ташкентского, собрались приглашенные гости духовного и светского звания из общества города Верного. Накануне ими было получено письмо следующего содержания. «В моей епархии, — писал владыка, — напечатана и скоро выйдет в свет книга под заглавием “Философия Общего Дела”. По мысли автора этой книги, в ней заключается призыв к общему всех делу нашего спасения, к делу Божию, по божественному к нам милосердию через нас же, через людей, совершаемому. По предмету этой книги она не может быть оставлена мною без внимания, а потому я решил познакомиться с нею и обсудить, насколько надежен указываемый путь и обсудить это с сопастырями моими и теми из паствы моей, кои стали мне известны особою ревностью к делу нашего спасения, а также с теми, кои стоят во главе различных учреждений и от коих зависит, следовательно, дать то или другое направление деятельности этих учреждений, направить их к Богу или же от Бога, так как, по мысли автора книги, нет такой деятельности, которая была бы безразлична для дела нашего спасения, которая не могла бы и не должна бы быть религиозизирована, не могла бы стать священной». Дальше — обычная пригласительная формула. Таково было циркулярное приглашение, разосланное преосвященным Димитрием. Несомненно, интеллигентный епископ был увлечен философией Федорова, когда писал или подписывал свое пригласительное письмо. В нем звучат прямо мотивы, взятые из федоровского учения. Уже одна фраза о том, что все государственные учреждения должны быть «религиозизированы», что божественное милосердие осуществляется через людей и через их солидарную деятельность, кажется экстравагантною в устах православного архиерея. Но увлечение преосвященного обрисовывается еще ярче в словах приветственного обращения, сказанных им при открытии собрания. Слова эти являются настолько интересным документом, что заслуживают быть приведенными целиком. «Апостол Павел, проповедуя Евангелие, прибыл и в Афины. Там он проповедовал Христа и в синагоге иудеям, и на площадях. Некоторые спорили с ним и привели в ареопаг, требуя, чтобы он объяснил им, что это за новое учение, которое он пропо-

ведует. Тогда апостол стал проповедовать пред ареопагом Христа, и афиняне слушали его со вниманием, и только когда апостол стал говорить о воскресении, слушавшие сказали ему: об этом слушаем тебя в другое время. Тем не менее проповедь апостола была действенна и если не всех, то некоторых обратила ко Христу. Вот и в нашем городе вышла книга под заглавием «Философия Общего Дела», поднимающая и освещающая с своеобразной точки зрения многие религиозные вопросы, и я считал невозможным оставить без внимания эту книгу нашего русского мыслителя, мыслившего, как мне кажется, истинно по-христиански. Вас я пригласил, чтобы совместно обсудить предлагаемое книгою, и думаю, что мы будем хуже язычников афинян, если не обратим должного внимания на эту книгу». Таковы точные слова преосвященного, опубликованные в «Семиреченских областных ведомостях» 1907 года (№ 2). Чрезвычайно важно подчеркнуть, что преосвященный считает мысли Федорова истинно христианскими и, следовательно, православными. Затем была прочитана знаменитая статья «Разоружение», первоначально напечатанная Федоровым на страницах «Нового времени».

Через неделю в покоях того же владыки состоялось новое собрание, с чтением других материалов из только что отпечатанной книги Федорова. Эти материалы обнимают целый цикл статей, устанавливающих коренные различия между православием, католицизмом и протестантизмом, дух и смысл православия с точки зрения воскресительских проектов Федорова, соборно-религиозный смысл русского самодержавия. Отметим между прочим, что благодаря пропагандной работе Н. П. Петерсона статьи эти были уже отпечатаны раньше появления книги, именно в 1901 году, как я узнаю об этом из лежащих передо мною номеров газеты «Асхабад» за это время<sup>29</sup>. Но уже в № 7 «Семиреченских областных ведомостей» от 23 января 1907 года, появилось письмо секретаря владыки, священника С. Аполлова, сообщающее, что преосвященный не берет на себя ответственности за высказанные на собрании частные мнения, а также указывает на то, что «долг воскрешения предков» не находится в соответствии с идеею «воскресения мертвых», по учению православной церкви. Из этих поспешных заявлений, публикуемых в газете, явствует с очевидностью, что система Федорова начинает вызывать в церковно-православной среде серьезные сомнения догматического характера. Но первое очарование от нее держалось еще довольно долго. Преосвященный Дмитрий, сочиняя свои послания к пастве, наполнял их выражениями из книги Федорова, очевидно в душе продолжая их считать истинно христианскими, кафолически православными. В этом убеждает нас внимательное чтение этих посланий, напечатанных в тех же «Семиреченских областных ведомостях»<sup>30</sup>. Гипноз систе-



мы, продуманной со всех сторон, изложенной чудесным русским языком и с огненной убедительностью, был чрезвычайно велик. При первом знакомстве с Федоровым и сейчас еще кажется, что имеешь дело с чистейшим православником. Все православное, все древле-лепное, старокнижно-прилепленное к учению и быту, любо ему до бесконечности. Никто лучше Федорова не описывает царских титулов с обозначенными в них символическими идеалами владычества от Памира до московского Успенского Собора, никто на таком крепком, как камень, левкасном грунте не наносил таких красочных иконных изображений, как Федоров. Было от чего закружиться голове не одному семиреченскому архиерею! В сети великого прельстителя попали и более крупные умы современности, как я говорил об этом выше. Федоров и интимен, и универсален. Самая универсальность его безмерно выигрывает от связанности с родной почвой, с преданиями русской истории, с шумом речных перекатов, с звоном московских церквей и молчанием необозримых лесов. Универсальность Данте тоже утвердилась на флорентинском камне, который Федорову заменяли московские переулки.

Однако стоит на минуту рассеяться волшебным чарам, как сразу же становится ясным, что Федоров прежде всего не православный мыслитель. В своих писаниях он тщательно отгораживается от католицизма и протестантизма. Католицизм для него только гнет и ига, не дающие собраться человечеству в мировое всеединство для разрешения одной общей задачи. Самая идея западной церкви об оправдании делом кажется ему индивидуальной и потому противоречащей соборному принципу. Папский авторитет, вознесенный над Вселенскими соборами, вырождается в его глазах в ненавистный образ кафедрального индивидуалиста и безнародного непогрешимца. Протестантизм для Федорова только восстание и рознь, принцип вечной полемики без творческого упокоения. И опять индивидуализм, но уже не только одного дела, но и анализирующего, испытывающего разума, с преступным отвержением дорогого сердцу Федорова предания. Православие же, по мысли Федорова, есть долг воскрешения. «Многовековой спор католицизма и протестантизма, — пишет Федоров, — о спасении верою или делами тотчас же был бы разрешен, если бы под верою стали разуметь осуществление чаемого воскресения мертвых, то есть единое дело воскрешенья». Федоров развивает свою мысль шире и дальше, в рационалистических аспектах и планах, незаметно для себя отступая от неподвижного камня кафоличности и ортодоксальности, от столпа и утверждения истины. «Православие в смысле долга воскрешенья налагает на всех один общий труд, в котором соединяется и знание и дело». «Отрицательно православие есть печалование об иге и гнете католическом, а вместе и о протестантском

восстании и розни. Положительно же православие есть храм соби-  
рания, воссоединения отделившихся. Точно так же отрицательно  
православие есть печалование о всех умерших и умирающих, а  
положительно оно есть долг воскрешенья». Самый культ предков,  
который проповедывается на всех страницах федоровской «Фило-  
софии Общего Дела», является только «первобытным выражением  
долга воскрешенья» и потому он так характерен для православия,  
которое одно из всех религий мира творит самым своим укладом  
реальное восстановление древнего духа. Хотя славянофилы и уло-  
вили одну из характернейших черт православия — его соборность,  
но прямой задачей соборности они себе не представляли. «В долге  
воскрешенья, — читаем мы у Федорова, — заключается и сущ-  
ность православия, как это признавал Достоевский и догадывал-  
ся, надо полагать, один лишь из славянофилов — Языков»<sup>31</sup>.

Прежде всего, как ни отгораживался Федоров от римской церк-  
ви, он сам вступил на католический путь. Он нападает на католи-  
цизм, предпочитая ему православие. В православии дух — культу-  
ра, просвещение, художественное творчество — исходит только от  
Отца, а по терминологии Федорова, от Отца угасших поколений.  
В католической же теодицее дух исходит от Отца и Сына (*filio-  
que*)<sup>32</sup>. Отсюда прибавочная ценность в католической догматике,  
даже новые догматы, к которым не присоединяется православие,  
оставшиеся при семи Вселенских соборах, как армяно-грегориане  
при четырех. Отсюда бездейственность, косность и консерватив-  
ность православия, поскольку его не оживляют протестантские  
веяния из Духовных Академий и разных сект. В этом единствен-  
ном пункте Влад. Соловьев, исповедующий соединение церквей,  
поднимается над учением Федорова, будучи бесконечно ниже его  
во всем остальном. *Filioque* — это реальный элемент в метафизи-  
ческом богословствовании католицизма. Культурный дух есть со-  
здание двух стихий — Отца и Сына, двух начал — ирреального и  
реального, действующих вместе, в органическом переплетении,  
которое сказывается во всем и повсюду. Бенедиктинцы основыва-  
ют ученые монастыри, спасают редкие рукописи, издают мини-  
атюры. Божьи Собаки — доминиканцы — борются в лице Савона-  
ролы за свободу Флоренции, пишут политические конституции и  
хартии вольностей. Иезуиты сооружают астрономические observa-  
тории в Китае и просветительные учреждения в Парагвае. Миссио-  
нерская деятельность католиков необозрима. Только они одни, в  
сущности, исполняли во всем объеме повеление Священного Пи-  
сания: «Шедше научите все народы». Православие же в Серафиме  
Саровском пребывает в каком-то сладостно-упокоительном погру-  
жении в мысли Отца, а не в дело Сына.

Но вот в лоне этой экстатически бездейственной церкви вдруг  
раздается проповедь грандиозного делания, притом не националь-

ного только, но всемирно-исторического. Сын человеческий должен воскресить отцов, не полагаясь на то, что воскресенье мертвых есть дело Отца небесного. Здесь явно католический путь. Реальный сын тут физически смешивается с метафизическим отцом. Они делают одно и то же дело и одухотворены одним и тем же принципом. Но, вступив на католический путь в пункте *filioque*, Федоров тут же покидает его, становясь чистым позитивистом, свободным от всякой мистики. Задача ставится трудовая и совершенно реальная. Дух для разрешения этой задачи требуется только реальный. Методы воскрешения, приуроченные регуляцией сил природы, исключительно экспериментальные, лабораторно-механические и научные. Можно удивляться, как в сети такого очарования попало хотя бы на минуту и мистическое православие, с его не-плотскими воздыханиями о грехах, святым пренебрежением к миру, с его елейно-кадильным горением к небу, подателю и источнику всех благ.

Подведя мину под католицизм и протестантизм, Федоров допустил этой мине взорваться у борта собственного корабля. Исчезла всякая вера — остался трудовой путь материализма.

## 5 ЕРЕСИАРХ

Сейчас после смерти Николая Федоровича Федорова между двумя его главными учениками разгорелся довольно пламенный спор на существеннейшую тему его философии<sup>33</sup>. У В. А. Кожевникова, посвятившего Федорову целую книгу, стали возникать сомнения относительно правильности и церковности нового учения. Н. П. Петерсон же, допуская частичные отступления Федорова от духа церкви, настаивал на том, что система его явится, во всяком случае, благотворным элементом в деле будущего православия, подлежащего естественной эволюции. Спор этот сам по себе настолько существенен и принципиален, что я посвящаю ему особую дополнительную главу. К сожалению, я не располагаю в настоящую минуту всеми необходимыми материалами. Третий том «Философии Общего Дела», за смертью Н. П. Петерсона, задержался изданием, но именно в этом томе впервые будет опубликована вся переписка Федорова не только с друзьями и единомышленниками, но и с различными посторонними лицами, приходившими в соприкосновение с волновавшими огромный круг людей идеями. В моем распоряжении имеются в рукописи все же два больших письма, отчетливо обрисовывающих позиции главных распространителей учения Федорова<sup>34</sup>.

Прежде всего Петерсон устанавливает отношение Н. Ф. Федорова к центральному пункту католического вероучения — к вопросу

о благодати. В книгах Федорова, утверждают противники, несомненно гениальных и несомненно завлекательных по своим благородным находениям, слишком «мало и бледно» говорится о благодатных эманациях Отца в мировом процессе. Остановлюсь здесь на минуту, еще не давая возражений Петерсона, чтобы напомнить вкратце сущность учения о благодати. Что такое благодать? В понятии церкви — это дар, и как дар она может испрашиваться, а отнюдь не зарабатывать. Сама вера есть благодать. Никаким изучением книг, никакой добродетельной жизнью она не может быть заслужена и добыта, если не будет ниспослана человеку особым актом божественного изволения. Такова строго церковная формулировка природы благодати как в православии, так и в католичестве, где только магический оттенок ее чувствуется живее. Такой точки зрения в системе Федорова, конечно, нет и быть не может. Петерсон всячески подчеркивает автономность человека в процессе строительства того спасения, о котором идет речь, при этом он совершенно уверен, что передает подлинные мысли своего учителя. Но, будучи автономным, человек в то же время является орудием Божества, орудием Отца, соучаствующего в строительстве всеобщего спасения. Петерсону кажется, что этого совершенно достаточно для сохранения в мире благодати. Даже явление самого Христа, передатчика благодати от Отца к человечеству, не лишает никого самостоятельности, не парализует ничей самостоятельности. Вот точка зрения Федорова на благодать. Как уже сказано, в самих книгах Федорова мы подробных изложений этого вопроса не находим. Но Петерсон ссылается на свои личные разговоры с Федоровым, которых ни проверить, ни достаточно точно оценить мы не можем. По его словам, Федоров верил во все догматы христианской церкви и в благодатно-мистическое руководство Бога на земле. «Кроме того, Николай Федорович не раз мне говорил, что мы можем не бояться такой катастрофы, как столкновение земли с каким-либо другим подобным телом, катастрофы, которая уничтожила бы землю и род разумных существ, потому что до этого не допустит Создатель мира, создавший мир не для гибели, а для того, чтобы он достиг совершенства. Выражена ли эта мысль в писаниях Николая Федоровича, я не знаю, но твердо помню эти слова его»<sup>35</sup>. Это более чем наивное место вызывает большие сомнения. Мысль прямо детская и недостойная сколько-нибудь глубокого ума. Странно, что Петерсон, своим пером написавший большую часть книг Федорова, не припомнит тех мест, которые подтвердили бы такое многозначительное суждение. Н. Ф. Федоров умел мыслить космически. При всем своем антропоцентризме философия его облетала мировые пространства, населяя людьми, воскрешенными предками, далекие планеты. Но здесь к наивному антропоцентризму присоединяется уже совершенно элементарный

геоцентризм. Пылинка, земля объявляется предметом особой почитательной благодати творца вселенной и всех миров, долженствующего милостиво охранять эту пылинку от крушения на небесных путях. Ее эвентуальная гибель квалифицируется как катастрофа мироздания, в безумном предположении, что божественная мысль соизмерима с мыслью человека! Таких абсурдов в печатных трудах Федорова я не встречал<sup>36</sup>. Решаюсь думать, что Петерсон в заботах о спасении системы своего учителя перед церковным ареопагом России приписал Федорову свои собственные недостаточно взвешенные богословские домыслы. Трансцендентного воскресенья в системе Федорова нет<sup>37</sup>. Имеется только воскрешенье имманентное, трудовое, вооруженное всеми средствами научного арсенала.

Однако в церковной постановке вопроса о благодати, если отбросить раздражающий фермент особенной елейной стилистики и сантиментального магизма, улавливаются очертания мысли, бесконечно превышающей федоровскую догматику труда. История знания, история даже индуктивных наук, вся пронизана молниями творчества, которые и являются молниями благодати. Дар творчества есть эманация из неведомых источников, и дух его дышит повсюду. Благодатна прежде всего поэзия: в ней трепещет невидимая атмосфера, полная серебристых неуследимых звонов чудеснейших колокольчиков. Конечно, она рождается не в поте лица, совершаемые же поэзией акты воскрешенья, подчеркиваемые Федоровым, отнюдь не имеют трудового характера. Как тут все беззаботно весело и бездельно свято! И все даром! Благодатны изобразительные искусства. Музыка, кажется, состоит из одной только благодати: ее вдохновенье не укладывается даже ни в какие слова. Очарование музыки не описано сколько-нибудь адекватно никакими мастерами стиля. Но не только наука и искусство являются ареною благодати. Творческое вдохновение знает и реальная жизнь людей, мирная политика государств и даже ведение войн. Повсюду мы констатируем даровые эманации наряду с напряженным трудом обливающегося потом человечества.

Теперь вопрос о рационализме Н. Ф. Федорова. В цитируемом письме Н. П. Петерсона мы находим по этому поводу следующие решительные слова, тоже долженствующие передать будто бы мысли самого Федорова. «Также не имеет основания и незаконно разделение на разумное и сверхразумное: сверх разума ничего нет и быть не может. Разум все объемлет, все в себе заключает». Для Петерсона нет никаких чудес даже в евангельской мифологии, обволакивающей происхождение и жизнь Христа. Все естественно — и прохождение через запертые двери, и даже воскресенье. «Господь обладает высшим разумом, но и наш разум отличается от высшего только степенью». Сверхразума не существует: разница только количественная, а не качественная.

По этому пункту в ответном письме В. А. Кожевникова<sup>38</sup> имеются твердые возражения, замкнутые в строгих пределах церковной догматики. Я не привожу их в цитатах, предпочитая рассматривать такого рода гносеологические вопросы вне каких бы то ни было вероисповедных оков. Разум в нашей телесной коробке, как я уже указывал выше, совершенно не адекватен разуму космическому, безмерно его превышающему не только количественно, но структурно и качественно. В процессе биологических трансформаций возможны в будущем самые неожиданные изменения нашего интеллекта. Он может сделаться сверхразумом по сравнению с теперешним разумом человека. Но и тогда он еще пребудет разумом по сравнению с сверхразумом современного ему космоса. В дальнейшем процессе, оперируя уже с бесконечными пространствами и временами, мы можем в нашем воображении допустить и такое состояние, когда разум человека, уже весь светлый и гармоничный, приблизится к чудесной адекватности, обуславливающей финальное спасение. Но в такие перспективы для целей даже отдаленного критического исследования заглядывать по меньшей мере не приходится. Во всяком случае, не в планах дельфинийского Аполлона можно обсуждать бранхидскую мудрость древних веков.

Н. П. Петерсон в заключение своего письма, обращенного к В. А. Кожевникову, сам соглашается, что рационалистическая насквозь система его учителя не может иметь успеха у представителей католического православия. Творческая автономия человека в ней слишком велика. Отцовская же эманация слишком мала. В эсхатологическом отношении открываются новые затруднения. Предстояло бы, по системе Федорова, допустить всеобщее спасение людей, тогда как православная церковь ограничивает круг спасения только праведниками, принявшими мандат Христа. Все же прочие горят в вечном огне. Со своей стороны и неверующие отнесутся тоже сурово к учению, рационализм которого вылился в необычную форму, для большинства чрезвычайно подозрительную и временами отливающую для наивных судей безбрежным мистицизмом, именно там, где Федоров наиболее чист от всякой трансцендентной примеси. «Толкование христианства Николаем Федоровичем, — пишет Петерсон, — как учение ни на что другое, как на провал, и рассчитывать не может ни у церковно-верующих, ни у совершенно неверующих. Но не как учение, а как призыв к делу всеобщего спасения, оно может быть принято теми и другими». Классификация Петерсона предусматривает лишь людей церковного толка и просто неверующих. Но классификация эта слишком неполна. Есть целый круг людей, равно далеких от тех и от других и со своей стороны не приемлющих Федорова по особым своим основаниям.

Ответных возражений В. А. Кожевникова, как закованных в броню церковной догматики, я здесь не приводил, дав предпочтение моментам наивной, но живой и свободной человеческой логики Н. П. Петерсона. Петерсон принимает Федорова целиком — его теоретические основы и практический проект, не смущаясь тем, что в глазах православной церкви Федоров должен оказаться прельстителем и ересиархом.

## 6

## «В ОТЦА МЕСТО»

Пuls христианского богослужения бьется в литургии. Из просфоры вынимаются частицы, которые, будучи обозначены определенными именами, погружаются в животворящую кровь Христа. Это один из моментов сложного евхаристического тайнодействия, когда хлеб и вино после произнесения установленных слов превращаются в тело и кровь Христа. Для Федорова литургия является не чем иным, как прообразом воскрешения мертвых в храмовой обстановке. Я сам видел довольно много лет тому назад весь церковный парад литургии в Мекке православия, в Пантелеймонской церкви на греческом Афоне<sup>39</sup>, после долгой беседы на тему евхаристии с образованнейшим монахом о. Ксенофонтом, в миру кн. Вяземским. Не могу до сих пор совершенно освободиться [от] воспоминания о чудесном утре, от еще неокончательно улегшейся минутной бури, поднявшейся во мне в тот день. Обряд вынимания частиц происходит в этой церкви всенародно, при участии верующих, с называнием тут же имен почивших, с необыкновенной торжественностью и редким религиозным воодушевлением. Отчетливо помню разгоревшееся внутренним пламенем лицо священника, обходившего всех присутствовавших большою общою просфорою. Когда он стал приближаться ко мне, я пришел в смущение. В те времена я еще был восторженным поклонником жертвенной идеи евхаристии, и, казалось бы, что могло мне воспрепятствовать принять участие в этом символическом, церковно-театральном действии? И однако, в решительный момент что-то поднялось в моей душе и отвратило мое лицо от священника. Вероятно, не заметив этого движения, он прошел мимо меня. Что же, собственно, случилось? Насколько я ныне, спустя много лет трудов и размышлений на богословские темы, могу воскресить волновавшие меня чувства, я решаюсь сделать только одно допущение. Христианизированная жертвенность была мила моему уму. Я носился тогда с этой идеей не только в жизни, но и в литературных моих работах критико-философского характера. О <тец> Ксенофонт с поднятым интересом слушал меня в памятную ночь, когда, опираясь на святоотеческие первоисточники, я излагал перед ним мое понима-



ние предмета. А между тем, когда я оказался лицом к лицу с магическим таинством, что-то неприязненно дрогнуло во мне. Точно встали передо мною века иудейского рационализма, кристально-чистого и ясного, как горный воздух Синая, совершенно чуждого всякой театральности и шаманства, отвращающегося с ужасом от всякого колдовства и заклинательной поэзии. Мой тогдашний рефлекс, явившийся полным противоречием моим христологическим идеализациям, пафосу тех дней с оттенком мистического Грааля, я теперь оцениваю с интеллектуальной нежностью, как один из первых проблесков у меня гиперборейского духа.

Храмовую литургию Федоров считает подготовительным этапом для литургии вне-храмовой, именуемой самодержавием<sup>40</sup>. «Дело самодержавия, — читаем мы в первом томе «Философии Общего Дела», — есть дело священное, внехрамовая литургия, есть братотворение через усыновление для исполнения долга душеприказчества, а душеприказчество и есть сущность самодержавия»<sup>41</sup>. Царь восходит на престол, берет в свои руки бразды народного правления, становясь в отца и праотца место. Это решительный шаг к эмапсипации от юридических и экономических гипнозов, которыми полна жизнь конституционных государств, с их рознью и борьбою, столкновением классовых интересов, и возвращение к чистому источнику родства и патриархальности — по преданиям общих умерших отцов. «Самодержавие, — продолжает развивать свою мысль Федоров, — то есть власть, в отца место стоящая, явилось тотчас после смерти первого отца, соединив всех в единой воле, в едином желании, вызванном утратой, смертью». «Сыны умерших отцов думали, или чаяли, видеть во всем, что называлось утратами, то есть в голосе и слове (плач, причитания), во всяком действии и движении (совокупном) средство оживления. Отсюда и долг душеприказчества». Несмотря на некоторую запутанность стиля и неясность выражений, место это чрезвычайно знаменательно в системе Федорова. Замечательный мыслитель перевоплощается в плачущую бабу и приписывает ее причитаниям животворящую силу воскрешенья, которым баба и не задается. Вообще вся эта теория становления в отца и праотца место звучит на указанных страницах «Философии Общего Дела» вдохновенно надуманной мифологией самодержавия. Все, что не самодержавие, вся история Европы, вся многовековая тяжба народов с насильничеством всех видов и типов, все кровопролития во имя права и справедливости — все это, по мысли Федорова, только бунт сынов, оторвавшихся от отцов. Вся история мира является для Федорова сменой монархий, вне которых только шум и беспорядок. Я не хотел бы этой конспектной передачей политической философии Федорова унизить хотя бы и в малой мере его воззрений, находящихся на некоторых страницах изложение, исполненное высокого

красноречия. Поскольку в теорию эту вступает культ предков, элемент пирамидальной преемственности культуры, концепция горит и сияет непреходящим светом. Иногда это красноречие принимает такие грандиозные формы, что призрачность построения перестает сознаваться, утопая в глубоком восхищении безмерным размахом мысли. Так мы читаем: «Самодержавие есть хранитель нашего единства, не русского только, а вообще единства человеческого рода, ибо оно стоит в праотца место. Как ни называйте этого предка — Адам или Ной, согласно с верующими, или же, согласно с неверующими, общим безыменным предком арийцев, семитов, финно-монголов и проч., где ни помещайте его, в Эдеме или на Памире, — во всяком случае самодержец будет наместником его, этого праотца». Речь идет тут не просто о самодержце каком-нибудь, а о самодержце непременно русском, восседающем на московском престоле. «Как самодержец стоит в праотца место, так и Кремль Третьего Рима стоит в Памира или Эдема место, каковыми и были Вавилон и другие столицы Востока. Если исторически возможны еще сомнения относительно Памира как могилы или колыбели предка, праотца, то географически и особенно этнографически Памир есть несомненно центр, кровля мира, и весь Старый Свет, по общепринятой ныне географической номенклатуре, должно называть Памирским материком, как Западную Европу начинают называть Альпийским полуостровом, а Грецию можно назвать полуостровом Парнасским, причем исторически Альпийский полуостров есть восстановление или возрождение Парнасского, несколько лишь в большем виде».

Такова грандиозная иллюзия величайшего из апологетов самодержавия. Если допустить вместе с Федоровым, что Кремль должен быть признан стоящим в Памира место, то весь старый мир входит в сферу русского самодержавия, которое одно может и призвано творить священнейшую вне-храмовую литургию — «по-крестьянски, по-сельски, по-деревенски». Что касается Европы, этого Альпийского полуострова Памирского материка, то если бы там и утвердился где-нибудь абсолютизм, он был бы лишен всякой актуальной силы, ибо там нет православия, неперемного условия собирания людей во имя воскрешенья. Там деспотический католицизм и вечно бунтующий протестантизм.

Мы уже говорили о том, что сын человеческий представляет собою не только повторение умершего отца. Являясь сам живым отцом, он вносит в мир прибавочную ценность нового творчества. Иначе мир застыл бы в стационарном положении. Сказанное как нельзя лучше применимо к федоровской концепции самодержавия. Кто в самом деле должен управлять государством? Отец или сын? Должен ли сын повторять мракобесие отца или же он должен сделаться отцом новых культурных благ? Должен ли Аменофис IV,

певец гиперборейского солнца в его чистоте, повторить какого-нибудь из Рамзесов? Мне кажется, не подлежит сомнению, что, не растрачивая в мотовстве или озорстве ценных наследств прошлого, сын человеческий должен прежде всего явиться сам отцом. Это будет отец живой, а не мертвый, инициатор, а не только душеприказчик, как этого хочет Федоров. Но тогда сын приемлет и конституцию, и парламент, и республику. Управление становится делом все более и более сложным. Оно начинает распадаться между бесчисленными специалистами, столь же профессионально осведомленными, как и специалисты всех других областей жизни. Священные монархии уже давно бледнеют на наших глазах. Почему? Отнюдь не потому, что Европа блудно забывает своих отцов и бессмысленно бунтует, но потому, что к пассивному поминовению отцов присоединилось живое, действенное служение, и заботливый глаз сына человеческого, имманентного отца, увидел то, чего не видели прошедшие поколения. Еще за истекшие века там-сям мелькают на арене истории сияющие фигуры отдельных венценосцев. Но даже в пределах одного управления, часто уже на глазах современников, блекнет престиж почти каждого монарха. Так это было с Людовиком XIV при закате его дней. Преемники его, промотавшие великое наследство, от орлеанского герцога до Людовика XV, уже были какими-то гальванизированными мушкетерами в порфире. Монархия блекнет. В одной стране за другой летят короны и троны. В гордой Англии король уже давно царствует, но не управляет. Он хотел было и совсем уйти в тень, но консервативная страна сохранила эту уже безвредную фигуру как объединительную вывеску метрополии и полезную куклу в дипломатических сношениях. Новейшая республика освободившейся Норвегии воскрешает Гакона<sup>42</sup>. Но новый король стоит минутным полезным манекеном и бесшумно исчезает, как только изменится обстановка международной жизни. Республика ни в каком отношении не является профанацией культа отцов. Она, несомненно, создание сына человеческого и проистекает из того же светлого источника, как и монархия. Свята в прошлом монархия — свята и республика.

Конечно, все политические фракции, весь сложный переплет законодательных компромиссов, все разнообразные усилия и организации государственности на путях новой и новейшей истории — все это тот же дельфинийский Аполлон, расстреливающий тучи. Тут и старые троны, и интернациональный конгресс. Но вдумчивый глаз философа сквозь фигуру дельфийского механика и работника прозревает иррациональную мудрость Аполлона бронхидского, который все этапы человеческих мук и терзаний, все безмерное прошлое и все безмерное будущее, связует живоносною нитью преемственности.

## 7 ТРЕТИЙ РИМ

«Титул царский заключает в себе сокращенно всю этнографию, всю географию и всю историю не только русскую, но и включает в себя более и более всемирную». Таковы вступительные слова Федорова к рассуждениям о размерах русской государственности и ее мировом значении. Свой анализ Федоров начинает с декоративных моментов, переходя затем к рассмотрению вопроса по существу. «Смысл или философия этой всемирной истории, — продолжает он, — может быть выражен одним словом: умиротворение или собирание земель и народов, собирание, продолжающееся и еще не оконченное по внешнему пространству, ни по внутреннему содержанию или глубине, то есть нет еще ни полного собирания, ни совершенного умиротворения. Самодержец, царь, обладатель, повелитель — все эти наименования, заключающиеся в титуле, сливаются и завершаются в одном слове: “миротворец”». Как задача первого Рима была завоевание мира и владычество над ним, так задача Рима III, первопрестольной Москвы, есть умиротворение народов. Так высоко сразу же поднимает миссию русского народа Федоров! Весь мир собран под кровлей Кремля, чтобы творить внехрамовую литургию, Федоров с большим эмпазом делает обзор тех исторических фактов, которые, вращаясь в декоративный документ, все более и более расширяли значение русского царства на земле. В 1828 году в царский титул внесена армянская область. Какое великое событие это в его глазах! Армения, древнее Урарту, громоотвод Ашура от северного израильского царства. Если бы не Урарту, царство это пало бы значительно раньше, чем это случилось в действительности, и народ израильский, уже густая смесь хамитических и вавилоно-мидийских элементов, распространился бы по южным скифо-сарматским долинам задолго до своего исторического срока. Впоследствии, заключив союз с Вавилоном, Урарту содействовало падению царства иудейского, твердыни и оплота семитического духа на Востоке. Теперь Урарту входит в состав русского государства. Так гадают Федоров. Но что, собственно, обозначает это присоединение Армянского царства к русской короне? Духовно это включение не означает ничего. Наружно это только один лишний предмет в богатом этнографическом кабинете империи. В кровообращение русской души Армения не вошла ни единым шариком. Что же касается великого семитического наследства, с которым соприкоснулось Урарту, то крохи его Россия получила не с армянских гор. Вообще же это яфетидское племя играет в организме русского государства совершенно миниатюрную роль даровитых коммерсантов, конкурирующих с не менее даровитыми соперниками. «Царь туркестанский, то есть царь или

победитель над преемниками туранского Афрасиаба, царь туркестанский, этот новый титул царя русского, еще не есть последнее слово титула», — читаем мы дальше в статье Федорова, в свое время поднявшей большой шум в русской печати<sup>43</sup>. Здесь политическое визионерство переходит в настоящую мегаломанию. Титул растет и растет до бесконечности! Так ли далеко отсюда до включения в титул Франции, Испании, всех стран Альпийского полуострова, тем более, что вопрос о Памире в те дни, когда писалась статья Федорова, уже стоял в порядке дня. «Недавно заключенная конвенция с Англией, — говорит Федоров, — уже указывает на новый титул, титул [царя] северного Памира. А какое глубокое значение имеет новое присоединение, если под Памиром, согласно с новейшими народными преданиями, разуместь прародину арийского племени и могилу предков всех арийских, а может быть, и не-арийских народов. Тогда царь наш становится в отца или праотца место не одного племени славян, то есть его долг смотреть и на другие народы, как на не-чуждые себе, как и смотрел царь-миротворец Александр III». На вершинах священного Памира, библейского Эдема, Федорову рисуется обсерватория, сооруженная русскими руками. В прозрачном воздухе обсерватория эта наблюдает небо и землю и, может быть, оттуда направляет куда следует благотворные воздушные токи всемирной регуляции. С тех пор, однако, как возрос сын человеческий, этот имманентный отец! Он опять занят Памиром, северной Индией, Афганистаном, но уже в других планах. Когда я пишу эти строки, я слышу шум уличных демонстраций, долетающих до меня через закрытые окна. Сын человеческий остановлен в своих заботах о Памире с неожиданной стороны, со стороны обеспокоенных повелителей современной Индии. Мечта Федорова об умиротворении народов с Памира заменена другой всемирной мечтой, и на броненосцах империалистической Англии спешно осматривают пороховые погреба! «Внешнему выражению царского титула, — мечтает дальше Федоров, — нужно придать нравственное значение». Оно не есть «выражение грозной силы, обнявшей шестую часть мира и грозящей остальным пяти частям». Странная вещь: никому в мире царская власть, во всех фазах ее развития, не внушала ни добрых чувств, ни доверия. Федоров приписывает ей миротворческие задачи, от которых были всегда далеки захватные московские князья. И гигантским крыльям Российской империи всегда соответствовал хищный и часто окровавленный клюв. Какой в самом деле миротворец Александр III, с осторожной паузой своего царствования и с неутомимой афганистанской мечтой? А в пределах самой России чем был этот человек? Он мог из рук своего убитого отца передать России свободу, а вместо того он наполнил свои дни затаенной неутолимой местью. Медный всадник Петра смотрит в даль европейских

морей, а грузный царь на коне Трубецкого смотрит в Азию тупым взглядом монгольского Чингисхана!

Фантазия Федорова разыгрывается. «Картину мирного разоружения или умиротворения нужно представить на наружных стенах музея, оставив стены Кремля для чего-либо еще более высокого. На стенах Кремля должна быть представлена замена военного оружия другим оружием, избавляющим род человеческий от бед, производимых слепую силою, чтобы оно было видимо всеми, воспитывало бы для мира народ, призванный под видом воинской повинности к разрешению мирового вопроса». Мечты свои Федоров заключает тезисом: «Ни царь для народа, ни народ для царя, а царь вместе с народом становится исполнителем воли Бога в деле Божьем». В другом месте, восставая на клеветников русского народа, Федоров раздражается бурной филиппикой. Русский народ — это великий народ. Он принял крещение в общей купели. Он способен к величайшему единодушию в мире. Он созидает храмы в один день. Все у него «сообща, помочами и толоками». Такой народ и спасение личное полагает в спасении целого мира. «Он и лечиться, как и креститься, не хочет в одиночку». Создав призрачный образ царя-миротворца, Федоров создает и призрачное представление о бесконечно единодушном народе, призванном к насаждению и утверждению всемирной солидарности. А между тем за вычетом переживаемых дней и последних годов нельзя назвать эпоху в истории России, когда народ этот занимался делом гармонизации мира на общечеловеческих началах. В самой России — всегда струи, течения и веяния, всегда раскол и полемика, от побоищ на новгородском мосту до дней Аракчеева и Аскоченского<sup>44</sup>. Вечная грызня и поедание друг друга. В канцеляриях всеобщее подсиживание. Около каждого местного помпадур — интригующая придворная шваль. В клубах единодушие держится еще у карт, когда оно и там не прерывается криками и драками. В общественных собраниях злорадное прокатывание на вороных лицемерно предложенных кандидатов к баллотировке. Почти каждая партия уже в стадии рождения распылена на фракции. В литературе и журналистике травля и взаимные преследования доходят до неприличия. Для больших империалистических авантур всю эту разноголосицу мог объединять только железный кулак деспотизма. Индивидуализм русского народа всегда пребывал в звериной стадии и был бесконечно далек от мечтательной гармонии и идеализированной солидарности, о которой с таким потрясающим восхищением говорит Федоров.

Но может быть, этот народ, раздираясь внутри, вносил в окрестные страны что-нибудь человеческое и высокое? В смысле политическом — ничуть. Он только поработал своей территории соседние слабые государства, деля их с хищными королями и императора-

ми. Русифицировать их он не мог, будучи ниже их по культуре, и если некоторые могли думать, что народу русскому удалась цивилизация киргизов, то и это допущение следует принять лишь с очень большими оговорками. Правда, могут возразить, что русский народ освобождал западных славян. Но дипломатия царей меньше всего думала о самих славянах, народ же с трудом и неохотой отрывался от сохи для спасения посторонних ему братушек.

Остается литература. В политической и философской ее части — от времен Новикова и Радищева — мы были только компиляторами западных мыслителей, и все светлые идеи гуманизма представлены в России лишь в трудах второго разбора. Конечно, ни Лавров, ни Чернышевский или Михайловский, ни даже Плеханов не коренятся в самой России. Европейская книжность тут лежит основным фундаментом, библией, которою питаются отечественные апологеты и гомилетики. Само славянофильство было вскормлено германской философией, и над колыбелью русского самосознания стояли немцы Даль, Востоков, Орест Миллер<sup>45</sup>.

Что же касается литературы художественной с ее подлинными гениями, то тут хотя и мелькают черты священничества по чину Мелхиседека, но только на некоторых страницах двух-трех ее титанов. Мы не дали миру даже Шпильгагена<sup>46</sup>, ибо смехотворною представляется мысль о переводе Михайлова-Шеллера<sup>47</sup> с целями гуманистической агитации на европейские языки. Что бы это было, если бы «Гнилые болота», шедевр его искусства, стали комментироваться в Лондоне! Очевидно — никакого заражения умов. Но если даже Шпильгаген не удался нам в области беллетристической пропаганды, то Диккенс с его реформой тюрем сияет нам милой далекой планетой, а Виктор Гюго высится перед нашими глазами, как собор Парижской Богоматери! Не здесь, не в этой области наши лавры. То, что принято в европейский Пантеон из нашей художественной литературы, не имеет ясно выраженного всемирно-политического содержания. Решительно не здесь наши лавры! Но справедливость обязывает меня сказать, что Федоров, увлекаясь призрачными лаврами России на арене мира, отнюдь не был при этом шовинистом. Его душа, алкавшая и жаждавшая всемирной правды, только искала обличия для своих грандиозных идей. И дело сына человеческого, приняв наследственный капитал федоровских воззрений, внести его в общее достояние с прибавочной ценностью возросшей души.

## 8

### ПТОЛОМЕЕВСКОЕ ИСКУССТВО

Одна мысль в философской системе Федорова встречается во мне радостное присоединение. Н. Ф. Федоров указывает на то, что на-



ука в своем прогрессивном росте давно уже вступила на коперниковский путь, тогда как искусство до сих пор пребывает в планах Птолемея. Для науки Земля уже давно не центр Вселенной, а лишь небесная пылинка в составе других величин. Искусство же все еще живет иллюзиями верха и низа, [оно] не только геоцентрично, но не ощущает даже самой шаровидной формы земли, при сознании которой естественно опрокидываются обычные наши представления. Вот почему современное искусство, строясь на кажущемся виде Вселенной, создает не живые, а мертвые подобию жизни. А между тем с тех пор, как человек принял вертикальное положение, равно существующее в своем направлении и для меня, и для моего антипода, все представление мира для него должно было измениться и все его творчество должно было облечься в другие формы. Существующее творчество стелется по земле, тяготея к горизонтам. А тело и дух уже давно вертикальны и какими-то указующими перстами глядят к небу. Необходимо не только понять, но и почувствовать звезды как земли и землю — как небесное тело. Именно этого не сделало до сих пор искусство, и потому Федоров называет его птолемеевским. Только отдельные поэты начинают здесь и там вступать на коперниковский путь, например Сюлли-Прюдом или румынский поэт Эминеску<sup>48</sup>. У поэтов этих размах душевной лирики становится иногда космическим. У русских же поэтов, с пленительным Фетом в центре, звезды — что золотые гвоздики на лазоревом бархате и — в лучшем случае — мигающие лампы на воздушной тверди! Эти лампы только символически призываются для воздействия на нашу психику. Но живое чувство бесконечности у большинства наших лириков почти отсутствует, не питается непосредственными астрономическими гипнозами. В этом отношении поэзия как бы пребывает еще на рудиментарной ступени, сама тешась и почти любясь такой преднамеренной отсталостью. Но и все другие виды искусств, за исключением некоторых родов архитектуры, особенно готической, влачат существование все еще в птолемеевских иллюзиях и низинах. Душа не звездится. Воображение не обеззemiлось еще до сих пор, несмотря на Коперника и Канта, несмотря на спектральный анализ, на карты Марса и Луны. Свет брезжит для современного человека все из той же скважины, тогда как для научной мысли уже давно открыт светоносный космос. Солнца горят в беспространственных сферах бесконечно праздничной иллюминацией, а душа даже у больших художников замкнулась в земных туманах. Даже Тютчев не решается шевельнуть древний хаос из темного страха перед ослепительными бесконечностями.

Разрешение указанного противоречия между наукою и искусством Н. Ф. Федоров считает делом чрезвычайной важности. «Коперниканское мировоззрение, — читаем мы во втором томе «Фило-

софии Общего Дела», — имеет то общее с мировоззрением христианским, что оба они признаются высшими истинами, но, несмотря на такое признание, ни то ни другое в жизнь не проникли». Нравственное состояние мира остается до сих пор значительно ниже того уровня, на который хотела бы его поставить христианская мысль. «Точно так же до сих пор в жизни продолжают руководствоваться птоломеевским мировоззрением до того, что сами астрономы принуждены говорить о восхождении солнца, луны и звезд. Можно думать, что нравственное устройство мира станет христианским лишь тогда, когда не мысль только, не одно мировоззрение, но и само искусство, то есть дело, станет коперниковским»<sup>49</sup>.

В настоящее время птоломеевское искусство бессознательно, может быть, для самого себя, занимается воссозданием всего исчезающего. Человек умер, он лежит горизонтально в земле. Искусство ставит его вертикально в своем памятнике. Храмы — эти вместилща всех искусств — являются подобиями кажущегося мироздания, с его землею и небом, в их птоломеевских разграничениях, с проблесками будущих космических воскресений, представленных символически. Земля тут открывает свои могилы, а в иератическом небе воскресают отцы. Не только во фресках на стенах, в рельефах и статуях, в парадных гробницах и капеллах, но и в самой церковной службе, в возглашениях текстов из поэтических книг, наконец, в фимиаме и музыке песнопения восстанавливается отлетевшее священное прошлое. И все-таки это только символ, только храмовая репетиция, храмовая литургия, готовящая, по мысли Федорова, пути подлинного воскрешения. Перенесите искусство из мира призрачных подобий в коперниковское лицезрение космоса, в созерцание нетленного великолепия действительно реального мира, и мы получим иной вид творчества, иные расширенные храмы с перестроенными по иному мирами. И такое искусство будет находиться уже в гармонии с внехрамовыми литургиями, которые составляют истинный труд человечества на всех его исторических путях. В птоломеевской системе присутствует вечный страх падения тел, наивное стремление к опорам, к величественным кариатидам и атлантам, несущим бремя мира. Непобедимый ужас перед срывом вниз отличает младенческую мысль и живет в ее искусстве. У Коперника нет никаких падений, ему не нужны никакие подпорки. Все тела поддерживают друг друга взаимным притяжением в системе всеобщего динамического равновесия. Детская мысль боится падения. В ее представлении падать можно только вниз. Но именно низа и верха нет у Коперника, так что и падать-то некуда. Есть только движение и покой, гарантированный равновесием.

Все эти представления в переводе на язык эстетики и морали знаменуют величайшее освобождение человеческого духа. Где до

сих пор была узкая ограниченность, там теперь беспредельный простор. Где были темные страхи падения, там теперь светлая уверенность уравновешенных сил. Все многоэтажные надстройки Данте кажутся освобожденному духу такими же младенческими, как трехэтажный средневековый театр, где верхний этаж есть небо, средний — земля, а нижний — преисподняя. Вот чистый тип птоломеевского искусства! Остроумно и гениально вскрывает Федоров его природу, указывая ему другие пути. К сожалению, страницы первого и второго тома «Философии Общего Дела», на которых изложено это замечательное воззрение, загромождены ненужными вариантами, бедны примерами и лишены стилистической ясности. Все это, может быть, объясняется тем, что мысли Федорова излагаются здесь не им самим, но подбираются по разным случаям с пиететом его верными учениками и затем мозаично слагаются в логические конгломераты<sup>50</sup>. При этом следует отметить, что Петерсон сам по себе не блещет оригинальностью, Кожевников слишком закован в свои догматические доспехи, а оба вместе, даже при склонности Кожевникова к версификации, имеют лишь отдаленное отношение к искусству.

Независимо от этого во всех блестящих полетах своих в области искусства Федоров, по некоторой гениальной маниакальности своей, сам ставит пределы беспредельному. Призывая искусство всецело служить труду воскрешенья мертвых, он делает его хотя и верховно-утилитарным, но все же не безгранично свободным, какковым оно является по самой природе своей. Все-таки это шоры. Как бы ни казалась та или другая гигантская человеческая цель неопровержимою, она должна быть поставлена перед искусством как указание его пути. Глаза искусства смотрят в безбрежные пространства по всем сторонам, как Божья колесница Иезекииля. Они тонут в эфирных глубинах и не выносят никаких преград. Из птоломеевского искусство должно стать коперниковским. Это несомненно. Но в этой высокой стадии оно должно сделаться именно космическим и смотреть вперед без антропоцентрических стекол, не глазами Аполлона Дельфинийского, а духовным зрением Аполлона Бранхидского.

## 9

## ВОСКРЕШЕНИЕ И ВОСКРЕСЕНИЕ

Целый ряд мест в обоих томах «Философии Общего Дела» передает нам безбрежную фантазию Федорова относительно воскрешенья мертвых с разных сторон. «Только в полном своем составе, в совокупности всех поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с триединым существом, войти в него как бы в свой кадр»<sup>51</sup>. Тут Федоров под полным составом

человечества понимает очевидным образом поколения современные и поколения прошедшие, ставшие живыми. Только в таком своем составе роду человеческому предрекается непосредственное сочетание с Богом. Таким образом, религиозный момент в жизни людей обусловлен грядущим воскрешением. Самое воскрешение, выход из могил, рисуется у Федорова «освобождением от гнета внешней слепой силы», делающего человека «не тем, что он есть по своей нравственной природе». Воскрешение возвратит человеку ту полноту моральных и интеллектуальных сил, которые заложены в его потенции, как в бутоне. В каждый данный момент исторического процесса человечество занимает определенную ступень на лестнице восхождения. По мысли Федорова, воскрешение дает человеку всю предначертанную ему осиянность. Думая на темы воскрешения в планах Федорова, я однажды записал на полях его книги следующее возражение: «Если люди воскреснут, не имея прибавочной ценности в преемственном фонде эпох, то спрашивается, как будут они ориентироваться в современности и как будут говорить с равными им по уму, на каком языке идеи? Говорящий Платон поймет ли Канта, а Гераклит Темный из Эфеса поймет ли Гегеля?» В таком же духе возражал однажды Федорову и Вл. Соловьев, как я узнаю об этом из ненапечатанной рукописи Петерсона, лежащей предомноу<sup>52</sup>. Так в одном письме Соловьева к Н. Ф. Федорову мы читаем: «Простое физическое воскресение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить их в том состоянии, в котором они стремятся пожрать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно». Сбоку против этих слов Вл. Соловьева было сделано рукою Федорова следующее замечание: «Воскрешать каннибализм, то есть воскрешать смерти! Вот нелепость!» «Значит цель, — читаем мы дальше у Соловьева, — не есть простое воскресение личного состава человечества, а восстановление его в должном виде, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив — сохраняют и восполняют друг друга»<sup>53</sup>. Против этого места рукою Н. Ф. Федорова опять начертано: «Против кого пишете, нельзя и понять». Не подлежит сомнению, что церковник Соловьев, думавший о прославленном теле, не расходился в этом пункте с московским мудрецом. Речь идет именно о теле осиянном, расцветшем, высветленном насквозь, преображенном и пересоздавшемся во всех частях. Человек войдет в универсальную стихию идей настолько полно, что исчезнут, растают перегородки, отделявшие друг от друга разные языки и способы выражения мыслей, человеку станет доступно все на свете, «все небесные пространства, все небесные миры», потому что он будет воссоздан из своих «самых первоначальных веществ, атомов, молекул». В таком составе он будет способен жить

«во всех средах, принимать всякую форму и быть в гостях у всех поколений, от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями»<sup>54</sup>. Хронологию воскрешенья Федоров представляет себе следующим образом. Первый воскрешенный будет воскрешен, по всей вероятности, почти тотчас же после смерти, едва успев умереть. За ним последуют те, которые «менее отделились тленью», и каждый новый опыт в этом направлении будет облегчать дальнейшие шаги. Последовательные воскрешенья дойдут наконец до Адама, до первого умершего. «Первому сыну человеческого будет легче всех восстановить его отца, отца всех людей»<sup>55</sup>, так как он будет находиться во всеоружии накопленных человечеством средств воскрешенья и пользоваться сотрудничеством всего воскресшего человечества.

Так восстанавливается мысль Н. Ф. Федорова на эту фантастическую, грандиозную тему не только по книгам его, проредактированным Петерсоном и Кожевниковым, но и по наброскам воспоминаний, появившихся в разных изданиях после его смерти. Имеется, между прочим, превосходный в этом отношении документ: беседа Сергея Бартенева сначала с одним из учеников Федорова, с Иваном Михайловичем Ивакиным, а затем и с самим Федоровым, выразительно передающая весь почти фанатический размах учителя по этому вопросу<sup>56</sup>. Конечно, концепция Федорова величественна. Однако именно чистота и непосредственность этой концепции, как и всякой новорожденной оригинальной мысли, сопрягаются с большою наивностью. Но это только заключительный аккорд в системе, наивно величественной не только в отдельных своих частях, но и в целом.

Прежде всего идея сына человеческого взята Н. Ф. Федоровым в исключительном смысле слова. Это сын человеческий в буквальном, телесно-эмбриональном значении физиологической наследственности. Это плоть от плоти. Федоров имеет за себя при этом Новый Завет, но лишь в его эллинистическом переводе позднейшей смешанной формации. Восточное выражение «бен-сын» — не значит «сын» в буквальном смысле слова. Метафорически это значит человек с каким-нибудь ближайшим к нему атрибутом. Еврей — это бен-Иегуда, бен-Израиль, все же еврейское племя — это бени-сыны — в широчайшем смысле слова, как некая духовная среда. Немец — это бен-Ашкиназ, испанец — бен-Сефарди, француз — бен-Цорфат. Что же касается библейского выражения «бен-Адам», неправильно переведенного на греческий язык, без свойственного ему оттенка духовности, то оно обозначает просто человека в противовес существам иной породы. В греческом *ὁῖος* подчеркивается элемент фамильного родства, тогда как в оригинале дается только элемент родства духовного, родства с людьми

в широком смысле слова, с человечеством в плоскости гуманизма, без фамильной келейности и близости. Выражение это у Иезекииля не устанавливает родства кого-либо даже с Израилем. Это простое обозначение принадлежности к человеческому роду, нечто вроде Homo Sapiens, универсальное наименование. Таково духовное самосознание еврейского народа. Он мыслит себя частью человеческого рода, а не национально-племенной единицей. Соломон шел в этом отношении впереди тех позднейших времен, когда такое понимание уже начало омрачаться национальным фанатизмом. По Соломону, близкий, близкий по духу сосед, лучше чем далекий брат.

Но в Евангелии имеются и другие выражения, сопрягаемые с словом «бен». Сын божий — это бен-Элогим, сын Всевышнего — это бен-Эльон. Так, по крайней мере, переводит эти слова на древне-халдейский, арамейский язык Франц Делич<sup>57</sup> (1885) и на древнееврейский Залкинсон (изд. 1891). Но что значит бен-Элогим? По-греческому тексту — это до наивности, унаследованной веками, прямой сын божий. Однако иудейское, природно-филологическое понимание этого слова имеет совсем другое значение. Элогим — это множественное число от Элога. Множественное число от некоторых слов обозначает только экстенсивность их значения, огромность масштаба их применения. Мей — вода, Майим — это воды, океан, вся водная стихия в целом, все массы вод на земле и в тучах. Таким образом, Элогим — это, в сущности, то же, что Элога, но с подчеркнутым величием значения и применения этого понятия. В Библии бени-Элогим значит народ божий. В Генезисе под этим выражением обозначаются ангелы божии и какие-то мифологические титаны. Понятие божественности и святости в церковном смысле слова при этом совершенно исключается. Во всяком случае, это не сыновья Бога в буквальном смысле слова, как это естественно понимается по вульгаризированному греческому тексту Нового Завета. Если в выражении «бен-Адам» подчеркивается принадлежность человека к определенному зоологическому типу, то в выражении «бен-Элогим» выдвигается вперед духовно-гениальная, интеллектуально-возвышенная черта, вне всякого родства с самим Богом в смысле генетическом. Между прочим, еврейство называет себя также бени-Микра: сыны книги, сыны знания. Как это безмерно далеко от пафоса кровного родства, восплаемого Федоровым, и как это ослепительно прекрасно по сравнению с кладбищенской поэзией Федорова! Тут веет солнцем и жизнью, а там плачущая ива на всемирном погосте. Таков же смысл и других выражений в новозаветных текстах, переведенных на еврейский язык и тем освобожденных от ханаанских примесей. Сын Всевышнего, бен-Эльон, — это просто человек выдающейся силы и таланта — Вашингтон, Франклин, Александр

Македонский или Наполеон. Выражение «Мешиах Элогим», ὁ Χριστός τοῦ Θεοῦ значит божественный посланник в самом широком, чуть ли ни космическом понятии этого слова. Наконец, малхос Элогим, царство божье, представляет собою широчайший синтез осуществленных утопий морального характера.

Вообще, необходимо отметить, что, беря свое центральное понятие о сынах человеческих из европейских новозаветных воззрений, Н. Ф. Федоров придает ему ограниченное значение. Между текстом арамейским и текстом греческим — целая бездна. Христос же говорил на арамейском языке, так что приписывать этой насквозь мифологической фигуре воззрения с ограниченным масштабом нет никаких реальных оснований и, кроме того, означало бы окончательный искусственный отрыв от иудейских корней. Это значило бы оторвать все Евангелие от тех монистических основ, которые брежут сквозь тьму веков как дальние чистые воспоминания о первоначальной гиперборейской общности всего человечества.

Переходим ко второму пункту в системе Федорова, прямо при-мыкающему к идее сына человеческого, в его физиологически суженной трактовке. У еврея нет культа предков, как и нет связанного с ним культа святых. Элемент поклонения заменен элементом восхищения и восхваления. Сама религия предписывает встать перед старшим из чувства почтения — не больше. Что нет у еврея культа родства, ни живого, ни мертвого, видно, между прочим, из того, что учитель выше родителя. Если в плену находятся отец и учитель, выкупить надо раньше учителя. Даже если иноверец был моим учителем, то он уже для меня — по Талмуду — выше отца. Вообще, никакого фетишизма. Если я выучился у кого-нибудь хотя одной букве алфавита, то он выше для меня отца, у которого я ничему не научился. Ему я обязан большим почтеньем, чем родившему меня отцу. Что же касается обрядностей культа, то они имеют характер скорее каббалистический: это замаливание перед Богом грехов покойников и облегчение им возможности достигнуть вечного покоя. Связи имманентной с покойником, по иудейскому воззрению, не существует, тут нет ни *lares*, ни *manes* римской теодицеи<sup>58</sup>. Возносить молитвы с просьбою к покойникам не в духе иудаизма. Еврейский Николай Угодник скорее сам нуждается в молитвах живущих потомков. Если же евреи и нарекают именами умерших родственников своих новорожденных, то этим имеется в виду не столько акт увековечения, сколько акт желательного предзнаменования судьбы новорожденного. Походил бы он своею судьбою на судьбу предка, имя которого ему дается! Это практическое оправдание афоризма «*Nomen est omen*»<sup>59</sup>.

Н. Ф. Федоров называет всех покойников нашими отцами. Отцы вместе с сынами человеческими, объединенные духом зна-



ния и культуры, образуют на земле троичность, прообразом которой он считает пресвят. Троицу в церковной теодицее. В иудейском мирозерцании все это безгранично глубже и теснее связано не только с прошлым, но и с грядущим ростом человеческого самосознания. В молитвах своих евреи употребляют слово «отец»: «наш отец — наш царь, наш отец — на небе»<sup>60</sup>. Но повсюду слово «отец» имеет аллегорический смысл. Самое представление о Боге-Отце сравнительно недавнего происхождения, сложилось в период после вавилоно-персидского плена. Оно имеется в литургических книгах, восходящих к эпохе Эздры и Неемии, как представление халдео-зенд-авестское по духу и типу своему. Впервые оно появляется в книгах Иезекииля и Даниила. Чистая же Библия, славящаяся на заре еврейской истории, имеет только отвлеченного Бога. Моисей не вывез из Египта ни одного мифологического представления, вероятно, потому именно, что в нем еще не отзвучали предания гиперборейской старины. Вот настоящий карнейский Аполлон<sup>61</sup>, вождь народов, воинственная фанфара праарийского творческого духа, звуки которой прорываются в отдельных звеньях столетий. Она звучит теперь в староарамейской фразеологии, даже среди сиро-халдейских несториан, громче и дерзновеннее, чем в иных проблемах мысли, представленных новейшей позитивистической наукою.

Итак, сын человеческий, бен-Адам, угасшее прошлое веков, самое представление о Боге — все это символы духовного значения, без элемента родственной келейности, о котором мы говорили выше. Как же в свете гиперборейского духа, бледно отраженного даже в библейских преданиях, мы можем нарисовать себе картину, наполнившую жизнь Федорова экстатическим восторгом и ожиданием? Бог смерти не создал. Смерть вошла в историю человечества через падение и грех. Она происходит от дисгармонии духа и тела. Когда дисгармония закончится гармонией, смерть исчезнет. Тело одухотворится до такой степени, что оно станет не только транспарантным для духа, но сделается его чистой адекватной формой. В этом состоянии для него уже не будет ни времени, ни ночи, с дурманами которых он последовательно боролся в миллионах веков, освещая ночи из разных источников природы и побеждая время восторгами, музыкой и упоением всех родов. И смерти не будет, преодолеть которую он раньше не мог. Будущий человек увидит все во временах и пространствах. Он будет переноситься, куда захочет, одною волею своею. Творчество его, поражавшее некогда большими достижениями, на поверхностный внешний взгляд, только теперь сделается божественным: подумал — сотворил!<sup>62</sup> Но если человек сможет перенестись куда захочет и увидеть себя и все бывшее во всех временах и сроках, то все и воскресло. Прежние отцы восстали, братья и сестры оказались

рядом — по плоти и по духу. В таком свете от культа предков не останется ничего. Смотреть надо не назад, а вперед: предки там, в отдалении пространств и веков. Жена Ноя оглянулась назад и превратилась в соляной столб. Орфей оглянулся на Евридику и потерял ее.

Таково воскресенье духовное со всем лицезрением мировых событий прошлого, настоящего и будущего, воскресенье даровое, всеобщее, само к нам грядущее, воскресенье не только людей, но и всей природы, известной нам и неизвестной, видимой и невидимой.

Н. Ф. Федоров мечтает о том, чтобы новый год встречался пасхальным канонем. Но пасхальный канон знаменует пасху природы, воскресающей весною во всем своем великолепии, воскресающей, отнюдь не воскрешаемой. Пасха дает нам воскресенье не трудовое, а даровое благодетельным ходом космических сил. Но и в первоначальной христианской общине воскресенье Иисуса Христа было тоже даровое, празднично ликующее, без расчетных листов. Для христиан воскресенье то же, что суббота для евреев, — приостановка труда, а не его результат. По логике вещей, Федоров, требующий воскрешенья, не имеет оснований праздновать пасху и воскресный день.





**А. К. ГОРСКИЙ**

## **Николай Федорович Федоров и современность**

### **ПРОЕКТИВИЗМ И БОРЬБА СО СМЕРТЬЮ**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Философией Общего Дела» называл он сам это учение<sup>3</sup>. Уже это название звучит странно, задевает слух. Статочная ли затея — философию придвинуть к делу, сделать ее насквозь деловой? Разве не

---

\* Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией Вл. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Не для продажи. Верный, 1906; То же Т. II. М., 1913; первый том не поступил в продажу, согласно воззрению его автора, считавшего святотатством торговлю мыслями, но второй том, ввиду недостатка средств у издателей, продавался на общих основаниях. Третьим томом (еще не изданным) сочинения Федорова будут закончены. Также «не для продажи» вышла из печати книга В. А. Кожевникова «Опыт изложения учения Николая Федоровича Федорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам». Статьи, здесь собранные, первоначально печатались в «Русском архиве» 1904–1906 гг. Вместе с вышеуказанной книгой Н. П. Петерсона о Федорове и Толстом<sup>2</sup>, обе эти книги являются, покуда, главнейшими печатными источниками для изучения философии Федорова. В последующем изложении, при цитации из них, цифры I и II обозначают тома «Философии общего дела», Кож. — книгу Кожевникова, арабская цифра — страницу.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

.....

Кометы грозной и хвостатой  
Ужасный призрак в вышине...

.....

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

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

(А. Блок)<sup>5</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Смерть и время царят на земле,  
Ты владыками их не зови...<sup>6</sup>

Но у «владычицы» смерти оказалось достаточно и собственных неприятностей, независимо от краха, постигшего ее верного спутника. Неожиданно выросла новая «боевая» биология. Проблемы геронтологии и танатологии (термины Мечникова, который много сделал для искоренения суеверий, но сам еще не успел освободиться от наивной фикции «естественной» смерти<sup>7</sup>) — остро поставлены на очередь в медицине. Опыты анабиоза Бахметьева, пересадка тканей Карреля и других, опыты регенерации, омолаживания, оживления трупов людей и животных — все это невольно выводит на новую дорогу и открывает неограниченные горизонты<sup>8</sup>. Для иллюстрации того, насколько общественная и научная мысль нашего времени освободилась от вековых ребяческих суеверий прошлого приведем суждения М. Горького: «Мне неизвестно, действительно ли смерть навсегда неустранима, я не вижу границ творческим силам разума и воли... У меня нет оснований полагать, что воспринимающий и мыслящий аппарат человека навсегда остается таким, каков он ныне... Всякий мускул развивается от работы, этому же закону должно подлежать вещество мозга и нервов. С каждым годом скопляется все более энергии мысли, и я уверен, что эта энергия, будучи, может быть, физически родственна свету и электричеству, но обладая свойствами исключительно ей присущими, будет со временем вызывать к жизни явления, которых мы в наше время не можем себе представить. Для меня нет решенных вопросов, нет незыблемых истин, кроме одной: человек есть неиссякаемый источник творчества»<sup>9</sup>. А вот слова специалиста-биолога: «И повинуюсь свидетельству внутреннего сознания, и становясь на

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

БОГОСЛОВИЕ ОБЩЕГО ДЕЛА<sup>12</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

зодран основным противоречием — противоположением Бога и человека — (Отца и Сына, поделивших между собою обладание безличной, «материализующейся» космической силой). Filioque<sup>18</sup>, превратившее католическую Троицу в неразрешимую двоицу, предредило диалектический ход западного мышления, где антитезис стремится уничтожить тезис, а синтез является, в сущности, «жалким компромиссом», «честным маклером» в этой непрестанной взаимоистребительной борьбе. По мысли Федорова, весь этот диалектический процесс есть отражение борьбы смертных, вечно вытесняющих друг друга с поверхности «матери-земли» поколений: отцов, сынов и внуков, не пришедших и никак не желающих прийти в разум истины. «Логика» Гегеля надо считать «изображением жизни отживающей, созданным представителем сословия мыслящего, но не действующего» (II, 86). Но с такой именно логикой, с такой диалектикой наш мыслящий класс, наша интеллигенция всегда приступала к определению сущности и задач православия; в результате последнее либо презрительно отвергалось, очищая дорогу тому или другому виду «нового» религиозного (или безрелигиозного) сознания, либо снисходительно, поощрительно конструировалось на основе некой равнодействующей, некоего бесцветного компромисса, балансирования между католичеством и протестантством.

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

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

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

В воспоминаниях Н. П. Гиляров-Платонов («Из прожитого»)<sup>20</sup>, излагая историю с магистерской диссертацией студента Руднева, в которой после одобрения во всех инстанциях — присуждения премии и напечатания — были обнаружены совершенно несовместимые с православием понятия об источниках вероучения<sup>21</sup>, замечает: «[полу]протестантское понятие о преданиях было тогда общим в школе. Катехизис самого Филарета<sup>22</sup> не имел главы о преданиях: она внесена уже после рудневской истории. Богословие Терновского<sup>23</sup> тоже не говорило о преданиях: рукописный учебник, по которому я учил богословие уже в сороковых годах опять умалчивал об этом пункте. И не по одному учению о предании было так: учение “об оправдании” тоже излагалось по лютеранским книгам... Замечательнее всего, что к нововведению в существенном, по-видимому, догмате профессиональные богословы остались вполне равнодушны. Они стали писать и учить по-новому, как бы век так писали и учили. “Странное безверие в духовных лицах!” — может подумать читатель. Но странное на первый взгляд безучастие свидетельствовало не о безверии, а о том, что формулы западного богословия лишены живого значения для восточной церкви. Там они принадлежат к существу исповеданий и вопрос о них горяч, а на Востоке вопрос о них даже и не вызывался»<sup>24</sup>.

Так было в первой половине прошлого века. Но и в наши дни описанное положение мало в чем изменилось. Неразбериха в вопросах, что именно следует считать подлинным православием — и как отграничить его от западных инославных примесей, — остается все время роковым камнем преткновения для профессиональных богословов. Немногим помогли здесь и богословы-любители, богословы-философы и т. п. Хомяков заподозривался и заподозривается в протестантизме, Влад. Соловьев, ища соединения церквей, уклонялся на пути католицизма. Показателен недавний имяславческий спор, застывший в конфузно-неопределенном выжидании<sup>25</sup>. А ведь тут вопрос был уже довольно «горяч» и для Востока. В самое последнее время обнаружилось глубокое разногласие между авторитетными представителями церкви в понимании центрального «догмата искупления». Ясно, что о систематически формулированных основах богословия специфически-православного пока говорить не приходится. Но тогда, может быть, и самое православие есть просто недоразумение? Самое существование его как реальной исторической силы не остается ли под вопросом? Однако едва ли есть возможность даже при равнодушном или

---

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

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

И едва ли не самым значительным из подобных явлений в прошлом столетии была как раз личность того «народного святого», который так занял предсмертные думы Н. Ф. Федорова. На этом примере, на истории отношения к этому явлению разного рода писателей и теоретиков с особенной яркостью сказалась вся оторванность от почвы нашего мыслящего (на западный лад мыслящего) сословия, вся роковая неспособность его сколько-нибудь проникнуть в смысл и сущность народной религии. До прославления св. Серафима<sup>27</sup>, его (т. е. в течение всего XIX века) умудрялись просто не замечать. В последние же годы, когда уже неловко было молчать, ряд представителей религиозной мысли пытался на эту тему высказываться.

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

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

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

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

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

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

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

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

Вникая в подобного рода факты, старообрядцам, как равно и недалеко ушедшим от них в своей столь же пассивной катастрофической апокалиптике неохристианам всех толков, пришлось бы признать, что паралич русской господствующей церкви со времени императора Петра I, во всяком случае, не коснулся ее внутренних органов: дыхания и кровообращения. Заживляющая работа духа не прекращалась на протяжении двух столетий. В то время как самая религиозно одушевленная часть северного великорусского населения отпала в раскол, в то время как верхушки дворянства были захвачены вольтерьянством, а несколько ниже, увлекая мелкопоместную среду, находило себе почву мистическое масонство, быт средних классов оставался нетронутым (ломка его началась лишь с 60-х годов XIX века). Здесь сохранялось, вырастало и раскрывалось православное сознание, назревало православное (правильное) решение тех же проблем нового неба и новой земли, в которых преждевременно и беспомощно увязли староверы<sup>28</sup>. Ряд религиозных достижений, еще малоисследованных, начавшихся в это время в средней и южной России (особенно примечательна здесь личность Паисия Величковского и поднятая им волна «старчества», возродившегося в ряде русских обителей), имели несомненную апокалиптическую подкладку, таили в своей подоснове концепцию «конца мира», явно отличную как от сектантско-юдаистического хилиазма<sup>29</sup> и аналогичных движений Запада, так и от самоистребительного эсхатологизма северо-русского раскола.

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



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

В образе преподобного Серафима он создает центр нового русского благочестия. Легенды и предсказания, связанные с существованием Дивеева, этого «Китежа троеперстия», будущего «Дива всемирного», «четвертого удела на земле Пресвятой Девы», «знамени и оплота последней великой борьбы» все более и более ощущаются, как узлы всех нитей начинающегося религиозного возрождения<sup>30</sup>. Апокалиптическое «религиозно-общественное» движение, то самое, которого столько лет днем с огнем тщетно всюду искали проповедники «нового сознания», явно кристаллизуется вокруг этого центра.

Когда-то в спорах по поводу отлучения от церкви Льва Толстого было брошено крылатое слово: «Россия благочестивая отреклась от России мыслящей». Противопоставление весьма характерное, хотя и не совсем приложимое к данному случаю. Конечно, Синод столь же мало исчерпывал Россию благочестивую, сколь мало Толстой мог назваться полномочным представителем России мыслящей. Но вот, можно сказать, в отношении ко всему, что совершилось и совершается вокруг Сарова и Дивеева взаимонепонимание двух Россий дошло до апогея, до предела. Решительно все, что ни пыталась Россия мыслящая по этому поводу мыслить, оказывалось в плачевном несоответствии с действительностью. Есть все основания думать, что преподобный Серафим, яснее чем кто-нибудь, предвидел предстоящее русскому народу Куликово поле, но в противоположность Сергию Радонежскому не дождался своего Дмитрия Донского. Как выразительно, что единственный из мыслящих современников, которому Саровский старец счел возможным поведать кое-что из своих дум о судьбах России в надвигающейся мировой борьбе, Н. А. Мотовилов, не вынес полученного заряда, не сумел никому внятно передать полученных тайн и умер, ослабленный полоумным, а самые яркие страницы его записей до наших дней не могли увидеть печатного станка<sup>31</sup>. Причина более чем понятна: ведь там предвещается нечто чересчур невероятное и просто невыносимое для интеллигентского слуха, будь то даже слух официальных богословов или даже «обратившихся» и «прилежащих» к церкви писателей и мыслителей. Столь далеко разошлись пути народного религиозного чувства с путями рассудочно «образованного» общества.

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

удобопостигаемыми косноязычные мотовиловские записи и яркими лучами мысли освещается ряд загадочных «жизненных жестов» святого старца, особенно относящихся к укреплению Дивеевской обители, с ее образцово устроенными «воскресительными очагами», своеобразными «храмами-музеями» центрами грядущей земледельческо-небодельческой культуры, идущей на смену вырождающейся и пытающейся напоследок отравить нас ядом своего разложения западной *океанической* цивилизации<sup>32</sup>. Крушение торгово-промышленных мировых центров, гибель города — блудницы, сидящей на водах многих, образование новой земли и нового неба, где «моря уже нет», вырастание нового города, стоящего «лицом к деревне», города-деревни, города-села, культивирующего «древо жизни», преобразующего воздух и эфир, пересоздающего растительные и органические ткани, ликвидирующего болезнь и смерть, — вся эта *активная апокалиптика* одинаково отсвечивает и в преобразовательно-построительных устремлениях подвижника, и в отчетливых осознаниях мыслителя. Оба они выросли из одной почвы, оба — дети особого бытового уклада, сформировавшегося в среднерусских сословиях к концу XVIII и началу XIX века. Здесь космические устремления не осознавались непременно отрывом от рода: кто не был уже в состоянии свою жизнь «домашним кругом ограничить»<sup>33</sup>, тот еще не становится через это в роду и в народе лишним человеком: наоборот, силою вещей он поставлялся в центр всего («он тут хозяин — это ясно»)<sup>34</sup>, здесь все неумевшие и не хотевшие быть только *родителями* выходили непосредственно на поприще *воскресителей*, вовсе минуя промежуточную стадию блуждания (блудных сынов, блудных дочерей).

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

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

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

Чем же характеризуется православие в представлении нашего мыслителя? Все помнят лукавое обращение к «братьям православным» антихриста соловьевской «повести». Не отличаются ли в самом деле православные христиане от инославных лишь тем, что им всего дороже в церкви «старые символы, старые песни и молитвы, иконы и чин богослужения»?<sup>37</sup> Но так понятое православие явилось бы всего лишь старообрядчеством второго сорта (не столь прямолинейным). Привязанность к форме обряда, однако, понятна в обоих случаях: она естественно усиливается по мере утраты смысла данной формы, некоторой утечки духа, и она оправдывается и освящается только при условии усиленных поисков утраченного, настойчиво действующего стремления, воспроизводя форму, вспомнить и восстановить породившее ее живое содержание. Федоров придает огромную важность древнему обряду, старым символам и богослужебному чину, но все это никоим образом не является для него самодовлеющей, заслоняющей содержание формой. Не однажды он полемизирует с критикой протестантского типа, ставящей в упрек православной церкви ее «обрядоверье». Православие якобы «признает в религии лишь внешность, обряд». — На самом деле, пишет Н. Ф. в неизданном письме В. А. Кожевникову, «православие не довольствуется догматикой, т. е. религией лишь в мысли (идеологией)<sup>38</sup>», а требует, чтобы догматика, т. е. догматическое богословие, получило полное выражение всеми видами искусств, соединенными в храме неподвижном, как и движущемся (в крестных ходах), во внешней и внутренней росписях, во внутреннем пении и во внешней музыке (в звоне), в службах суточных и годовых, во всем, что может составить предмет эстетического богословия, которое имеет величайшее значение как воспитательное средство, приводящее к осуществлению на деле того, что в эстетическом богословии выражено эстетически, в догматическом — лишь в мысли, а в нравственном богословии не имеет пока никакого выражения, а потому и названия богословия эта часть (нравственная) не заслуживает. Эстетика храма требует от сынов человеческих в совокупности такого добра, которое уничтожает зло, т. е. смерть, а не того добра, которое без зла существовать не может. Догматика из школьной получает в храме эстетическое выражение, а вне храма должна становиться этической, т. е. общим всех делом»<sup>39</sup>.

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

Кажется невероятным: ужели подобная задача не приходила в голову никому из философов и богословов восточной церкви? Поскольку область этики обнимает собой проблемы жизненного осуществления, практической проверки истин, постигнутых теоретически, воплощения образов, уловленных художественным чутьем, постольку решение этих проблем для каждой системы убеждений или верований является венчающим, завершительным моментом, последним выводом, крайним пробным камнем. Отсюда понятно, почему так называемая «христианская мораль» доселе ограничивалась часто отрицательными задачами, отвергая и осуждая те или иные крайности или слабости морали общежитийской («языческой»). В области же положительных методов и указаний единственно сколько-нибудь разработанным участком оказался отдел мистической аскетики, представляющий собой (как видно из самого названия) частичную систематику лишь некоторых предварительных, пробных опытов, «упражнений» в построении христианской жизни. Аскетика и подвижническая мистика, конечно, не могла (и не имела в виду) заполнить собою всю рубрику «нравственного», этического, «деятельного» богословия: ей не хватало для этого достаточной плоскости соприкосновения ни с «этикой», ни с «богословием». В самом деле, ведь этикой мы имеем право назвать систему положений общезначимых и общеобязательных, регулирующих человеческое поведение и действие. Аскетика почти не дает таких положений. Она, по выражению известного «Пути ко спасению» еп. Феофана<sup>40</sup>, предлагает более «материалы и рамки для правил нежели самые правила». Здесь нет практических положений не только общих, чтобы быть применимыми во всех без исключения частных случаях. «Дело внутренней брани непостижимо и сокровенно, случаи в ней чрезвычайно разнообразны, лица воюющие слишком различны: что для одного соблазн, то для другого ничего не значит, что одного поражает, к тому другой совершенно равнодушен. Поэтому одного для всех установить решительно невозможно. Лучший изобретатель правил брани каждое лицо само для себя». На правила, даваемые в книгах и руководствах, «не следует слишком полагаться, они представляют собой

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

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

Понятно, что среди богословских дисциплин *нравственное богословие* оказалось в особенно неловком и двусмысленном положении. Эта рубрика, в сущности, служила для обозначения пустого места, куда всякий мог сваливать, что ему вздумается. На полнейшую неудовлетворительность подобного положения постоянно жаловались виднейшие представители нашего духовного просвещения. Подводя итог этим жалобам в 1917 году на страницах «Богословского вестника», проф<ессор> Моск<овской> Дух<овной> Академии М. М. Тареев<sup>41</sup> заявил, что и «ныне смело можно повторить» те же самые отзывы. «Нравственное богословие как наука со своим собственным специфическим содержанием, методологически объединенным в определенном принципе, у нас не существует и до настоящего времени. Оно есть только искомое. Его содержание — это неизвестный *икс*, к которому доселе подходили и подходят еще ощупью. В этом не трудно убедиться, если мы ознакомимся с программами академических чтений по нравственному богословию и рассмотрим существующие учебники по этому предмету». О том уж и сетовать не приходится, что «первые опыты у нас нравственного богословия были, как это вполне естественно, компилятивного характера, списывались с западных (католических) преимущественно и протестантских образцов. По одному из таких компилятивных опытов составлена официальная программа православного нравственного богословия. Легко и просто!» Беда в том, «что и списывание здесь не помогало нащупать хотя

---

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

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

Приведа образцы суждений общепринятых учебников, проф. Тареев категорически заключает: «Всякие учебники могут быть плохи и по истории, и по зоологии, и по математике, поскольку они не стоят на высоте современной науки. Но в науке нравственного богословия мы встречаемся с принципиальным бессмыслием, которое не может быть поставлено в личную вину гг. Пятницким, Покровским, Халколивановым, Фаворским<sup>42</sup>, которое вытекает из самого существа программы, из самой невозможности научно-богословского обсуждения вопросов, которые ею указываются». Есть, видимо, внутренняя связь между обоими ровно искомыми богословской мыслью величинами: специально православной постановкой догматического богословия и заполнением пустоты богословия нравственного. Первое никогда, надо думать, не удастся без последнего. Но куда все, что мы имеем серьезного в этой области, сводится пока к нескольким робким попыткам. В свое время обратила на себя общее внимание статья еп. Антония (Храповицкого): «Нравственная идея догмата Пресв. Троицы»\*.

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

\* Тщательному критическому разбору подвергнута эта статья в письме к автору Н. Ф. Федорова, напечатанному в I томе «Философии Общего Дела» (С. 33). О дальнейшей переписке по этому поводу имеются сведения в неизданных материалах III тома<sup>43</sup>.

\*\* Детально взаимоотношения Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова выясняются в работе А. К. Горностаева, посвященной этому вопросу и озаглавленной: «Перед лицом смерти». В отрывках и с пропусками статья эта напечатана в газете «Новости жизни» (1928. № 20, 21 и 22<sup>44</sup>).

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

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

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

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

---

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



на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистной раздельностью мира» \*.

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

Мы имеем в виду такие опыты построения этической системы христианства, как вся теологическая школа Ричля<sup>45</sup>, а у нас во многих отношениях аналогичная речлианству выдающаяся работа упомянутого выше проф. М. М. Тареева<sup>46</sup>. О Ричле имеется у Федорова несколько острых замечок<sup>47</sup>. Ричль задался целью этически понять догматику, но «на широкие запросы догматики не могла дать ответа узкая этика Ричля, узкая несмотря на то, что она требовала устройства Царствия Божия на земле и тем как будто расширяла этику. В действительности же и она уничтожала лишь бедность и раздор, но оставляла в силе смерть. Господство над природой или торжество над смертью Ричль не включал в этику, считая делом не этики, а религии, и не делом даже, а только молитвою, т. е. желанием сделать Бога орудием своей мысли, а не себя сделать Его орудием. Для протестантизма Ричль сделал то же, что папа Лев XIII<sup>48</sup> для католицизма, превратив его в социализм, сводящий этику к вопросу о богатстве и бедности. Доказать, что пока будет смерть будет и бедность, — это значит опровергнуть и Ричля и Льва XIII-го» (II, [181–]182).

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

Учение о ликвидации царства Сына Божия осуждено Вторым Вселенским собором, внесшим в Символ веры слова: «Царствию Его не будет конца». — Все это, конечно, известно проф. Тарееву. Казалось бы, бесчисленные возгласы нашего «символического» богослужения должны утвердить нас в мысли, что Царство Отца и Сына (как и Святого Духа) есть *одно* нераздельное Царство<sup>51</sup>, поскольку Отец и Сын — одно, поскольку между ними отношение абсолютной Любви, а не какого-то трагического противоборства. Но это противоборство и некоторая взаимоисключаемость вытекают из западной *филиоквистической* установки. Обезличение, материализация («материнство») Духа превращают «природно-историческую необходимость» в грозную и, конечно, никаким елейным, самым пылким «пустословием», «никаким мертвящим умилением» неодолимую силу, а все проекты ее одоления отодвигает в туман неопределенных и бесформенных «эсхатологических чаяний» — ничем не связанных с реальной действенной этикой, на жизнь никак не влияющих.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

«Учение о Троице в смысле согласия может считаться общепринятым, даже народным: не называют ли “троицею нераздельною” людей, которых часто встречают вместе, полагая, конечно, что нераздельность их служит выражением согласия и приязни; так говорят у нас, так говорят, быть может, и в других христианских странах. Стоит только вникнуть в эту ходячую, общеизвестную мысль, чтобы прийти к такому учению о Троице, которого лишь касались богословы и то только мимоходом. Но и не одному народу принадлежит эта мысль: один известный поэт Запада, даже Англии, говоря о Священном союзе, нашел, что он так же похож на Троицу, как обезьяна на человека<sup>52</sup>. Тут, очевидно, разумелась Троица не в смысле догматическом, теоретическом, а в смысле практическом, нравственном. И конечно, не один Байрон имел такое понятие о Троице. Такое же понимание ее можно видеть и в том, что мирные договоры пишутся во имя Троицы нераздельной, манифесты же о войне во имя Троицы не пишутся» (I, 68). <...>

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

жатели этого рода протестуют главным образом против требуемого литургией участия человечества в деле воскрешения мертвых: такое участие представляется им посягательством на божественные прерогативы. Дело воскрешения должно ли быть делом Божиим или делом человеческим? Самой постановкой подобного вопроса предполагается глубокое разобщение между «бесчеловечным Богом» и «безбожным человечеством». Идея и факт богочеловечества такой постановкой сводится к нулю. На такое разделение нераздельного еще могли бы уполномочивать либо учение Нестория, разрубившего целостную Ипостась Богочеловека, либо Аполлинария, лишившего его человеческой разумной души, либо Севира, растворившего и атрофировавшего человеческую природу и человеческую энергию в божественной. Но все эти учения осуждены церковью, как еретические<sup>56</sup>.

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

Для чего объединение, для какой цели идет собрание?

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

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



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

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

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

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



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

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

От принятия той или другой точки зрения на значение закона и пророков зависит взгляд на безусловность или условность кончины мира. Рассмотрение пророчеств о ней надо «начинать с пророчества о гибели Ниневии... Если книгу Ионы, первого пророка первой мировой империи, следует признать, как это делает Властов <sup>62</sup>, общим вступлением в отдел пророческих книг не ветхозаветных только, но и новозаветных, то все сказанное против безусловности пророчества о разрушении Ниневии еще с несравненно большею силою может быть сказано и против безусловности пророчеств о разрушении всего мира, ибо Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса. Было бы большой дерзостью подумать, что Христос мог высказать сожаление о неисполнении пророчеств о разрушении мира» <sup>\*63</sup>. Странно было бы также, если бы апостол любви

---

\* На какой парадоксальный вывод, как известно, «дерзнул» другой гениальный русский мыслитель К. Н. Леонтьев <sup>64</sup>. Приняв без проверки фаталистически книжническую веру в безусловность пророческих угроз — он не побоялся вывести из нее целый ряд теоретических положений и практических следствий, при коих образ Христа оказался *сатанизированным*. Все, кто писал о Леонтьеве

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

неизведенное. Вот интересная формулировка одного из писем Федорова:

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

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

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

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

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

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

«Между тем, в первые времена христианства изображения имели иной, совершенно противоположный характер, каковы, например, видение Карпа, которого Христос упрекал за то, что тот принимал участие в отправлении грешников в ад, видение Христины, которая не задумывается променять райское житье, где она видела бы мучения грешников, на земную жизнь, где она может молиться за них... До какой степени католицизм пропитался ужасами ада видно из того, что даже у свободных мыслителей, у неверующих является надежда, что со временем будет создан научный ад» (I, 178). Если популярное истолкование проблемы «вечных мук» и в наших традиционных богословиях и катехизисах не отличается существенно от католического, то надо помнить, что никогда и нигде у нас это истолкование не могло впитать в себя пафос религиозного *чувства*. В подвижническом мистическом опыте, направленном к приобретению «сердца милующего», горящего любовью ко всем и всему без всякого исключения, сохранена иная традиция, традиция первохристианских видений Христины и Карпа<sup>72</sup>. В образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древнерусской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мес-

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

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

---

\* Таково знаменитое «хождение Богородицы по мукам»<sup>73</sup>, использованное Достоевским как введение к «Легенде о великом инквизиторе». В сказании этом с картинами и со смелостью не ниже Дантовских ставится вопрос, влагаемый потом в уста инквизитора: «Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным? Но, если так, то тут тайна и нам не понять ее», — спешит добавить представитель западной церкви. Сам Достоевский всю жизнь силился понять как раз эту тайну. Но тайна, имеющая раскрыться «в конце истории», для того лишь, надо думать, и была сокрыта, чтобы не мешать свободному волеизъявлению активного меньшинства («избранных»), которое может или удовлетвориться своим спасением («вступлением в число могучих и сильных»), или же возревновать о спасении всеобщем, поставить себя его орудием. Под спасением же в этом случае должно понимать сохранение целостного существа человека (духа, души и тела), а не одной изолированной части, не «тихая» смерть счастливых младенцев с надеждой лишь на жизнь посмертную. Народно-русский колорит этой веры и надежды на всеобщее спасение ярко передан в лучших творениях Достоевского, Лескова и др. Вот, напр<имер>, предсмертная молитва старика-монаха в рассказе Лескова «На краю света», «...не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголан-ными...»: «...сокруши, стегно мое... но я не отпущу Тебя, доколе не благословиши со мною всех...» «Люблю (замечает автор, вернее, рассказчик архиерей) эту русскую молитву, как она еще в 12 веке вылилась у нашего Златоуста Кирилла в Турове<sup>74</sup>, которую он нам и завещал. Милый старик мой Кириаки так и молился, за *всех* дерзал, все, говорит, благослови, а то не отпущу Тебя... Старичок этот, пожалуй, своего допросится: а Тот по доброте Своей ему не откажет. У нас ведь это все семейно со Христом делается. Понимаем ли мы Его или нет — об этом толкуйте как знаете, но что живем мы с Ним запросто — это-то уже очень кажется неоспоримо. А Он простоту сильно любит...» Лишь в свете этой народной простоты и может быть надлежаще понята сотериология Н. Ф. Федорова, которому впервые удалось неизглаголаным воздыханиям своих бесчисленных предшественников дать удовлетворительное для сознания оформление, совершенно свободное от «оригенического» уклона, осужденного (или, во всяком случае, взятого под подозрение) в эпоху соборов. В учениях гностического типа (как у Оригена) всеобщее спасение ставится в зависимость исключительно от Высшей благодати и самоопределение человеческой воли к добру или ко злу в серьезный расчет не берется, что не может, конечно, не влиять парализующим, расслабляющим образом на эту волю. Вообще, всякое отделение вопроса о всеобщем спасении от проблемы условности пророческих угроз, всякая попытка соединить его с фатали-

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

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

---

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



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

«<...>Для умеющих читать должно быть ясным, что Евангелие (и не Иоанново только) не признает *безусловной* кончины мира, а указывает только, что если люди после всех бедствий не примут Евангелия, т. е. не объединятся и не исполнят своего долга к умершим, — тогда последует воскрешение вопреки их воле. Сподобившиеся достигнуть “того века” (века совершеннолетия, объединения) и воскресения мертвых не женятся, ни замуж не выходят, т. е. в брак не вступают и не рожают и умереть уже не могут, ибо они равны ангелам<sup>76</sup> и суть сыны Божии, сынами воскрешенные. Переход от рождения к воскрешению обращает сынов человеческих в сынов Божих. Воскрешающие и воскрешенные делаются сынами воскрешения и становятся сынами Божиими. Если вдуматься в это великое и необозримое будущее, то возможно ли толковать о конце истории? Не ясно ли, что рассуждение о нем основано на глубоком недоразумении: то, что есть только выход человеческого рода из школы, то принимается за конец истории! Вступление в настоящую жизнь и начало общего дела принимаются за конец жизни! Отсюда не следует, чтобы предсказания о кончине мира были лишены смысла и вероятности! Они сохраняют свою силу в смысле пророчества *условного*. Признаки кончины мира, *так понимаемой* (т. е. вполне возможные при нераскаянности, при необращении на правый путь), признаки кончины мира, предсказанные Евангелием, уже и сейчас являются в полной силе. Восстание сынов на отцов, превосходство младшего поколения над старшим, особенно в нравственном отношении, возводится в закон. Прогресс определяется как превосходство младших над старшими и живущих над умершими, ученика над учителем. Войны, милитаризм находят себе оправдание в законе борьбы как условия прогресса. Для века индустриализма апокалиптическая блудница стала полным его выражением и его богиней. Но индустриализм, производящий прихоти, забавы, игрушки, и милитаризм, ведущий из-за них войны, что они оба такое как не ребячество?»<sup>77</sup> Федоровская концепция конца, можно сказать, впервые дает ключ к пониманию Апокалипсиса — этой книги за семью печатями, хотя на образах Откровения, как всемирно-поучительной притчи, автор «Философии Общего Дела» останавливается лишь мимоходом. «<...> Апокалипсис, как крайнее изображение противобратского состояния, относится не к отдельным людям, не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству. В апокалипсисе под угрозами кроется глубокая надежда на спасение, притча, очевидно, научает нас не унывать, когда отверста и седьмая печать, и настала страшная тишина, когда, казалось бы, тотчас и должен был бы настать конец, но и после этого конец еще не настает, конец еще отложен

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

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

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

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

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

Дальнейшее «торжество православия» выразится в организации общего дела, к которому, когда оно будет отчетливо осознано и провозглашено, не могут не примкнуть множество иноверцев и вовсе неверующих, которые тем самым и станут как бы оглашенными разных ступеней, участниками вселенской литургии. «Шедше, научите все народы». Все должны быть включены в учебный план: хотят они того или не хотят, все должны стать оглашенными и оглашаемыми. Враги, отрицатели, скептики, ненавистники, гонители, мучители, преследователи христианства — отнюдь не должны быть исключаемы из него. «Непобедимая дерзость» (пользуясь выражением акафиста) слышится в таком, напр<и-мер>, категорическом заявлении Федорова: «Христианство не может быть партией. Оно есть именно общее всех — и материалистов, и идеалистов, пессимистов и оптимистов — дело. Христианство выше всех партий: у него нет и не может быть врагов. Вражда против христианства есть лишь недоразумение» (письмо к Кожевникову)<sup>78</sup>. Недоразумение должно «доразуметь», довести до разума людей, не ведающих, что творят, надо лишь сообщить недостающее им ведение. Гонители христиан — это ученики начинающего класса, иногда очень способные, но буйные. Они *преследуют* и тем самым научаются *следовать*. Немало пота и крови приходится порой затратить на их обучение. С большим терпением и благодушием мученики, как ученики старших классов, репетируют «приготовишек», вдальблывают в их головы буки-аз, не останавливаясь перед способом Фемистокла: «Бей, но выслушай»<sup>79</sup>. (С этим поступком эллинского героя, озабоченного спасением отечества, Федоров сравнивает поведение Христа, понесшего вольное страдание и смерть, позволившего бить и убить себя, чтобы только основалась церковь, состоялось объединение человечества против общего врага.) Всякий гонитель — это будущий сотрудник, соратник в общем деле, еще недостаточно обученный и ребячески портящий драгоценный материал, но образование всего драгоценней: один, кровию Стефана приобретенный Савл ускорил рост церкви, как никто из апостолов<sup>80</sup>. Итак, вражда против христианства есть неразумие, недоразумение. История, волей или неволей, работает в пользу христианства. Все отклонения и отступления обусловлены неполным осознанием хранимой церковью истины.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

## ОРГАНИЗАЦИЯ МИРОВОЗДЕЙСТВИЯ<sup>84</sup>

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

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

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

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

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

Астрономии придает Федоров центральное значение: в грядущем синтезе наук и искусств ей принадлежит высшее место. Она включает в себя все неестественно отвлеченные и незаконно отделенные от нее науки, как то: физику и химию неорганического и органического вещества и пр. В этом отношении вся линия развития физических наук за последние три десятилетия преуказана Федоровым с точностью. Об электронном строении атома, как о чем-то само собою разумеющемся, писал он еще в ту пору, когда идеи Крукса и Томсона<sup>88</sup> считались смелыми парадоксами. Учение Минковского<sup>89</sup> о времени-пространстве как неразъединимом, комплексном целом, вскрытая теорией относительности зависимость временной последовательности от положения наблюдателя в пространстве, от его движения не было тайной для Федорова, хотя он и умер за несколько лет до обнародования того и другого.

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

---

\* Лишь совсем недавно эта мысль о необходимости и возможности экспедиции в исследуемые с помощью телескопов миры приобрела в науке право гражданства. Главная заслуга в этом деле принадлежит талантливому русскому изобретателю (и оригинальному мыслителю) К. Э. Циолковскому, публиковавшему с 1903 г. (год смерти Н. Ф-ча!) свои работы по вопросу о поднятии в космическое пространство с помощью прибора, подобного ракете<sup>85</sup>. Излагая свои строго математически обоснованные выводы, Циолковский мечтал о том времени, когда люди получат возможность «расселяться не только по лицу земли, но и по лицу всей вселенной». В настоящее время рядом ученых и техников детально разработана проблема космического полета в теории и все серьезнее идут разговоры о практических опытах в этой области. Достаточно назвать имена М. Вебера, В. Гомана (Германия), Германа Оберта (Румыния), Роб. Годдарта и Дженкинса (Сев. Америка), инженера Цандера (Россия)<sup>86</sup>. Существуют общества и секции междупланетных сообщений при научных учреждениях. Тут уместно вспомнить, как в начале восьмидесятых годов прошлого столетия Л. Н. Толстой, увлеченный перспективами «общего дела», излагал учение Н. Ф. Федорова пред проф. М. М. Троицким и другими высококвалифицированными учеными, членами Московского психологического общества, предлагая избрать Н. Ф. членом этого общества. В ответ на обычные возражения: как же уместятся на земле воскрешенные поколения, Толстой ответил, что «это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей». Такой ответ вызвал, по словам Буслаева, «неудержимый смех всех присутствующих» (А. Горностаев. Перед лицом смерти. С. 15)<sup>87</sup>. Немудрено, что Федоров со своими идеями остался в полной безвестности, а Толстой вскоре с гневным презрением отвернулся от науки.

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

Значит, только слабость действия делает эти формы путами, оковами для нас. Отсюда легко догадаться, как реагировала бы мысль Федорова на теоремы Эйнштейна. Приветствуя теорию, он, несомненно, потребовал бы сейчас же соответственной практики, работы. В противном случае теория останется опять лишь одним из мнений, гипотезой, даже не рабочей, а, так сказать, безработной (метафизической) гипотезой; отвергая надобность в опытах, подобных проделанному Майкельсоном<sup>90</sup> и т. п., она сама пока еще не указывает достаточно широкой и прочной базы для новых опытов. И ясно, где можно найти *окончательное*, обязательное подтверждение и неоспоримую проверку нового миропонимания: когда последовательная смена поколений будет заменена их существованием одновременным и однопространственным общением всех живущих, не вытесняющих друг друга из жизни, не выталкивающих из виду, тогда лишь будет наглядно доказана вся относительность и условность времени. <...>

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

\* Как прекрасный пример подобного анализа можно указать на работу К. Абрагама о Джиовани Сегантини<sup>93</sup>. Вообще, на психике художников, поэтов, деятелей искусства, дающих миру так много материала для освещения своего бессознательного, наиболее удобно вскрывать потаенные движения общечеловеческой психики.

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

---

\* Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М., 1924. [С.] 96. Здесь уместно будет привести следующие слова одной из последних работ Фрейда, которые его биограф называет «надгробным словом у могилы дочери» (умершей незадолго перед тем): «Если мы сами должны умереть и до того пережить смерть самых любимых людей, то нам *приятнее* погибнуть вследствие подчинения неумолимому закону, суровой *ἀνάγκη*<sup>94</sup>, чем случаю, которого, быть может, возможно было бы еще избежать. Но эта вера во внутреннюю закономерность смерти, возможно, тоже есть *одна из иллюзий*, созданных нами, чтобы выносить тяжесть существования». Иначе говоря, «закон»-то совсем, может быть, не так неумолим («законы» природы вообще — что дышло: куда повернешь, туда и вышло), но мы почему-то не смеем повернуть его в свою пользу: нам приятнее иметь дело с «суровой *ἀνάγκη*», нам ничего не остается, как лелеять эту «иллюзию», не то было бы слишком тяжело и *стыдно* переживать умерших любимых людей, для оживления которых мы палец о палец не ударили. Бессознательная *солидарность* с погибшими не позволяет мысли останавливаться на *случайности* факта смерти и возможности избежать его; психологический механизм довольно примитивной конструкции (логически представляющий собой *circulus vitiosus*<sup>95</sup>), но тем более навязчивый, как и все в сфере бессознательного.

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

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

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

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

---

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

В Западной Фаустовской культуре роль художника кончена, утверждает Шпенглер<sup>97</sup>, и ему остается лишь добровольно и радостно уступить свое место инженеру, технологу, механику. «Моя поэзия здесь больше не нужна, да я и сам здесь никому не нужен»<sup>98</sup>, — восклицает самый певучий и пленительный из молодых русских поэтов наших дней, кошмарным самоистреблением удостоверяя искренность своего заявления (С. Есенин). Зачем творить, к чему петь? Все равно «не разбудишь ты своим напевом дедовских могил», «не изменят лик земли напевы, не стряхнут листа»<sup>99</sup>. Конечно, в старину, как выше указано, отпевание имело другой смысл, но поскольку этот смысл утрачен, из жизни улетучивается всякая напевность, всякая лирическая возбудимость. Без ясного же смысла, без твердо поставленной цели искусство не имеет шансов выжить в наступившую эпоху. Общепринятые эстетические теории то снижают значение искусства до игры, до забавы, праздного развлечения («искусство для искусства»), то закабаляют его на служение внешним и чуждым, отнюдь не восхищающим и не вдохновляющим подлинных художников, целям. Связь искусства с эротическим возбуждением, с космическим расширением существа, стремление его к воспроизведению органической жизни — иными путями, нежели пути бессознательной животности, — все это совсем игнорируется или затемняется господствующими теориями. Естественно, что «Философия Общего Дела» вопросам эстетики отводит подобающее место. Так, в большой статье II тома «Искусство, его смысл и значение» разработаны теории Канта—Шиллера—Спенсера о происхождении искусства из игры и борьбы; критически оценены перспективы эстетики будущего у Гюйо и др.<sup>100</sup>

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

---

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

очевидно, питает настроения совершенно противоположные этому чувству»<sup>101</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

Трагический синтез есть наследие отчаянно-оргастических культов древности, где воскрешение мыслится лишь в виде «одержания предками потомков». Трагедия возникает «из духа музыки», диссонансирующей, нестройной, не построенной и не нашедшей своего завершения в архитектуре. Такой зодческий, архитектурный синтез, конечно, и немыслим без прояснения в сознании христианского, православного, литургического плана всеобщего спасения. Культ агнца в литургии исключает надобность культа козла в трагедии<sup>104</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

В грандиозных замыслах Скрябина ярко сказалась миротворчески преобразовательная устремленность русского художественного гения. Нет сомнения, создатель «Экстаза», «Прометея» и «Предварительного действия» сам себе, как засвидетельствовали его друзья и исследователи, «далеко не полностью уяснил все детали» той центральной мысли, того основного проекта, из которого рождались все без исключения его гениальные произведения. Идея «вселенской мистерии» для него осталась в тумане, формы ее осуществления рисовались то в трагическом, то в литургическом аспекте. Во всяком случае, какой-то сдвиг, порыв от хаотически-срывчатого «духа музыки» к принципам космического зодчества, к завершительному строю и своду здесь был налицо. «Он мечтал о безумии, — писал на другой день после смерти Скрябина Л. Сабанеев<sup>106</sup>, — о колоколах, которые будут звучать с неба, призывая к шествию в страну чудес, о симфониях ароматов, о движущихся архитектурах из столбов кадильных фимиамов. Но чем дальше, тем труднее ему становилось справляться с охватывающим его потоком образов». Справиться можно было лишь при достаточно четкой целевой установке, которую способна дать искусству религиозная осознанность, подобная той, какую мы имеем в «Философии Общего Дела».

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

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

---

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

на огнестеклянном море и поющих новую песнь пред престолом Божиим и ликом Агнца<sup>107</sup>.

«Обозревая колоссальный прогресс техники, — писал проф. Н. А. Умов<sup>108</sup>, — следует допустить, что в будущем он доведет машины до такой степени утонченности, что управление машиной все более будет приближаться к типу искусства, например к исполнению музыкальной пьесы. Как подобное исполнение, не режущее ухо, доступно не всякому, так и управление машиной. Требование все больших и больших способностей, не только умственных, но и индивидуальных, в уходе за совершенствующейся машиной будет все более и более оттеснять от производства людей-автоматов, оставляя в их распоряжении лишь грубые крохи этого производства» \*.

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

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

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

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

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

Мы должны упомянуть еще об одном, совсем уже недавнем, крупном явлении русского искусства, находящемся уже в непосредственной зависимости и теснейшей связи с этими проектами. Это творчество умершего в 1922 г. живописца В. Н. Чекрыгина<sup>111</sup>. Посмертная выставка его произведений, открытая в 1923 году в Москве в Цветковской художественной галерее, вызвала единодушное восторженное изумление. Динамическая, синтетическая цельность художника поставила его вне всяких сравнений с тем, что дает современная живопись. Приведем отрывки из характеристики Чекрыгина, сделанной профессором А. Бакушинским<sup>112</sup>.  
<...>

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

«Изучение синэстетического характера произведений искусства на основании теорий профессора Ле-Дантека об имитации и коллоидных резонансах<sup>114</sup> приводит к выводу, что артистическое чувство есть лишь одна из функций тяжести. Изучаем мы жест (пластику) или слово (звук) мы все равно должны прийти к неизбежному

---

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

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

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

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

---

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



ство порождает силу зверя первого<sup>116</sup> (механически-принудительных «организаций»).

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

На первый вопрос слышим все чаще и громче ответ утвердительный. Ряд выдающихся представителей самой науки крайне озабочен созданием мирового научного центра. Еще перед германской войной В. Оствальд<sup>119</sup> призывал к международной консолидации ученого мира, к образованию «всемирного ума», мозга земного шара. Эту цель ставило основанное в 1911 г. в Мюнхене общество «Die Brücke» [«Мост»]. Однако опыт мировой войны и поведение самого Оствальда и других выдающихся ученых, всецело поддавшихся националистической шовинистической эпидемии, наглядно показал, сколь неустойчива подобная организация, не воодушевленная священной целью.

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

немыслимо до той поры, пока от темного, стихийного и частично-го воспроизведения предков (рождения) не обозначится переход к воспроизведению их явному и всецело-сознательному (воскрешению). Наука неизбежно будет служить либо тому, либо этому: но в первом случае ее «организация» построится на песке (на хаотической основе) и послужит в конечном счете еще большей дезорганизации и распаду. О «продуманном, исчерпывающем учете научных сил в мировом масштабе», о «мировом объединении ученых» мечтают и сейчас многие видные деятели европейской науки. У нас настойчиво повторяет эту мысль академик С. Ольденбург<sup>120</sup>: «Прежде всего надо познать себя, — обращается он к своим товарищам по научной работе, — а себя мы не можем познать, пока мы только какие-то раскиданные по всему свету песчинки, чуждые одна другой. А ведь если действительно захотеть, не пройдет каких-нибудь двух лет, и мы сможем смело подсчитать все свои силы и приступить к созданию плана великой мировой научной работы. Гении, великие творцы укажут цели и пути, наметят возможности, и по новым путям двинутся уже не орды кочевников, способных только на набеги, а стройные ряды работников, которые шаг за шагом, обрабатывая землю, по которой пойдут, совершат мирное и окончательное завоевание земли для творчества социзательного» \*.

Остановка, оказывается, за малым, стоит только захотеть. Почему-то, однако, хотения человечества не направлены в эту сторону с достаточной силой. Не потому ли, что цели объединения все еще не указаны и не ясны ни рядовым работникам науки, ни даже самим «гениям» и «творцам»? Как на образец ожиданий и надежд, какими сейчас воодушевлены авторитетнейшие из научных деятелей, сошлемся на речь академика А. Ферсмана<sup>121</sup> «Пути к науке будущего». <...> Из лабораторий и кабинетов высших школ наука переходит к собственным формам организации. Я вижу первую тропу к науке будущего... Я вижу ее, эту науку, как мощный государственный механизм, я вижу всемогущую власть ее и ее деятелей, могучее подчинение науке всех элементов государственной жизни, торжество мысли, творческих порывов. В этом будущем строителем жизни будет ученый, не оторванный от окружающего мира, а тесно связанный с ним: он будет иметь свое право владеть этим миром, ибо только его достижениями будет этот мир жить. Время кустарной работы прошло, прошло время индивидуальных порывов, разбросанной, бессистемной методики. Героическое время науки в прошлом, надо строить ее сейчас иначе, необходимо согласование и соединение, необходимы новые формы научного творчества. И, сочетая красоту и величие индивидуаль-

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

<...> «И человек, упорно анализируя жизнь и ее проявления, ищет способов управления ею: он открыл в ультрамикроскопе мельчайшие живые организмы, соизмеримые с длинами световых волн, содержащие в клетке небольшие количества молекул вещества, он в электрокультурах с огромным успехом ускоряет процесс роста некоторых растений, намечая новые пути к культурам будущего. Он пытается вмешаться в явления наследственности и, глубоко проникнув в ее законы, не только создает новые области знания генетики, но и властно направляет развитие организованного мира по тому пути, по которому хочет его воля и мысль. Широкой волной разливаются идеи евгеники, и будущее человеческого рода, его физический и умственный прогресс рисуется как закономерный, природный процесс, легко регулируемый сознательным участием в нем самого человека. Наконец, над жизнью самого индивидуума он пытается захватить власть... Пусть несмелы еще эти пути, пусть еще не решена проблема жизни, все же первые опыты сделаны, надо их углубить! И одновременно с этим идет завоевание самых высоких проявлений природы человеческой мысли и психики. Новые естественно-исторические методы врываются в область психологии и физиологии чувств. Уже рисуется в теориях ионного возбуждения академика Лазарева<sup>122</sup> движение челове-

---

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Для людей, далеких от математической физики, будет ли сколько-нибудь ощутима и представима та картина мироздания, какая вырисовывается из совокупности современных физических теорий и гипотез? О непредставимости, почти непереносимости этой картины для обыденного сознания красноречиво свидетельствуют сами теоретики. Мир привычного, трехмерного пространства, мир твердых, плотных, осязаемых вещей, предметов, на которые можно опереться, — этот мир перед остротой пристального взгляда современной физической науки растаял, расплавился, испарился без остатка. Чем дальше, тем больше вынуждаемся мы ориентировать все свои восприятия и предприятия не на осязание, а на зрение, *на скорость света*, — эту, отныне поверочную инстанцию всякого движения и действия. Длина и форма тел меняется от их положения в пространстве, в новом четырехмерном пространстве, включающем в себя время как одно из своих измерений, причем вполне произвольным остается взаимоотношение координатных осей, одну из которых мы, по желанию, интерпретируем как ось времени. С того момента как процессы движения, по существу, свелись к электромагнитным процессам и Вейль<sup>126</sup> получил возможность, наряду с чисто геометрической теорией тяготения Эйнштейна, построить чисто геометрическую теорию электричества, между магнитным полем и полем тяготения выяснилось закономерное геометрическое соотношение. С физической точки зре-

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

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

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

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

Ясно только одно, что без заранее заготовленного и разработанного *плана*, без согласованного, активного воздействия на «внешнюю» среду, которая вдруг оказалась «внутренним» магнитным полем организма, сферой его бесчисленных токов действия, токов, покуда не направленных и не координированных никакой творческой целью, а лишь стихийно и сумбурно расплывающихся, без надлежащего, наконец, знания законов телегии<sup>128</sup> и идеопластики, определяющих степень влияния «воображения» \* на органические и неорганические тела — впечатляемостимыслеоб-

---

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

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

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

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

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

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

С современной стадией развития научного мышления совершенно несовместима допотопная вера во всемирную «мать-природу», «непроницаемую материю», «абсолютную непобедимую смерть» и т. п. курьезные фетишистические остатки архаической, ребяческой трусости мысли. Наука стала насквозь антропологичной, все «природное», внеположное человеку, вплоть до времени и пространства, рассматривается ею как нечто *относительное*, приобретающее смысл лишь в соотношении с позицией наблюдателя и управителя (наблюдение всегда есть первый шаг к регуляции и управлению) *человека*. Человек стал мерою всех вещей, и это для него сейчас уже не возглас пессимизма и скепсиса, как у античных софистов, но бодрый принцип ориентировочной деятельности: человек не на шутку собирается измерить *собой* все в мире *вещи*. Но измерил ли сам себя человек и чем он мог бы себя измерить до конца, до дна исчерпать? Единица труда — усилие — регулируется единицей науки — числом; научные числовые схемы координируются лежащим в основе всякой научной теории символическим «описанием» — *образом*. Соотношениями образов друг с другом ведает искусство. Образ есть схема, детализированная до степени органической зеркальности, когда построенное бессознательно по законам органопроекции<sup>130</sup> *орудие* (мышления или действия) становится снова *органом*. Задача человека в мире, по мысли Н. Ф. Федорова, заключается именно в достижении всецелой *полноорганности*.

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

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

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### ОСТРИЕ МИРОВОГО КРИЗИСА<sup>136</sup>

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

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

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

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

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

\* Об этих предсказаниях вспомнили после того, как началась война. Ср.: Русская мысль. 1915. Статья А. Мошанского<sup>139</sup>.

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

В 1923 г. американцами проф. Банкрофтом и Иорреном был впервые применен для этой цели аэроплан. Было достигнуто уничтожение облаков и вместе с тем осаждение заключавшейся в них влаги посредством сбрасывания на них с аэроплана наэлектризованных песчинок. Эти опыты вызывали большой интерес и среди наших ученых. Однако, по словам директора Главной геофизической обсерватории в Ленинграде В. П. Вейнберга, воспроизведение их у нас затруднено тем, что «американцы не сообщают почти никаких подробностей своих опытов и не показывают наиболее действительных способов посыпания песком. Вероятно, причины этого умолчания военно-политические». Ряд интересных материалов, относящихся к этому вопросу, собран в книге П. Иваницкого *«Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции атмосферного и земного электричества»* (Нов<ая> деревня. М., 1925). До «исключительного внимания», о котором мечтал Федоров, к этому, столь существенному для земледельца вопросу — со стороны широких общественных слоев, мы все же и поныне не дожили. Отдельные случайные удачи и научные открытия не получают развития и применения и даже забываются в этой атмосфере тупого равнодушия городской интеллигентской черни.

Вообще говоря, возможен единственно только «переход от войны, и вообще войн, не к миру, что нужно признать невозможным,

а к союзу всех народов, воинскою повинностию уже обязанных обратить все свои силы на дело всеобщего спасения. Мир невозможен, так же как невозможно бездействие, как невозможно воздержание от дела: человек существо деятельное и не может не делать, а если не знает, что должно делать, то будет, — по мнению Н. Ф. Федорова, — делать недолжное»<sup>139а</sup>. <...>

Почин в этом деле, по мысли Федорова, естественно, должен исходить от стран континентальных, земледельческих. Географическое положение и историческая роль России настоятельно толкают именно ее первую на этот новый путь. «<...> С тех пор как на историческую арену выдвинуты страны *континентальные* (как Россия, а за нею вся Азия, Индия, Китай, отчасти Америка) с резкими колебаниями погоды, внезапными переходами от бездождия к ливням, этот вопрос стал настойчиво требовать разрешения. И если в России он не был доселе затронут, то лишь потому, что мы все время находились под умственным игом тех стран, для которых он не имеет такого острого значения <...>».

<...> «Если бы в России все военные средства были обращены вместе с тем и в средства исследования вопроса о регуляции метеорических процессов, что Россия может сделать и одна, без всякого соглашения с другими, тогда и все другие государства должны были бы сделать то же: введение такого двоякого употребления оружия и всего, чем снабжаются армии, было бы достигнуто так же легко, как трудно и прямо невозможно при нынешних обстоятельствах разоружение. Обратить оружие, войско на спасение от бездождия и многодождия, от засух и ливней, на спасение от неурожая, т. е. от голода, это значило бы... дать истинно братский исход накопившимся громадным силам и всякого рода горючим материалам вместо того, к чему все это готовится, т. е. вместо войны, которая не перестает угрожать вот уже много лет и которая неизбежна, если люди не поймут, наконец, в чем их общее дело, и не употребят на это дело все эти приготовленные ими и каждым днем приумножаемые друг против друга средства» (Ф. О. Д. I, 663).

Более тридцати пяти лет назад писались эти строки. Простуженная великая война: междоусобица, разруха, наконец, жесточайшая засуха и небывалых размеров голод выхватил из жизни десятки миллионов русских земледельцев. Революция возникла в результате стихийного стремления России нащупать наконец конкретные пути предначертанной ей историей миссии всеобщей умиротворительницы.

Чем же увенчались все эти жертвы и усилия? Изменились ли в настоящее время те обстоятельства, о которых писал Федоров, обстоятельства, делающие невозможным простое «разоружение»?

Нет они остаются и сейчас в полной силе. По-прежнему капиталистический Запад *не верит* рабочей земледельческой России. Не



верит ее миролюбию, ее настойчивым призывам к взаимному сокращению военных сил. Между тем для нас это миролюбие не изменчивое настроение той или другой правящей группы, а стихийный голос народа, можно сказать, вопль природы, климата и истории страны. Наши правители, будь они даже лично одержимы воинственной склонностью, все равно вынуждены силою вещей вести мирную политику. Наоборот, политические деятели Запада, невзирая на свое личное миролюбие, поставлены в необходимость заботиться о рынках для сбыта промышленных изделий и неизбежно должны создавать новые и новые поводы для вооруженных конфликтов. И новая грандиозная война нависает в воздухе, война, перед которой только что миновавшая покажется робкой репетицией, детской пробой сил.

Разумеется, и эта, еще только подползающая к нам угроза была предусмотрена автором «Философии Общего Дела»:

«Очевидно, — писал он, — что весь процесс производства, торгова и войны составляет одно целое, порочное и злое во всех своих частях, дело. <...> Быстрота сообщения осуществила, можно сказать, возможность войны всех против всех, т. е. возвратила нас к первобытному состоянию повсеместных и непрерывных войн и к постоянному ожиданию их, но с оружием уже не первобытным, а достигшим такого совершенства, что спасение от него почти невозможно» (II, 335). «Наука своими изобретениями и улучшенными путями сообщения дает возможность и отдаленному востоку, и крайнему западу принять участие в битве “сциентифичной”, как полном приложении всего знания, с дальнобойным и скорострельным оружием, с бездымным порохом, с меллинитом, с робуритом, в битве на земле и на воде, под землею и под водою, в воздушной высоте, днем и ночью при свете электрических солнц. Самый фантастический апокалипсис побледнел бы пред этой действительностью» [(I, 145)].

Десятки лет воображение подавляющего большинства «образованных» индивидуумов обоих полушарий умудрялось лишь, как страус, прятать голову в песок перед этой картиной надвигающегося на человечество якобы неотвратимого «фантастического апокалипсиса». — Неотвратимого? — Как будто да. Во всяком случае, пока не слышно, чтобы кто-либо, чем-либо серьезно мыслил это *предотвратить*. Беспомощность пацифистического движения — едва ли требует в наши дни особых иллюстраций. Приведем здесь заключительные слова предисловия Поля Локнера к его книге «Генри Форд и корабль мира»<sup>140</sup>. Автор был одним из самых энергичных пропагандистов мира во время минувшей европейской войны. Идеи, пущенные им в общественный оборот, несомненно, сыграли известную роль в ускорении мира. И вот итог опыта, нанесенный Локнером и его сотруdnиками.

«Фордовское движение, — пишет он, — имело, однако, своим последствием важный результат. Многим из нас оно открыло глаза на несправедливости нашего общественного порядка, делающего войну между народами неизбежной. <...> Мы прозрели, мы увидали, что наш идеализм бессилен против системы, основанной на эксплуатации большинства меньшинством. <...> Мы вернулись домой с убеждением, что нельзя требовать длительного мира, доколе существует система наживы, которая ищет новых рынков и находится в непрерывном соперничестве с другими охотниками за концессиями. <...> Короче говоря, большинство из нас вернулось радикалами в области экономики, убежденными в том, что постоянный мир недостижим, доколе не будут изменены самые основы общества»<sup>141</sup>.

Подобное «раскрытие глаз», бесспорно, есть некоторый шаг вперед. Но... к «радикализму в области экономики» мы вправе обратить тот же вопрос, пред которым спасовал «бессильный идеализм» буржуазного пассивизма. Чем и как вы надеетесь достигнуть «постоянного мира»? У тех, кто понял неразрывную связь хищнического милитаризма с индустриализмом, возникает новая надежда... на *вооруженную* борьбу с этим последним, на мировую социальную революцию, которая рано или поздно (и чем раньше, тем лучше) опрокинет лежащую в основе военных затей систему эксплуатации большинства меньшинством.

Есть ли, однако, хоть тень основания предполагать, что эта самая революция будет протекать в менее острых формах, нежели война или что она сможет *предупредить* войну? Русская революция была результатом долголетней бойни. И мировая революция может явиться результатом новой войны и даже, несомненно, явится таким результатом, если только... если только останется еще хоть полтора десятка уцелевших от войны инвалидов, которые смогут эту революцию провозгласить.

«Мне известно, — пишет Адольф Рифлинг, автор яркой книжки «Новая мировая война», — что ваша российская, советская пресса — или часть вашей прессы — придерживается того взгляда, что мировая революция предупредит мировую войну. Я считаю этот взгляд в корне неправильным. Я тоже верю в мировую социальную революцию, но я думаю, что именно новая мировая война послужит ближайшим поводом к ней, т. е. что хронологически и логически она будет ей предшествовать. Это мое убеждение основано на том, что я каждый день вокруг себя вижу. А вижу я сегодняшнюю Европу — всю, целиком»<sup>142</sup>.

Рифлинг ошибается, думая, будто в России еще надеются на мировую революцию как [на] средство *предотвращения* новой всеобщей войны. Если, может быть, имеются еще несознательные массы, питающие подобные упования, то, во всяком случае, ответственные вожди и деятели революции делали и делают все, чтобы

этот неосновательный взгляд рассеять. Они, как трезвые люди, отнюдь не позволяют себе строить иллюзий. <...>

Вот что <...> говорил [К. Е. Ворошилов] в 1927 году 23 января на объединенном заседании Всесоюзного съезда Авиохима: «Мне кажется, что наше общество должно состоять из военизированных членов организации, которые должны поставить себе задачу военизировать всю нашу страну. Напоминаю вам, что у нас имеется серьезное свидетельство такого авторитета, каким является Владимир Ильич Ленин, о том, что война для нашего Союза вообще неизбежна. <...> И тем не менее, товарищи, повторяю: мы и вся страна в целом, по-видимому, уже к этим разговорам настолько привыкли, что мы воспринимаем их краешком уха, говорим об угрожающих нам опасностях лишь для того, чтобы закруглить нашу речь и пишем об этом лишь для красоты слога. Но все это, по-видимому, не достигает нашего сознания, мы перестали понимать, мы разучились чувствовать всю конкретность того, о чем мы говорим».

В подобной атрофии сознания и усыпления чувства граждан СССР нет [ничего] особенно удивительного. Та же история наблюдается и в Европе. «Европа психологически не может еще думать о будущей войне, — пишет Адольф Рифлинг. — Европа *старается не думать*. Может быть, это хорошо. Потому что если бы Европа думала... Впрочем, может быть, если бы Европа думала, она бы до чего-нибудь додумалась...» Лишь «кое-кто думает и даже очень напряженно. И очень плодотворно — к несчастью. Я только отмечаю, что в массе своей люди Европы не думают — и не верят. В массе своей люди Европы *живут*. Жадно живут и боятся разными мыслями расстроить жизнь. Der Wunsch ist Vater des Gedankes<sup>143</sup> — говорит немецкая пословица. Можно, перефразируя эту пословицу, сказать: страх порождает бездумье. Страх отпугивает мысль... Может быть, вы, в России, — обращается Рифлинг к русским читателям, — решитесь взглянуть прямо в лицо этому вопросу...»<sup>144</sup>

«Новая мировая война» вышла по-русски в нескольких изданиях. Автор задался целью «только *рассказать* — ничего больше — о будущей войне», «рассказать со всею простотой», не делая никаких выводов. <...> Книга написана в начале 1924 года. <...>

Каков же будет характер новой войны? Она будет отличаться от старой «по форме, по приемам, по технике», она будет происходить «не на фронте, а в тылу». Она «будет войной профессоров против женщин, детей, стариков и старух, больных, калек... Профессор вытесняет генерала... Помните, Платон требовал, чтобы управление государством поручено было “мудрым”. Сейчас мы этого почти добились — в области военной. Правда, “мудрых” у нас нет, но есть профессора химии...»

Как будет происходить новая мировая война? В лучшем случае так: «Будет весенняя ночь... Из Парижа в Берлин вылетит воздуш-

ная эскадрилья. Несколько сот аэропланов. К утру эскадрилья вернется в Париж. А Берлина уже — к утру — не будет... То есть Берлин останется в неприкосновенности... Дома, улицы, площади... произведения человеческого гения... будут уничтожены только люди. Ну и животные, конечно, и растения. Зеленъ... станет серой, совершенно серой, как камень. Ну а люди — умрут. Все... Уничтожение Берлина будет продолжаться не более трех-четырех часов... В десять дней мы (автор дает слово старичку-французу — профессору химии), можем истребить пол-Европы...»

Здесь, однако, имеется в виду техника не столько настоящего, сколько будущего. Впрочем, «самого ближайшего будущего. К 1932 году все это уже будет готово; к 1929 году будет выполнено более 50% задания».

Сейчас еще имеют некоторое значение «армии и дредноуты», хотя уже — не им играть решающую роль в войне. «Сейчас еще нет тех легких и приятных газов», которые мгновенно и безболезненно угашают всякую жизнь. «Впрочем, нет, эти газы уже есть, но пока только в лабораториях, еще не на складах военных ведомств. На складах военных ведомств сейчас пока еще в настоящем хранятся (и в колоссальных количествах) *тяжелые газы* — в  $1\frac{1}{2}$  раза тяжелее воздуха, *падающие* газы, падающие на землю, отравляющие не столько атмосферу, воздух, сколько землю, почву». В первую очередь к ним относится удушливый газ. <...>

«Чтобы люди не успели принять меры против удушливого газа (надеть хотя бы противогазные маски, заштитить рот и нос) газовая атака соответствующим образом подготавливается... Подготовительный газ должен *психически* обессилить противника... Это психический газ. Германская армия уже в 1916 г. располагала тремя такими газами: *газ смеха*, *газ слез* и *газ чихательный*. <...>

В этих психических газах, в этом веселом психическом газе какая-то заложена сверхчеловеческая, дьявольская, жуткая ирония, насмешка над человеком. А какая простая и наивная формула у этого насмешливого, иронического, дьявольского газа! Газ слез распространяется *мигом*, в *одно* мгновение ока — в этом его техническое преимущество перед газом смеха, он разоружает целую армию *сразу* — в одну сотую часть секунды. Он ударяет по глазам, как бичом, через полсекунды сотни тысяч людей режут, голосят, рыдают и обильно льются слезы, — люди изнемогают от слез, в ту как раз секунду, когда они в изнеможении падают на землю — их настигает настоящий удушливый газ. Так же действует и чихательный газ. Хохот, плач и чих могут продолжаться непрерывно в течение более суток.

*Иперит* (новый газ, еще неизвестный в годы германской войны) гораздо гуманнее удушливого газа и его «подготовительных» собратий. Иперит самый гуманный из всех газов. Иперит не убивает

ет». Иперит губит не более 1,5% «тут же на месте, сейчас же, немедленно, непосредственно, — смертность от *последствий* отравления иперитом — другое дело, она в счет не входит. Если бы мы включили в счет и смертность от последствий, то не получили бы такой кругленькой, приятной цифирки». <...>

«И вот, представьте себе, если вы спросите профессора химика, полководца, военачальника, истребителя — как же спастись от иперита, как уйти, как уберечься, как остеречься и как бороться? Он ответит вам: — возврат к каменному веку есть единственное.

Человечество погибнет от иперита, если оно не отречется от культуры и цивилизации. Назад к первобытности — вот лозунг дня. Научиться жить по-звериному, разучиться жить по-человечески. В пещерах, в дебрях... Но и этого мало. Надо пойти дальше назад, дальше чем каменный век. В каменном веке человек-полуживотное жил на земле, в иперитовом веке придется человеку-зверю жить под землею, потому что земля — смерть. Из всех наших “искусств” оставим себе, запоем только одно: рыть землю, рыть траншею, зарываться в землю, уйти под землю — только под землею спасение... <...>. Немедленно, — по словам Рифлинга, — с сегодняшнего дня, люди должны начать обучаться искусству подземной жизни. Ведь это такое тяжелое искусство. Если люди уйдут под землю сразу, без предварительной подготовки, они погибнут. Строить города, подземные, и учиться жить под землей — вот самая насущная задача нашего сегодняшнего дня».

Рифлинг подчеркивает далее, что в области военной химии параллельно работе научной мысли над ядовитыми газами, нет никакого движения по линии усовершенствования противоядий. «В 1924 г. все та же примитивная противогазовая маска, придуманная в 1916 г.». Эта маска теперь «ничто, нуль, меньше нуля по сравнению с газом». Объясняется это тем, что для науки, в данном случае органической химии, в тысячу раз легче наново создать или начисто разрушать, нежели противодействовать процессу разрушения, где каждый шаг изыскателя связан и обусловлен данным процессом.

Не слишком существенна степень правильности отдельных деталей начертанной здесь картины. Автор книжки «Новая мировая война» ни слова не говорит об электрической пушке, бьющей на 6000 верст, об электропулеметах, азобомбах или минометах, управляемых без летчика, с помощью радиоволн и т. п. мелочах и поделках, коими заняты оружейные заводы Европы и Америки. В целях художественной изобразительности он приковывает наше внимание лишь к наиболее поражающим чертам надвигаемого «фантастического апокалипсиса». Но это уже не беспочвенная фантазия художника и не бред визионера-экстатика. Это скромный, трезвый и точный учет всего того, конкретность чего мы, к

огорчению К. Е. Ворошилова, «перестали понимать» и «разучились чувствовать». <...>

<...> Война не ограничится быстрым разрушением очагов цивилизации, как воображает Рифлинг. Вслед за гибелью городов в дело ввяжутся и селения и хутора. «Длительное жестокое состязание, подвергающее испытанию все экономические и политические устои воюющих сторон», прекратится не раньше, чем рухнут последние остатки политических устоев и истощатся последние экономические ресурсы. Только тогда, но никак не ранее, люди уйдут в пещеры. Если только останется кому уходить. Впрочем, тогда уходить, пожалуй, не будет надобности — врагов не станет. Или нет: врагов не станет... но земля будет завалена разлагающимися трупами и пропитана парами иперита... Так что уйти под землю как будто все же придется.

Так или иначе, «экономика» требует борьбы *до последнего истощения*. Секрет бодрой уверенности русского автора, в конце концов, крайне прост. Именно потому, что им отвергнуты жалкие и туманные надежды на проблески света, на какой-либо *выход* из тупика, — у него нет и страха. Страх ведь неотделим от надежды. Колебания, волнения, ответственность за выбор пути — все ни к чему, раз дело решаем не мы. Решает экономика. Чему быть, тому не миновать. Человечество обречено на длительное, свирепое взаимостреление. Так предрешили железные законы экономики.

Большое утешение заключается в самом *знании* той глубокой истины, что гибель культуры произойдет не как-нибудь, но в полном согласии с непреложными уставами экономики и неуклонной диалектикой классовой борьбы. Ради постижения этой краеугольной, изначальной идеи не жалко и погибнуть всем миром. *Pereat mundus — justitia fiat*<sup>145</sup>.

Посвященные в истину вправе свысока глядеть на «мучительно-напряженные» «переживания» неверующих или «маловерных интеллигентов» типа Рифлинга. Вера в необходимость и неотвратимость гибели, бесспорно, может дать известное внутреннее спокойствие и выдержку. Недавно \* описывались подробности последнего японского землетрясения. Когда после пожаров оставшиеся в живых пришли раскапывать мертвецов, они увидели, что эти мертвецы умерли, обугливаясь в совершеннейшем порядке, строгими шпалерами, никуда не двигаясь с места, не пробуя бежать; *все организованно обугливались*, умирая без паники, или почти без паники. Поскольку могли, они своими телами закрывали тела детей. Вот и европейцам предлагается, проникнувшись подобной же верой в непобедимость надвигающейся катастрофы, столь же организованно, без лишних «переживаний» обугливаться, тлеть и за-

\* Писано в 1927 году.

живо разлагаться в газовой войне, с тою лишь разницей, что детей здесь уже прятать некуда, да и незачем.

Русская история тоже знает примеры превосходно организованных массовых самоубийств, в виде самосожженцев и самозакапывателей раскольников. Это была коренная и крепкая часть народа, вполне логчно и разумно сделавшая все практические выводы из общепринятой мысли о необходимости катастрофического конца мира. Эта необходимость в ту пору именовалась не иначе, как Божьим законом и Божьей волей. Разумеется, не дело человека было перечить этому закону. Ему оставалось лишь надлежаще усвоить и сознательно ускорить его выполнение. В наш век, «век расшибанья лбов о стену, экономических доктрин», эта необходимость переменила паспорт и, как мы видели, зовет себя сейчас просто экономической необходимостью. Даже самый термин не нов: испокон веков говорилось о *божественной экономии*, «божественном домостроительстве». Никогда не смущало, что венцом этого домостроительства, согласно обыденным «христианским» представлениям, должно было явиться величайшее доморазрушительство. В настоящее время эта «экономика» потеряла свой сверхъестественный ореол: если еще не сомневаются в ее всемогуществе, зато, очевидно, усомнились в ее «всеблагости». Нельзя не усмотреть в этом некоторого, хоть и очень медленного прогресса человеческой мысли: темную, слепую, хаотическую силу, в нас и вне нас действующую, остерегаются уже смешивать с Богом, хотя еще по привычке приписывают ей кое-какие свойства абсолютного Существа. По крайней мере, имя Божие не хулится здесь, не употребляется всуе, понапрасну.

Однако же большинство русского народа и сейчас не отказалось и не собиралось отказываться от веры в Божественный промысл и Божественный план истории. Беда только в том, что этот план остается для них «трансцендентен», безнадежно несоизмерим с человеческим разумом. Непреображенность ветхого разума обуславливает невозможность подлинной «умопремены» (покаяния). Отказавшись «организованно обугливаться» в минувшей мировой войне, русский народ в своей подавляющей «серой» массе ухватился за революцию как единственно известное ему разумное средство скорейшей ликвидации войны. Средство помогло и доселе еще помогает: угроза революции, возбуждая сочувствие к России угнетенных классов промышленных стран, парализует их хищнические планы. Но все это до поры до времени: все это палка о двух концах. Принцип классовой вражды оказывается лишь паллиативом против вражды национальной, расовой. Парализуя ближайшие столкновения государств и наций, он лишь *отодвигает* и вместе *обостряет* последнюю схватку. Поскольку одинаково невероятно изменение сложившихся социальных отношений на Западе



или на Востоке без новой войны, а вместе с тем невозможно и длительное существование бок о бок двух взаимоисключающих экономических систем, постольку проповедь классовой борьбы, немного ободряя угнетенных всего мира, еще в большей степени раздражает угнетателей, давая им вместе с тем новые козыри в темной игре.

Все клонится к грандиозному столкновению двух союзов, двух групп государственных объединений земного шара, столкновению отчаянному, где все виды злобы, вражды и ненависти найдут себе применение и будут превосходно использованы руководителями людских полчищ для полного взаимоистребления. Сами вожди «революции» — как мы видели — не обольщаются в этом отношении, они открыто и честно, во всеуслышание, признаются, что воодушевляющие их идеи в силах только отсрочить, но отнюдь не отменить час всеобщей расплаты. Средств предотвратить катастрофу они не видят. Остается одно: покорно и организовано двигать ее навстречу.

Нужны иные горизонты, иные точки зрения, чтобы эти средства увидеть: экономический детерминизм марксизма, вдохновляющий борцов за социальное освобождение, есть лишь разновидность фаталистической, пассивной апокалиптики, в которой веками дрессировались человеческие мозги. Автору «Философии Общего Дела» достаточно было в свое время только взглянуть на зарождение русского марксизма, чтобы в нескольких словах охарактеризовать его нравственно-философскую подоплеку. «Философское учение марксизма, — писал он, — есть нравственный квиетизм, проповедь бездействия и безволия, и, кажется, справедливо мнение Грузенберга<sup>146</sup>, что “почву марксизма подготовило учение Л. Толстого о «непротивлении злу»” (II, 323). Эти строки набросаны Н. Ф. в связи с появлением у нас первых марксистских журналов, «из коих один называет себя *жизнью*, тогда как нужно разуметь *смерть*, а другой — *началом*, вместо чего нужно читать *конец*»<sup>147</sup>.

Не странно ли? В настоящее время даже злейшие противники марксизма не отрицают в нем силу как раз *волевого* и *действенного* начала. И Федоров, конечно, видел эту силу, но он прекрасно понимал, что подобного рода «действенность» всегда лишь до известной *черты*, за которой опять пассивность, безволие, конец, смерть.

Все психологические исследования и наблюдения подтверждают, что первичные стимулы воли (или безволия) коренятся в особенностях *интеллекта*, в привившихся способах концентрации внимания на той или иной группе представлений и понятий, выражающих «идею-силу».

Все относительно, все сравнительно. На безрыбье и рак рыба. На фоне «непротивления злу» и «малых дел» — да, пожалуй, и всех

современных учений и рецептов — революционный марксизм окажется едва ли не самым крупным по размаху и наиболее практически действенным способом мысли. Оттого так и боится и ненавидит его все пассивное и инертное. Для мышей страшнее кошки зверя нет, но к Федорову эти мерки неприменимы, он сразу усмотрел в народившейся в России группе такого же жалкого, запуганного и безответного мышонка, как и прочие обитатели подполья.

«Не сознанием определяется бытие, а (общественным) бытием *определяется сознание*» — вот краеугольный камень марксизма. Удельный вес истины, заключенной в этом положении, с очевидностью для всех обнаружится, если дать ему хотя бы такую формулу: *«Не настолько еще сильно наше сознание, чтобы что-либо существенное и основное определить в нашем бытии»*. Разве не правда: если мы даже организм свой построить не умеем, с умиранием не можем справиться и т. д., то поистине сознанию нашему очень хвастаться нечем, оно все еще игрушка в руках «неведомого бытия» (или «небытия»). Но, взглянув на историю человечества, мы все же заметим неустанный *рост* сознания и некоторое расширение его влияния на разные сферы «бытия». В животном мире «сознание» еще слабей, еще беспомощней перед «бытием»: а в растительном царстве — оно и вовсе дремлет; в минеральном же как будто совсем отсутствует, в связи с чем и самому *бытию* минералов мы даже не решаемся давать имя *«жизни»*. Некоторого, значит, хотя и крайне слабого изменяющего *влияния* сознания в неорганическую жизнь отрицать не приходится. Весь вопрос не о настоящем и не о прошлом, но лишь о *будущем* человеческого сознания. Дорастет ли оно, может ли и должно дорасти до того, чтобы уже самое бытие собой определять и бытием управлять, притом не только бытием «общественным», но и «натуральным», космическим? Когда этот вопрос впервые встанет перед марксистами и прочими прославителями фактической силы «бытия», тогда только можно будет сказать, что они наконец пришли в «сознание».

Многие тысячи лет развивается человеческий интеллект, медленно совершается переход от растительного «сонного» и животного «бредового» дробного, частичного сознания к сознанию целостному и всеобъемлющему, берущему на себя «вину» всего мира, ответственность за всю вселенную. Нынешнюю эпоху со всех точек зрения нельзя не признать решающим моментом в смысле либо окончательного перехода к человеческому (богочеловеческому) образцу самосознания, либо к ниспадению в звериный хаос, к быстрому возврату к амебе.

Перспективы развития и прогресса техники и общественных отношений таковы, что сколько-нибудь разумным надеждам на дальнейшую медленную эволюцию не остается места. Однако же в

подавляющем большинстве так называемой «мыслящей», «разумной части человечества» — интеллигенции всех стран, всех верований и убеждений, не заметно признаков остроты положения, т. е. признаков элементарного *человеческого* разума.

Это явствует хотя бы из того, что остаются заглушенными, не услышанными, не поддержанными громовым хором голоса тех немногих, кто «руководимый все еще бессмертной верой в разум человеческий», пытается обратить всеобщее внимание на «приближающееся грозное бедствие», как это сделал в свое время М. Горький во вступительной статье к книге П. Локнера «Г. Форд и его корабль мира».

Русскому писателю не хочется терять надежды, «что не перевелись еще люди, сохранившие живое чувство ответственности перед историей». Сейчас или никогда «своевременна всякая умная и честная попытка обуздать расходившуюся стихию глупости и животные проявления человека».

Красками не менее яркими, чем Рифлинг, Горький рисует ожидающее «культурный» мир ближайшее будущее. «Снова, как хищные звери, очерились народы Европы и скалят друг на друга зубы. Снова захватил их припадок бешенства, влекущий к кровопролитию и разгрому. Близок миг, когда они опять вцепятся друг другу в горло и начнется схватка, схватка, угрожающая стать еще более постыдной, чем все то, что испытано уже за четыре года крови и ужасов. И на этот раз она кончится полным распадом культуры и мирового хозяйства». <...>

«Вот уже тридцать лет, — продолжает Горький, — как я разрешаю себе сомневаться в том, что общество, среди которого я живу, действительно исповедует христианство и человечность. <...> Говорят, где-то на земле существует наместник Христа: он именуется властителем миллионов людей, исполненных чистейшей веры в силу проповеди любви и братства. Говорят тоже, что люди по природе своей испытывают отвращение к убийству. Утверждают, наконец, что сотни тысяч социалистов, принимавших деятельное участие в бойне 1914–1918 гг., настроены теперь против войны. Но в назревающих событиях я не вижу ничего осязательно подтверждающего эти слухи. А ведь предстоящая война грозит обратить в прах очаги европейской культуры, и людей, тех, что не будут убиты, искалечены или повержены в безумие, превратит в диких животных. Кто же заявит торжественный протест, кто вступит в борьбу с надвигающимся бедствием?» \*

После всего сказанного мы имеем некоторый материал для суждения о том, насколько правилен был прогноз Федорова о «сциен-

---

\* Луи Поль Локнер. Генри Форд и его корабль мира / Предисловие М. Горького. Л.: Время, 1925. С. 3–11 <sup>148</sup>.

тифичной» войне, пред которой побледнеет «самый фантастический апокалипсис». Перед картиной, обрисованной в статьях Рифлинга и Горького, тускнеет каторжный бред Раскольников о грядущей «неслыханной и невиданной моровой язве». Подобно Достоевскому, Горький прямо уже говорит о «припадке бешенства», о злом неистовом безумии, овладевающим европейскими народами. Вслед за Достоевским ему следовало бы оттенить, что это безумие особого рода: «Никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали эти зараженные, никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований».

Окончательный крах всех этих научных выводов и всех нравственных верований заключается в их полнейшей беспомощности перед надвигающейся катастрофой. Более наглядной демонстрации «обмана всех прежних дум и вер» нельзя было представить. До самых последних дней разум и совесть цивилизованного общества могли еще успокаивать себя толками о пресловутом «разоружении», о котором, дескать, кто-то хлопочет в соответствующих конгрессах и комиссиях. Как раз в настоящем 1927 году в январе заседала особая комиссия, состоящая при Лиге Наций, по вопросу о способах и мерах, коими можно было бы предотвратить химическую войну, являющуюся, по мнению экспертов, самым ужасным видом истребления человечества. Комиссия констатировала, что вся красочная промышленность может быть в кратчайший срок без особых затруднений переделана на производство ядовитых, удушливых и других вредящих газов, необходимых для целей химической войны. Некоторые сырьевые продукты химической промышленности могут быть использованы непосредственно в войне; предприятия, их производящие, не нуждаются даже в переоборудовании. Переоборудование же предприятий, производящих неядовитые вещества при нынешних технических усовершенствованиях, не представляет почти никаких трудностей. Целый ряд других постановлений и суждений указанной комиссии ярко свидетельствует всю грандиозность опасностей, связанных с химической войной. Комиссия поставила перед собой вопрос о том, как же предотвратить эту опасность. Ее ответ гласит: *«Таких возможностей нет, так как значительное количество основных химических продуктов, которые могут быть использованы для производства удушливых ядовитых газов, являются в то же время продуктами мирного потребления»*.

Таким образом, похоронена по первому разряду нелепая идея разоружения, столь резко отвергнутая в свое время Федоровым, что, разумеется, не помешало и не помешает впредь цивилизованным народам и их правителям морочить себя и друг друга этой идеей в течение достаточно долгих десятилетий. Не разоружение

нужно для обеспечения мира, а что-то другое... Но что именно?.. На этот вопрос во всех газетах, журналах, книгах и публичных речах, какие печатаются или произносятся на земном шаре, тщетно было бы искать ответа... Неловкое и... злоеющее молчание.

Автор книги «Генри Форд и корабль мира» что-то лепечет в предисловии о «радикализме в области экономики и общественных отношений»<sup>149</sup>, но нам слишком понятно, почему автор русского предисловия М. Горький об этом предмете уже не заикается. Что в самом деле, кроме все того же пресловутого, набившего оскомину и ныне уже вовсе бессмысленного либерально-гуманитарного «сокращения вооружений», либо кроме подготовки к новой жесточайшей и истребительнейшей войне, но только уже во имя «социально-экономических идеалов» — предлагали или смогут предложить человечеству горе-радикалы?

С мучительным недоумением вспоминает Горький о исповедуемом Европой «христианстве», предполагающем веру в «силу проповеди любви и братства». Куда же это делось? Почему не препятствует, а скорее даже помогает людям успешнее, быстрее взаимостребляться? Но что, в сущности, может сделать проповедь любви и братства сама по себе — без ясного понятия о цели и о путях того *действия*, в котором эта любовь может и должна проявляться. Ведь и медведь в крыловской басне [не] без любви к пустыннику запустил ему в лоб булыжник. Что значит желать ему счастья и действовать для осуществления этого желания? Но прежде нужно знать: в чем счастье? В жизни? А может быть, как раз наоборот — в смерти? Христианство ведь не удосужилось окончательно решить этот вопрос: мало того, в своей западной, филиоквистической форме, исказив понятие об Образце Любви и Совершенного Общества, оно пришло и на практике к выводам последовательно смертоубийственным. Вспомним «прелестную брошюрку», изданную в Женеве, о которой рассказывает Достоевский устами Ивана Карамазова, где повествуется, как «пасторы и члены разных христовых братств» обращают ко Христу приговоренного к смертной казни преступника: «“Умри, брат наш, кричат Ришару, умри в Господе, ибо и на тебя сошла благодать”. И вот покрытого поцелуями братьев брата Ришара втащили на эшафот, положили на гильотину и оттяпали-таки ему по-братски голову за то, что и на него сошла благодать». Что сделано с Ришаром, почему бы не проделать со всем человечеством? «Если любишь ближнего своего, убей его немедленно».

Разве это в самом деле не верх христианской гуманности? И что сможет этому противопоставить православный Восток, сохранивший неискаженную форму исповедания Христа, но веками не смеющий или не умеющий воплотить ее в своей жизнедеятельности? Пассивная любовь, культивирующая лишь добрые *чувства*, ухит-

руется уклоняться от вопроса о *действии*. Но горе тому, у кого, подобно Алеше Карамазову, «характер любви всегда деятельный. Любить пассивно он не мог, возлюбив, он тотчас же принимался и помогать. А для этого нужно было поставить *цель*, надо твердо *знать*, что каждому хорошо и нужно, и утвердившись в верности цели, естественно каждому из них и помочь. Но вместо твердой цели во всем была лишь неясность и путаница. Первого даже слова во всей этой путанице он не понимает».

В таком неясном и путаном положении очутился теперь весь воспитанный в православии и веками его с молоком матери всасывавший русский народ. Наступило время действовать, чувствуется, что пассивность сейчас величайшее преступление перед историей, но как действовать, во имя какой цели и какими средствами — это никому невдомек. И вот активность покуда выражается лишь в накоплении бешено-злых звериных чувств друг против друга. Поскольку пассивна *бесцельная* любовь — вся активность, естественно, стекает в русло целестремительной *злости*. Пусть царство зверя мрачно, пусть его обитатели давно уже «кусают языки свои от страдания», — им нет повода «раскаяться в делах своих», поскольку не видно, каким *делом* могут быть заменены эти богопротивные *дела*. Заговорив о христианстве и его положительной или отрицательной роли в надвигающихся событиях, мы снова не можем миновать Откровения Иоанна, этой странной книги, где на два десятка веков ранее Рифлинга или Горького обрисовано то положение, в какое должно попасть человечество с «покорением» последней воздушной стихии. Городская промышленная цивилизация при этом положении, в полном смысле уничтожающем дух соперничества, вражды и конкуренции, получает в распоряжение такое оружие, которое широко отворяет врата для смерти и ада. Война 1914–1918 гг. была только репетицией подлинно *мировой* войны, того *Армагеддона*, к которому идет сейчас столь неутомимая подготовка. «И видел я из уст дракона и из уст зверя и из уст лжепророка трех духов нечистых, подобных жабам: это бесовские духи, творящие знамения, они выходят к царям земли всей вселенной, чтобы собрать их на брань в оный великий день»<sup>150</sup>.

Близится — выражаясь словами Горького — *припадок бешенства*, влекущий народы с их вождями во главе к *кровопролитию* и разгрому. Близится он, если верить автору Откровения, не по одной, а сразу по трем линиям: ведется тройная подготовка, тройная обработка мыслей и чувств человеческих. Цель этой обработки ясна: довести народы до такого состояния, когда они дико вцепятся друг другу в горло. Но методы не совсем ясны: почему *три* бесовских духа, *три* нечистые жабы. Мы, конечно, не обязаны верить всевозможным «звериным числам». Естественно, однако, предположить, что вообще существует не один, а несколько способов воз-

действия на темные инстинкты людских масс, несколько *типов* идеологической установки, создающей предпосылки *неминуемого* вооруженного столкновения.

Первая установка апеллирует к личному, племенному, расовому или классовому *эгоизму*, к чувству самосохранения и самообороны, а также к возможности расширения и хищнического захвата. Завоевать место под солнцем, поработить соседа, получить богатую добычу, территорию, взять контрибуцию с побежденных — все это и сейчас для многих внятно и увлекательно: вождения подобного сорта находят и поныне немало идеологов и проповедников. Но сравнительно редко по нынешним временам их проповедь подается в *чистом* виде. Обычно она комбинируется в тех или иных пропорциях с идеологией второго типа.

Вторая идеологическая установка на неизбежность (а значит, в конце концов, и желательность) войны ищет себе почвы в эмоциях и инстинктах иного порядка. Здесь много говорится (порой очень «искренно») о гуманности, сердечности, человечности, высших братолюбивых, христианских, пасифических, освободительных, социалистических и т. п. целях, во имя которых пока что надо — непременно надо — сражаться до «победного конца». На первую удочку идут люди эгоистической природы, на вторую клуют все без исключения альтруисты и гуманисты. Кто отворачивается от зверя, тот попадает в объятия лжепророку; кто разглядел лицемерие лжепророка, тот спешит снова столкнуться со зверем. Оба, разумеется, делают вид, что друг друга недолгобливают, а сами с двух сторон гонят покорное стадо на бойню.

Загадочно только вот что: как могут в нашу эпоху столь охотно откликаться на призыв хорошенько подраться с соседом во имя своей шкуры или во имя братства народов, раз уже всякому хотящему видеть на вершок дальше своего носа должно быть категорически известно, что сейчас, в случае новой войны, ни от этой самой «шкуры» не уцелеет и волоска, ни для этого самого «братства» не останется ни одного брата? Неужели настолько сумели обе нечистые жабы оглушить человека и отшибить у него последние остатки здравого смысла? Нет, как ни искусны зверь и лжепророк, но сами по себе они были бы бессильны, если бы не стоял за ними некто третий, тот именно, кто вручил «свою силу и престол и великую власть зверю» и связанному с ним лжепророку.

Иными словами, тут должен скрываться какой-то третий вид идеологии, который придает преимущественную силу проповеди взаимоубийства и разрушения. Что же это за третья нечистая жаба, выходящая из уст *дракона*: не изловив ее, нам нечего и думать парализовать надвигающийся «припадок бешенства». Вот, например, Рифлинг. Он даже и не подозревает роли третьего «бесовского духа», производящего столь наглые знамения времени на



его глазах. «Если, — рассуждает он, — победа ничего не дает реального победителю, если вообще не может быть победителя в нынешней войне, то зачем же нужна война? Здесь не луч ли надежды? Война идет к абсурду, к бессмыслице, к невозможности?»<sup>151</sup> Но... что абсурдно с точки зрения шкурнического зверя, или гуманнейшего лжепророка, то совсем не абсурд для дракона.

Наоборот, тут-то и кроется тайная *цель* всего собирания народов на брань. Тайная для кого? Для людей не слишком большого ума и не очень глубокого чувства. Только такие (их, правда, немало) идут за зверем или лжепророком: остальными лакомится дракон. Эти остальные и решают все дело: без них никогда бы и первые не смогли довести себя до требуемой степени бешенства. Они-то «честно и хладнокровно» (быть может, и не всегда хладнокровно, но, во всяком случае, убежденно) служат целям самоубийства и самоуничтожения. Ибо вне этих целей для них непонятен и непредставим мировой процесс и общественный «прогресс». Существует определенный круг мыслей и эмоций, которому никто не откажет в мрачной силе и последовательности. Им окрашен ряд религиозных, общественных, философских, литературных и художественных течений, особенно в истекшем и настоящем столетии, ведущих к апофеозу личной и общей, народной или планетарной и, наконец, вселенской, космической гибели как последней завершительной судьбы и единственно достойной человеческих стремлений *цели*.

Мысли и чувства подобного рода, конечно, чаще таятся за порогом сознания и, во всяком случае, не столь охотно выражаются во всеуслышание. Тем не менее, если собрать в один букет все то, что громко *высказано* в течение последних 50 лет, ни у кого не осталось бы сомнения в неуклонном нарастании данного умонастроения. Н. Ф. Федоров считался с ним, указывая, как растущий страх перед смертью, соединенный с прежним суеверным преклонением перед ней, «заставляет, наконец, призывать ее как освободительницу от этого мучительного страха, писать ей гимны, прославлять ее» (далее он делает ссылку на «певцов смерти» Леопарди, Аккермана<sup>152</sup> и др.: Ф. О. Д. I, 91). Лейтмотивом самочувствия наиболее развитых и утонченных представителей культурного человечества на рубеже двух веков может быть взято известное вступление к запискам Мопассана («Под южным солнцем»): «Жизнь такая короткая и в то же время такая долгая иногда становится невыносимой. С неизменным однообразием разворачивается она, ведя к неизбежному концу, к смерти. Ее нельзя ни приостановить, ни изменить, ни понять. И часто порыв негодующего возмущения останавливает нас при виде бесплодности наших усилий. Что бы мы ни делали, мы умрем. Во что бы мы ни верили, что бы ни думали, что бы ни предпринимали, мы все-таки умрем...»

Каждый любитель литературы может наизусть привести десятки и сотни аналогичных мест из новейших писателей всех европейских стран. «Порыв негодующего возмущения» — год за годом накапливает энергию: он ищет, наконец, разрядиться в соответствующем жесте, в *действии*. Давно найдена кратчайшая формула этого действия: «От смерти медленной избавляет... смерть внезапная» (Ю. Жулавский. «Разговор с чертом») <sup>153</sup>. «...Так называемая жизнь при условии неизбежного конца есть, в сущности, не жизнь, а медленная смерть...» Благороднее и предпочтительнее ее ускорить. Альтруизм высшего порядка заставляет желать быстрой смерти не только для себя, но и для близких своих. А если желать, то почему же и не действовать в этом направлении?

Тот, кто смог бы организовать внезапную смерть для всех живущих сразу, должен считаться величайшим благодетелем человечества. «Вовсе не так неизвинительно, — размышляет Ставрогин (в черновиках «Бесов»), — если кто потребует, что лучше всего — все сжечь. Оба требования совершенно одинаково человеколюбивы: медленное страдание и смерть — скорое страдание и смерть». «Одинаково» — слабо сказано. Не ясно ли, что все преимущества человеколюбия на стороне второго требования? Выполнимо ли оно? Трудно надеяться, чтобы все человечество согласно по уговору в назначенный час само себя отравило, как мечтали некоторые мудрецы. Сильна еще глупая, «животная» привычка к жизни. Надежнее другое средство. Надо хорошенько подзадорить людей, подстрекнуть их убивать не себя, а друг друга. Надо разжечь в них *воинственный дух*. Это будет «дух вакхической грусти» — как грезились еще нежнейшему и мудрейшему Новалису. «Люди, — восклицает он, — должны убивать друг друга. Это благороднее, чем падать сраженным судьбой. Они идут навстречу смерти. В смерти живет воинственный дух. На земле война у себя дома. Война должна существовать на земле».

Не о таком ли духе мечтал и Фридрих Ницше, резюмируя смысл и цель творческой деятельности Рихарда Вагнера в Байрейте? «Если всему человечеству суждено когда-либо погибнуть, — а кто может в этом сомневаться, — то перед ним стоит, как цель, эта высшая задача всех грядущих времен, — так сростись в едином и общем, чтобы как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением. Эта высшая задача несет в себе залог всего грядущего благородства человечества: окончательный отказ от нее явился бы самым печальным зрелищем, какое только может представить себе друг человечества. Так я это ощущаю».

Никто в свое время не возразил, не ужаснулся, не протестовал против такого представления о «высшей задаче». Очевидно, и все культурные люди эти вещи *так*, или приблизительно так, ощуща-

ли. Чего же ради теперь, когда эта «высшая задача всех грядущих времен» вплотную придвинулась к нашим годам, мы станем от нее отрекаться, отнекиваться? То именно, что Рифлингу кажется верхом абсурда и бессмыслицы, а Горькому припадком беснования, — с других (очень выдержанных и последовательных) точек зрения можно именовать иначе: трагическое умонастроение, дух вакхической грусти, радость смерти.

Что было вначале настроением *ума*, плодом глубоко обдуманной *мысли*, потом мало-помалу заполнило *душу*, вошло в плоть и кровь, стало *инстинктом*, рефлексом последней цели, заправляющим всеми рычагами деятельности и странными на вид зигзагами поведения людских масс. Сколько чутких и пронизательных людей давно все это предвидели и заранее внутри себя пережили, отравляясь страшнейшими, «сильнодействующими ядами, ядами мысли». Самоубийство предстало их сознанию как единственно возможный и единственно достойный *исход* человеческой жизни. По сравнению со всеми прочими «делишками» — это настоящее *дело*. «Природа, — писал Ипполит (в «Идиоте» Достоевского), — до такой степени ограничила мою деятельность своими тремя неделями приговора (больному юноше оставалось три недели жить), что, может быть, самоубийство есть единственное *дело*, которое я могу еще успеть начать и окончить по собственной воле моей. Что ж, может быть, я хочу воспользоваться последней возможностью *дела*? Протест иногда не малое дело». «Тут какие-то тиски, — замечает по поводу этих слов Ипполита один из вдумчивых комментаторов Достоевского \*, — тиски, заставляющие волю человека направиться против самого себя, тут *роковая неизбежность самоуничтожения человека*. Достоевский предвосхищает то далекое (для некоторых близкое) будущее, когда близость смерти до такой степени остро и неумолимо будет ощущаться человеком, что единственным возможным для него *делом* явится самоуничтожение, уничтожение себя по собственной воле... Три недели, которыми ограничена жизнь Ипполита, это только для большей ясности и выпуклости слишком сложной, глубокой мысли: «три недели», три столетия, три тысячелетия и т. д. Достоевский понимал, что не во времени тут дело, что если одного приводят к самоуничтожению «три недели», то другого к тому же шагу могут привести и тысячелетия жизни, *все же побеждаемой смертью*. Далее, если Ипполиту три недели жизни не дают сделать никакого иного «дела», кроме самоуничтожения, то Достоевским, может быть, мало и тысячелетий для совершения своего дела: *увековечения человеческой жизни*. А если так, если никакие тысячелетние муки

---

\* Ф. Куляровский. Последнее слово. — К философии современного бунтарства. СПб., 1911. С. 87.

и усилия не могут сделать человека вечным, то остается одно лишь «дело»: соединить свои силы с силами антигуманной сатанической природы и приблизить гибель человечества. Таким образом, человек по собственной воле своей подписывает себе смертный приговор и собственными руками сколачивает себе гроб» \*.

Как велико в наши дни число людей, насквозь проникнутых подобными настроениями? — Вот не лишенный интереса вопрос. Не подлежит сомнению, что в это число придется включить далеко не одних только непосредственных самоубийц или мечтающих о самоубийстве. В эпохи общественных потрясений и переворотов, какова наша эпоха, сходство между «простым» самоубийством и самоубийством более сложного типа, слышущим под именем «отдания за...», за что бы то ни было, невольно и резко кидается в глаза. О бесчисленных наблюдениях в этой области и социологических из них выводах говорить не приходится. Нам хотелось бы лишь обратить внимание на одну небольшую статью, напечатанную когда-то, в годы первой русской революции, в издаваемом П. Струве журнале: «Полярная звезда». Статья называется «Тоска по смерти» и подписана именем *Н. Ропшина*<sup>154</sup>. Если автор ее, как можно предполагать, тождественен с тем, кто впоследствии получил литературную известность в качестве *В. Ропшина*, то есть с Б. В. Савинковым, то данная статья, конечно, является ключом ко всей «жизнедеятельности» этого «героя», если не нашего, то недавнего времени. Если же нет... то все равно она является ключом к психологии не только множества других, да едва ли не всех, героев, «деятелей и борцов» за разнообразные «идеалы». Н. Ропшин, вспоминая один случай беспричинного и необъяснимого самоубий-

---

\* Для Куклярского этот смертный приговор человечеству представляется трагическим венцом всех исканий Достоевского. На самом деле «последнее слово» Куклярского отнюдь не последнее для автора «Братьев Карамазовых». Но замечательно, что только после знакомства с мыслями Н. Ф. Федорова, «прочтя их как бы за свои» на страницах его рукописи, — Достоевский, наконец, получил творческую возможность убийственной неотразимо-последовательной логике Ставрогиных, Кирилловых и Ипполитов противопоставить нечто, хоть и не совсем еще ясное для сознания, но уже «твердое и незыблемое, как свод небесный». «Какая-то как бы идея» воцарилась в уме Алеши, — после видения «Каны Галилейской» выразилась в клятве героя «любить землю во веки веков», т. е. никогда не уходить с земли, не умирать. Всю жизнь искомым Достоевским «Русский Бог», «Русский Христос» посетил душу Алеши «в тот час», когда душа его растворилась для этой идеи. Возможность «увековечения жизни» через объединение живущих для воскрешения умерших — торжественный заключительный (и никем доселе не понятый) аккорд последней главы последнего романа Достоевского.

ства в 1793 г. в Париже двадцатилетней девушки Жанны Ферро, дочери монтаньяра, на вопрос о поводе и цели своего поступка успевшей только прошептать: «Я не знаю» — и потом: «Я счастлива», — ставит этот случай в ряд множества однородных, по существу, явлений, характерных для всякой революционной эпохи как таковой. «Самоубийцы погибают безвестнее и глуше, одиноко, у них нет имен. Но эти самоубийцы такие же революционеры, как и те, кто мужественно встретили казнь. И те и другие, *по неизвестной им причине, влеклись к смерти втайне*: только убиваемым казалось, что они умирают *для чего-то*, а у самоубийц этого призрака не было, они откровенно хотели умереть потому что... хотя, почему именно, не знали. Счастливы же смертью были те и другие одинаково».

Автору статьи очень понятна эта «любовь к смерти, влечение к смерти, так явно всплывающие во дни общественных переворотов». Дело в том, с его точки зрения, что общество, во имя которого перестраиваются формы жизни («общественный идеал»), не столько расширяет и окрыляет, сколько суживает и притупляет жизнь *личности*. Мы сказали бы, что жизнь каждой личности, мало-мальски углубленная, всегда *космична*, общественное же сознание и действие, покуда оно изолирует себя от космических проблем, *заполняя личность*, тем самым ее *опустошает* и выветривает. Так или иначе, «современники затянувшихся общественных переворотов» и даже создатели их, переставая расти в личности, перестают *жить*.

*В последнем бессознательном клочке личности горит у каждого бессознательная тоска по смерти.* Умереть можно «самому одному» — смерть, несомненно, мое личное проявление. И ослабев, иссякнув для жизни, личность тянется к своему последнему здешнему проявлению — к смерти. Смерть для нее становится единственной наградой и последней приманкой. Только в ней можно еще реализовать свои глубиннейшие влечения без помех, без пут закостеневшей и склерозной общественности, которая ничего не дает и все отбирает и поглощает. Смерть перестает страшить и начинает радовать как выход. Мужество, с которым все общественные деятели всех революций шли на смерть и принимали ее, все без различия партий, правые и левые, все — храбрые и трусы, большие и малые, в значительной мере объясняется этим тайным глубоким, искренно бессознательным к ней влечением, реальным, близким ощущением пленительности единственно ее одной. Тоска по смерти заражает всех, делается воздухом, которым дышит каждый. Жанна Ферро, которая, может быть, и не понимала ничего и, наверное, не принимала никакого активного участия в борьбе монтаньяров с жирондистами, а только дышала этой атмосферой, умерла — и умирая, «была счастлива». Также «счастлив» был, ве-

роятно, и ее отец, если ему выпало на долю заколоть себя кинжалом при объявлении о смертной казни.

Это один из самых ярких признаков безумия, заражающего, повального, это — неудержимое тяготение к смерти. Любовь к смерти, влюбленность в смерть — в эту последнюю реальность. «Смерть перестает поражать, удивлять, как она удивляет каждый раз живых. Она становится близкой, ею дышат, как воздухом. Она нужна все время, непрерывно, как живому нужна жизнь. Переменяются представления, перемещаются центры, естественное кажется неестественным, неразумное — разумным, пьяное — трезвым, и наступает безумие. Своя, чужая смерть — все равно, только бы смерть, смерть!»... Вот, кстати, совсем недавние две строчки современной русской поэтессы, превосходно передающие это перемещение центров:

Скорее! Если я не буду первой жертвой,  
То жертву надо мне! Не в силах я терпеть!\*

В подобном психическом состоянии смерть — *ultima ratio*<sup>155</sup> — смерть «высшая мера», какую охотно спешит измерить человек все внутри и вне себя. «Смерть, — продолжает Н. Ропшин, — у нас единое доказательство, смерть — единое возражение; единое орудие, единая награда, единая угроза, единое наказание. Смерть стала все и стала необыкновенно простой и близкой, *незаметно превратилась и превращается в единственно осязаемую действительность*. <...> Красные мальчики в глазах и жажда победы давно подменилась просто жаждой смерти чужой и своей?.. Даже те, кто не убивают сами и не умирают, заражены в громадном большинстве безумием бессмысленного разрушения. И у них гаснет мысль, теряется слово, клонится голова. Пусть просто летит все к черту, хотя бы и они сами полетели вместе. Все равно».

Кажется, что такого типа целеустановку мы вправе приравнять как раз к той нечистой жабе, которая исходит из уст *дракона*. Этот змий, великий и древний, «умный дух небытия», «имущий державу смерти», знаменует собою исконное влечение человеческой и вообще органической природы к хаосу и распаду, к распылению и рассеянию во тьме и пустоте. На фоне этого *основного* стремления столь понятны становятся подставные, *маскированные* физиономии зверя и лжепророка, оба якобы хлопочут о жизни: один оза-

---

\* Это стихи Веры Ключевой. А вот начало походного гимна «добровольцев» (по толкованию автора, добровольно ищущих смерти), написанного другой поэтессой Мариной Цветаевой, где прославляется «она» — смерть.

И март зовет уже — трубит в поход.  
О, как встает она... О, как встает!

бочен ее сохранением и ростом; другой — *ее развитием*, переходом в высшие формы. Ведь если, как убедился в том «великий инквизитор» Достоевского, «надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения», то для этого требуется «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтобы они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми». Совершилось: народы Европы превосходно выучились искусству «не замечать, куда их ведут»; все сейчас, по слову Рифлинга, — «жадно живут и боятся разными мыслями расстроить жизнь». День да ночь — сутки прочь — всеобщий лозунг. Нет, их не испугаешь картиной «сциентифичной» газовой войны, пусть «летит все к черту», очень жалеть не о чем, ибо в глубине души:

Все ведь знают, все давно ведь знают  
Счастья нет,  
И который раз в руках сжимают  
Пистолет,  
И который раз, смеясь и плача,  
Вновь живут  
День за днем; ведь решена задача —  
Все умрут<sup>156</sup>.

После всего сказанного не слишком ли наивно удивляться тому факту, что «широкие народные массы» и их вожди охотно готовы использовать все новейшие «научные завоевания» для самоуничтожения. На каком же основании М. Горький позволяет себе сомневаться в христианстве и в человечности европейцев? Разве столь беспримерное «самоотвержение» не является вершиной всего, что когда-либо именовалось христианством или человечностью? «Миллионы этих самоубийц — христиане...» Ну, разумеется, так. И среди них — «сотни тысяч гуманистов». Все это хорошо подготовлено — веками подбиралось и сортировалось.

Тот, кто двигал, управляя  
Марионетками всех стран,  
Тот знал, что делал, насылая  
Гуманистический туман.

(Блок)

Автором «Философии Общего Дела» *гуманизм* определяется как «блуждание умственное и нравственное», проистекающее из отсутствия точных пределов отвлеченного понятия «человек», коим в пору возрождения была окончательно заменена христианская идея «сына человеческого»... «“Человек” по своей отвлеченности не имеет в себе силы для объединения, ибо не знает цели»



(Ф. О. Д. II, 198). В конце концов, гуманизм неизбежно находит эту цель в соединении своих сил «с силами антигуманной, сатанинской природы», то есть он оказывается личиной самоубийственного *натурализма*.

Слово «сын человеческий» перестало значить и звучать для христиан, поскольку долг сыновства не был до конца осознан. По мере того как «чаяние» воскресения мертвых превращалось в *отчаяние*, в христианстве нарастало ожидание трагического срыва истории. Этот срыв связывался с явлением нового Мессии (или Антимессии), Мессии Отчаяния\*, организатора всеобщей гибели. В наше время подобное ожидание снова волнует широкие круги христианского общества. Им порождены замечательные литературные произведения в России и на Западе. Мечта «христиан» неудержимо влечется к «антихристу», без него, видно, им никак не обойтись.

Вл. Соловьев в известной повести рисует состояние европейского просвещения накануне пришествия «грядущего человека». Успехи внешней культуры, несколько задержанные монгольским нашествием и освободительной борьбой, снова пошли ускоренным ходом. А предметы внутреннего сознания, вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, осложненные и запутанные множеством физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. На такой почве неминуемо вырастают соответственные фрукты. Покуда вопрос о жизни и смерти остается для христианского человечества только лишь вопросом «внутреннего сознания», он будет вечно осложняться и запутываться при всяком внешнем обнаружении. Недоговоренное Соловьевым договорил один из его продолжателей в сфере религиозной мысли, автор кошмарно яркой повести «Антихрист (Записки странного человека)» Вал. Свенцицкий\*\*.

«Кто был Христос? — спрашивает себя герой повести. — Подлинный победитель смерти, или же... и Его создал все тот же страх смерти и Он не Сын Божий, а сын смерти, не спасший, а обманувший мир, не воскресший, а сгнивший, не грядущий судить, а долженствующий быть судимым грядущим антихристом? Для меня решен этот вопрос. Христос не победил смерть. Он не воскрес. Его воскресение это ложь. Смерть победила Христа. <...> И вся история человечества после Христа есть медленное приготовление к окончательному обнаружению лжи воскресения Христа. И точно так же, как прежде человечество жаждало победителя, верило в его пришествие, теперь оно жаждет *другого*, кто обнаружил бы обман и восстановил истинное значение смерти... Прежде прогрессом

\* Это выражение принадлежит кн. В. Ф. Одоевскому («Русские но-чи»).

\*\* Вал. Свенцицкий. Антихрист. СПб., 1908.

было движение ко Христу — теперь движение к антихристу. Смерть, высший владыка мира, входит в свои права. Чтобы верить в антихриста, так как я понимаю, не нужно верить в Бога, бессмертие и даже в душу, а просто надо иметь здравый смысл. И самые что ни на есть заядлые атеисты, нигилисты и что вам угодно (даже атеисты и нигилисты, по преимуществу) должны ждать антихриста и они ждут его. <...> Когда придет время антихриста, человечество достигнет напряженнейшей жажды, чтобы наконец ложь была обнаружена и смерть, *все равно неизбежная, не мучая своим медленным подползанием, разом и навсегда покорила бы мир*. Обман слаще, но действительности надо смотреть в глаза прямо... Наступит день, когда оставшиеся в живых носители “воскресшего” Христа, в иступленном напряжении “чающие” всеобщего воскресения, столкнутся с грозною непобедимой силой антихриста. Эта сила выстрадана веками, создана напряжением миллионов людей, как некогда создан был Христос. Придет антихрист и раздавит эту кучку непокорных власти смерти. И ужасная драма, всемирная трагедия пустых, ненужных надежд закончится. И все кончится и все смолкнет, и “солнце померкнет, и луна не даст света своего”, и дух смерти, не имея жертв, в вечном молчании будет носиться по вселенной».

Итак, ожидания «христиан», в сущности, вовсе уж не так разнятся от стремлений «нехристей». Те и другие ждут не дождутся разоблачителя «сказок» и иллюзий. Одни откровенно не верят, другие «истерически-надрывно» верят в победителя смерти — в существе же дела те и другие верят в одно — *смерть*, необходимость, неотвратимость смерти. Идея, веками внушаемая всем с детства, стала ныне навязчивой, бредовой идеей для подавляющей массы мыслящих существ. Она судорожно цепляется за остатки своей власти, она держится, владеет общим сознанием, вопреки завоеваниям науки, вопреки прозрениям искусства, вопреки обетованиям религии. Как ведь никак, до наших дней все эти завоевания, прозрения и обетования не сомкнулись в одну непрерывную линию, не встали единым фронтом в упор против ее власти над умами и сердцами. И вот дракон хаоса и распада спешит наверстать свое, пока время его не ушло, зная, что «ему еще немного осталось времени». Смердная жаба, исходящая из уст дракона, выдает себя то за последнюю правду, то за предельную красоту, то за высшую святость. У нее в распоряжении собственная полунанука, ее обслуживают собственные полуйскусство и полурелигия. Последняя постулирует «вечный ад» в раздвоенном антиномиями духовном опыте, искусство фиксирует этот ад в воображении, а наука осуществляет его в жизни.

Как уже отмечено «Философией Общего Дела», уготованный человечеству западной наукой, превосходящий всякое воображе-

ние «научный ад» есть лишь реализация исконной католической мечты. Наука — сознательно или бессознательно — добросовестно лишь выполняет задания религии. Что касается восточной церкви, то она, как было выше показано, еще не успела окончательно высказаться по данному вопросу. Надо бы созвать собор... да по внешним обстоятельствам это было трудно сделать в прошлом... еще труднее сейчас. Что ж, подождем... над нами не каплет... — рассуждают православные. Обойдется какнибудь... Другие, понимая, что теперь *уже не обойдется*, — начинают еще с большим напряжением ждать (и ожиданием призывать, заказывать) «антихриста». Их вполне устроит, если антихрист придет точь-в-точь согласно пророчествам. Эти люди подобны пророку Ионе, который, по выражению церковного песнопения, «в Фарсис побеже, проразумев обращение Ниневитян, разуме бо, яко пророк, Божие благоутробие, тем же *ревноваше пророчеству не солгаться*»<sup>157</sup>. Дивиться ли, что «христианский» мир, для которого ревность об исполнении пророческой угрозы оказалась сильнее прямого Божьего повеления, подвергается ныне участи того же ветхозаветного Ионы, «с кораблем потопляема грехами и душегубительному зверю приметаема»<sup>158</sup>.

От подобных сортов христианства, разумеется, не приходится ожидать выступления и активной борьбы с надвигающимся на человечество бешенством и бедствием, с громогласным выкрикиванием трех нечистых жаб, зовущих народы на брань. Если же есть где-то христианство иное, есть *православие* подлинное, то до такой степени оно не заметно, так глубоко скрыто от мудрецов и совопросников века сего. Правда, случалось в истории не однажды, что камень, единогласно пренебреженный всеми строителями, оказался впоследствии «главою угла». Покуда все, что выдается за христианство, за человечность, за прогресс, за науку и т. д., — все это почти без исключения находится в трогательном контакте, в тайном или явном согласии с тремя жабами, в особенности с третьей из них, и, само собой, не смеет и не хочет поднять голос против готвящегося газового Армагеддона. Все это состряпано по определенному рецепту. Поэт К. К. Случевский в одном из своих стихотворений назвал его «Рецептом Мефистофеля»:

Я яд дурмана напущу  
В сердца людей, пускай их точит,  
В пеньку веревки мысль вмещу,  
Для тех, кто вешаться захочет!  
Под шум веселья и пиров,  
Под звон бокалов, треск литавров  
Я в сфере чувства и умов  
Вновь воскрешу ихтиозавров.  
У передохнувших химер  
Займу образчики творенья

Каких-то новых, диких вер  
Непочатого откровенья!  
Смешаю я по бытию  
Смрад тленья с жаждой идеала;  
В умы безумье рассую,  
Дав заключение до начала!  
Сведу, помолвлю, породню  
Окаменелость и идею,  
И праздник смерти учиню,  
Включив его в Четью-Минею!

Глубоко поэтому ошибочно говорить о газовой войне как о *будущем*, хотя бы и ближайшем. Газовая война *уже началась*. Атмосферическая подготовка идет вовсю. Смешливость, слезливость, светобоязнь (не здесь ли секрет «тьмы египетской»), потеря реальности, повреждение центров умственного и нравственного равновесия — и т. п. Следствия химической газовой атаки, что это — *атмосферические* или *психические* эффекты? Как здесь провести *границу* между воздушностью и душевностью? А «яд дурмана», напущенный «князьями власти воздушной» в «сферы чувства и умов», — чем он по существу отличается от иперита или удушшливых газов? «Совершенно новое, — восклицает Горький, — и весьма действительное средство превращать людей тысячами в дураков, в подлинном смысле этого слова, в сумасшедших, в идиотов и кретин!»<sup>159</sup> Да так ли уж *ново* это средство? Не практикуется ли оно давно с неслыханным успехом? И может быть, и превращать скоро будет некого: тысячи людей, по природе не глупых, без того уже превратились в субъектов перечисленных категорий, если не в «подлинном смысле», то в каком-то все же до жуткости близком к подлинному. Во все умы рассована солидная порция безумия. Ведь подготовка эта ведется давно. Стихи К. К. Случевского относятся еще к концу прошлого столетия.

Но если атмосфера психична, то ведь в свою очередь и психика атмосферична, — тогда — позволительно думать, — не все потеряно: тогда как будто находятся средства обороны и отпора воскрешенным ихтиозаврам и передохнувшим химерам. Те, чья мысль еще не вместились в пеньку веревки, у кого в хаосе всеобщего безумия и бессмыслия не погаснет мысль, не потеряется слово, не склонится голова, кто не согласится, чтобы все летело к черту, — те вступят с бесчисленными кадрами воинств, вдохновляемых устами зверя, лжепророка и дракона, в *борьбу*. Это будет борьба мысленная, борьба *словесная*. Что такое *слово*? Не подобно ли оно атмосферическому и электробиохимическому разряду? Оно только «бич воздуха», сотрясение атмосферического слоя: но в моменты величайшего грозowego напряжения атмосферы, может быть, вся остановка только за этим разрядом? Обращаясь снова к Открове-

нию Иоанна, мы видим там (девятнадцатая глава) картину какого-то грандиозного *словесного* боя.

Острым мечом, исходящим из уст, побиты все воинства, собранные на Армагеддон. Множество птиц, летающих по середине неба (сосредоточенных, координированных творческих мыслей), пожирают трупы «передохнувших химер», туманных теорий и диких замыслов всевозможных царей, сильных, тысяченачальников, коней и сидящих на них, свободных и рабов, малых и великих. Зверь и лжепророк схвачены и всенародно изобличены; дракон свергнут в бездну и запечатан. Все это, конечно, для нас только любопытная утопическая фантазия старинного автора. Воспитанные фаустовской культурой, мы не склонны «слово высоко так ценить», чтобы от него ждать спасения в решающий час, хотя Плюшкин и полагал, что «против душеспасительного слова никто не устоит». Но многовековой опыт христианства достаточно подорвал кредит всякого рода душеспасительных слов. Знай сверчок свой шесток: «сознание не должно забывать, что оно последняя спица в колеснице бытия» — и не ему «определять» бытие.

Мы должны были поэтому терпеливо ждать, пока хаотическое бытие самоопределится: но вот бессознательное бытие оказалось маской небытия; колесница жизни летит кувырком, самоопределение бытия протекает целиком по «Рецепту Мефистофеля»; тут тоже есть своего рода сознание — только бредовое, зооморфическое; тут чувствуется, как пишет Рифлинг, «сверхчеловеческая, дьявольская ирония, жуткая насмешка над человеком» — и поделом: отказавшийся от полноты сознания человек очутился лицом к лицу с силами нечеловеческими. В этом, и только в этом, сейчас вся проблема войны. «Война перестала быть человеческой — размышляет мистер Бритлинг в известном романе Уэльса. — Химия и металлургия отняли у нее человеческий характер. Война теперь превратилась просто-напросто в поджигание факелами тех взрывчатых веществ, которые воспламеняют мир всеобщим разрушением». Еще ранее то же заметил М. Метерлинк: «В первый раз с самого рассвета человеческой истории силы совершенно новые, силы наконец созревшие пришли, чтобы устранить человека с поля сражения. Вплоть до последней войны они появлялись лишь отчасти, отчасти держались в стороне и действовали издали. <...> Теперь мы переступили все грани, мы окончательно отреклись от власти. Царство наше кончено, и все мы, как крупинцы песка, отданы во власть чудовищных и загадочных сил, которые мы сами пожелали позвать себе на помощь»<sup>160</sup>.

Так мрачные предвещения пророков и апостолов гибели стали осязаемой реальностью послезавтрашнего дня. Для всякого, у кого еще не сплошная пустота в мозгах, ясно, что человечество самоистребится раньше, чем будет истреблено непосредственной стихий-

ной катастрофой. Не какая-нибудь новая Мессина доконает паразитов планеты, а просто «неустанный рев» ими же построенных снарядов, аппаратов и машин, «кующих гибель день и ночь».

И вот человеку остается на выбор: либо окончательно отречься от сознания (не смотреть вперед, не думать) и заодно отречься от самого бытия, либо в первый раз попробовать, при помощи сознания, овладеть всеми ополчившимися против него нечеловеческими силами. И если это, паче чаяния, удастся, то с этого момента уже *сознанием* будет определяться бытие, а не наоборот, как было доселе. Не тут ли как раз историческое место пресловутого «прыжка из царства необходимости в царство свободы?» Впрочем, и вся история человека, начиная с его возникновения, не состоит ли из подобного рода прыжков? Как не раз подчеркивает «Философия Общего Дела» — «человек по рождению (по бытию) не царь животных, как его называют, а самое обездоленное существо из всех живых существ: он пасынок природы. Лишенный покровов, преданный холоду, голоду, болезням, человек на каждом шагу чувствовал близость смерти и поэтому из рожденного человек *поневоле* стал созидающим, строителем своего тела, и вынужден все более и более распространять свое влияние на внешний мир, поражающий его голодом, язвами и смертью. Человек, немощный по природе, — могуч по труду, по работе. Нужда, бедность ведет к открытиям... Против всякого рода Голиафов являются Давиды; миллионы Ксеркса поражаются горстью греков, Агнец победит зверя...» (Ф. О. Д. I, 456).

Это правило «проявления мощи в немощи» составляет, по Федорову, «сущность христианства и великий закон истории земной и внеземной». «*Создатель мира из ничего*» и в созданном Им мире проявляет свою мощь лишь в немощи; и ни в чем, конечно, не может так выразиться глубина и богатство премудрости, как в спасении безграничной Вселенной чрез такую ничтожную пылинку, как земля, и чрез такое ничтожное существо, как человек... Божество является в мир, воплощается не в такой мощной системе, как, например, Сириус, а в сравнительно небольшой нашей Солнечной системе, и притом в такое время, когда она идет уже к упадку. И в самой Солнечной системе Божество избирает не такие великие планеты, как, например, Юпитер или близкие к Солнцу, как Меркурий, а нашу ничтожную Землю... Да и на самой земле презираемая всеми... Палестина становится отечеством Божества, восхотевшего на себе испытать горькую судьбу падшего существа, побывать, пожить в его коже. В презираемой Палестине была осмеянная иудеями Галилея, а в Галилее — Назарет, от коего никакого добра не чаяли, и вот этот-то Назарет и стал отечеством Божества; родиною же Его сделался не менее ничтожный Вифлеем, да и не сам Вифлеем, а пастушеская пещера вне его, скотские ясли стали

колыбелью Богочеловека... Не в знатной и богатой, а в семье плотника родился Он. Языком плотника пред учеными саддукеями и фарисеями выразил Он свое учение о трехдневном — в действительности же обыденном, т. е. однодневном, — построении (воскресении) храма Тела Своего, что и было поставлено Ему в вину на суде, и, как насмешку, услышал Он это при последнем исходе Своем» (Ф. О. Д. I, 455).

Согласно этому универсальному закону, общечеловеческое сознание, в нашу эпоху принужденное острее, чем когда-либо, ощутить все свое бессилие, всю немощь свою перед слепыми и косными силами бытия, *поневоле* должно будет наконец всецело взять на себя заботу и задачу «определять» бытие и управлять им. Сейчас сознание пред бытием ничто, но... «Кто был ничем, тот станет всем».

Не надо забывать, что минувшая война, быть может, не была ликвидирована и в 1918 году без предпринятых инициативой отдельных лиц и обществ упорных трудов по созданию разумного общественного мнения в вопросе нейтрального посредничества. <...> Все же ни детище буржуазного пасифизма «Лига Наций», ни плоды творчества советской дипломатии — «договоры о ненападении», как всем теперь ясно и всеми признано, *длительного* общего мира отнюдь не гарантируют. Словесные бои в том и другом случае демонстрируют лишь *относительную* силу слова и полное бессилие его в самом важном моменте, где все в последнем счете решается неуловимым умонаклонением человеческой психики в сторону охоты не к миру, а к драке. Здесь все человеческие слова заглушаются торжествующим громогласным кваканьем третьей жабы. Поэтому лишь такие слова и лозунги, которые бы *этой* жабе с силой врезались поперек горла, могут рассчитывать на исчерпывающую победу в словесном бою. Покуда нам в какой-то мере импонирует мощь слепого и косного бытия — пока для нас не выяснен план овладения и управления всеми нечеловеческими силами обступившего нас дикого хаоса, [пока] мы не поняли, что без «славы в вышних» (атмосферической и метеорической регуляции и гармонизации) не бывать «миру на земле» и «в человеках благоволению», до той поры из уст исходящий меч не отточен до требуемой остроты.

Надо дать в руки человечества программу такой работы, которая способствовала бы развитию всех положительных качеств воина, без отрицательных и убийственных последствий войны. «Прежде человечество было занято войнами, заполняя все свое существование походами, набегами, победами, теперь все это отжило, оставив после себя пустое место, которое пока нечем заполнить; человечество страстно ищет и, конечно, найдет. Ах, только скорее бы» (А. Чехов. «Три сестры»). Пока пустое место не заполнено, человечество изнывает от скуки и безделья, не видя прило-



жения избытку энергии, воспроизводя в своем воображении до одурения опостылевшую картину военных походов и побед в шахматной и тому подобных играх, в конкуренции групп и партий и т. д., вплоть до соседских сплетен и домашних ссор. Отдохнувши от новой войны, все начинают понемногу томиться и мечтать: «Ах, хоть бы новая война что ли наполнила эту нестерпимую пустоту». Тогда изгнанный «дух милитаризма» берет с собою семь злейших духов и возвращается в «пустое место».

«Кто меч скует?» — спрашивал поэт еще перед минувшей войной, видя нарастание туч «Возмездия». «Над всей Европой дракон, разинув пасть, томится жаждой... Кто нанесет ему удар?»<sup>161</sup> Чей протест, чья борьба с надвигающейся грозой возымеет силу? Кто выступит против дракона? М. Горький, как мы видели, тоже ставит этот вопрос, считая его самым неотложным в данную минуту. Не рассчитывая более ни на христиан, ни на социалистов, он почти в отчаянии обращается... к матерям... да, «к миллионам европейских матерей». «Почему вы, — говорит он, — ...не поднимите властного голоса против безумия, грозящего окутать мир облаком отравы? Почему же так спокойны, так равнодушны вы перед лицом грозящей гибели?... Почему в эти дни, дни вновь надвигающегося бедствия, не удерживаете вы сыновей ваших от проклятой бойни? Почему?»

Не слышно, чтобы матери отозвались на этот призыв. Да и почему голос матерей возымел бы в этом случае особую *власть*? Где основания для такой надежды? Горький отвечает: «Вы, матери, единая и извечная сила вновь и вновь засевающая опустошаемую смертью землю... Вы — вековые ненавистницы смерти. Вы — та сила, что неустанно борется и одолевает». Вопрос о милитаризме, таким образом, сдвигается в плоскость жизни и смерти, т. е. в ту сферу, где все голоса покрывает кваканье третьей жабы. Такой сдвиг нельзя не приветствовать, беда лишь в том, что голос матерей, если они вправду провозгласят себя *единой*, да еще извечной силой, утверждающей жизнь, ни малейшего удара жабе нанести не сможет. Он будет тогда скорее водой на ее же мельницу. Бессознательное рождение не способно ни в какой мере противостать силе смерти. Более того: оно несет в себе все предпосылки тления и распада. С психической стороны материнство даже и немыслимо без некоторой доли психоза, гипноза, навязчивой идеи о неотвратимой и непобедимой смерти. Поэтому сфера утверждения жизни и борьбы за жизнь, отведенная материнству, по сути дела *ограничена* (мать своего ребенка — мачеха для чужого) и всякая попытка расширить ее неизбежно ведет к преодолению самого материнства, т. е. психологической в нем надобности. В таком случае, призывая женщин (и в том числе матерей) к борьбе за жизнь, нет надобности подчеркивать *материнство*, как будто нечто высшее, а не только

необходимое до времени, — это закрывает горизонты космических целей и никого не вдохновит.

«В женщине, — писал по этому поводу Н. Ф. Федоров, — нужно воспитать, главным образом, дочь человеческую, внуку, правнуку и потом лишь мать»... «Почти всех женщин можно подвести под два типа; в первом типе преобладает, можно сказать, исключительно властвует чадолюбие, способное воздвигнуть и вскормить не людей, а деспотов; тип этот, очевидно, низший, чувственный, нетерпимый, которого весь мир ограничивается детской; женщины этого рода способны и к самоотвержению (которого, не лишены, впрочем, и животные), может быть, и к другим добродетелям. Ко второму типу принадлежат Антигоны, отчасти Корделии и т. п., — тип, отличающийся преобладанием души, способностью к глубокому состраданию; в противоположность первому типу, добродетель, свойственную женщинам второго рода, следовало бы назвать отцелюбием. Недостаток слова для выражения этой добродетели доказывает, кажется, что класс этот немногочислен. Есть, конечно, женщины, соединяющие в себе добродетели того и другого типа, как есть, впрочем, и такие, которые не имеют свойств ни одного из добрых свойств обоих этих типов. Просвещение имеет задачу во всех женщинах развить свойства второго типа, ибо только при этих свойствах можно приступить к труду воскрешения. (Мы не желаем унижить этим принадлежащих к первому типу, ибо отсутствие чадолюбия в женщине есть страшный порок, ставящий ее ниже животного, но потому-то, впрочем, чадолюбие и не добродетель еще.) Конечно, принадлежащие ко второму типу, когда услышат радостную весть о труде воскрешения, не поверят, как не поверила и Мария Магдалина, встретив Воскресшего; но неверие, слово “невозможно”, которое мы услышим из уст женщин второго типа, будет *звучать* иначе, чем в устах женщин первого типа» (Ф. О. Д. I, 323–224).

Из уст матерей не может *властно* прозвучать тот голос, которого ожидает Горький, голос в защиту жизни, поскольку самое материнство есть уже некоторый компромисс со смертью. В психологии матери как таковой есть нечто общее с теми спазмами судорожного безумия, что сейчас охватывают европейские народы. Не случайно *слепая сила*, рождающая и умерщвляющая «поочередно всех своих детей», как бы отрекающаяся (от неудачных порождений) природа — натура, рождающая, она же — мортура, умерщвляющая, тысячелетиями представлялась человеческому воображению в виде некой «Великой Матери», вечной и безнадежной, — *матери как таковой*. «О, страшнейший поединок, где матери рука багрится кровью сына», — в ужасе восклицает хор «Вакханок» у Эврипида, созерцая «безумие» Агавы. Стихия подобного безумия неотделима от трагических (ущербных, уродливых, зоо-

морфических) условий животного-подобного рождения. Не от Агавы, а от Антигоны мы должны ждать протеста против готовящихся смертоубийств, не от матерей, а от дочерей человеческих; или, лучше сказать, от матерей, постольку они, и исполняя обязанности материнства, не перестанут быть дочерьми и девами, и в детях своих воспитают воскресителей, имея пред собой вечный образец в образе Приснодевы, которую никто не именовал Присноматерью. Дело, впрочем, не в самом *протесте*, как бы властно и сильно он ни прозвучал. Это лишь отрицательный момент (призыв к покаянию, к «умопречению») — за ним должен быть «раскрыт» положительный план, координирующий все виды человеческой деятельности так, чтобы без всякого остатка заполнилось пустое место, образующееся с отменой войны. Только слово, содержащее подобный план, явится тем острым мечом, который насквозь пронзит и распотрошит смрадную жабу, исходящую из уст дракона. Ключ от бездны и большая цепь в руке — вот, согласно Откровению, орудия разложения дракона.

Когда понят самый источник разлада и распада, неродства и небратства, когда создана стройная система согласованных действий, выдержанных на всех стадиях организации, лишь тогда у начала дезорганизации, разложения и разрушения вырвано жало. Располагает ли человеческое сознание подобной системой? Всюду видим драгоценнейшие мысли, проблески изумляющих открытий и догадок, начатки великих постижений и планов. Но все это как бы только осколки не скованного в целое меча, разрозненные звенья несомкнутой цепи. Этим еще не сразишь жабы и не закуешь дракона.

В изложенных философемах «загадочного» мыслителя, в его действенной проектике, мы видим впервые собранным и выстроенным в одну боевую линию все, что есть живого и творческого в современности. Здесь накрепко сомкнута звено к звену цепь четырех организационных принципов: трудового, научного, художественного и религиозного. Религия связана с трудом через искусство и науку; впервые мы имеем полное и абсолютное (религиозное) оправдание труда — и трудовое оправдание религии. «С жадностью и наслаждением духа» всякий, кто впервые знакомится с «Философией Общего Дела», вынуждается повторить слова В. С. Соловьева. Он скажет только одно: «Со времени появления христианства Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову». Потрясает самая возможность появления в уме человеческом подобного проекта. Верующие в Откровение усмотрят в этом появлении обещанный знак: приглашение множества птиц «на великую вечерю Божию». Неверующие найдут себе в этой организационной цепи место, которое нисколько не стесняет их

внутренней свободы и дает творческий разряд для всех накопленных энергий.

Казалось бы, проект Федорова давно должен стать в центр всеобщего внимания. Чем же объяснить не слишком широкую известность этих мыслей как при жизни мыслителя, так и по сие время? За «случайными» обстоятельствами здесь таится какая-то общая причина. После всего сказанного догадаться о ней нетрудно. Сила сопротивления бесчисленного скопища «готовых» (по «Рецепту Мефистофеля» изготовленных) идей и понятий, паразитически облепивших мозги культурного слоя общества, являет собой как бы непроницаемую дымовую завесу, не позволяющую «обратить внимание», разглядеть, услышать. На победу в открытом бою с новым строем мыслей им не приходится рассчитывать: остается одно средство — замалчивать, отодвигать, не допускать до сознания. Но сама необходимость для этих идей прибегнуть к *такому* средству есть уже начало краха: уничтожение кучи трупов «пердохнувших химер». Все эти химеры придется квалифицировать по родам и видам, по степени их дурманного влияния, по времени возникновения и т. д. Можно сказать, каждый шаг движения идей «Философии Общего Дела» покупается ценою удушения той или иной химеры. Наиболее ядовиты (соблазнительны) химеры, свившие гнездо в сфере принципов религиозных. Они представляли собой более или менее искусные *подделки* под открытые человечеству религиозные истины.

Выше мы касались детально ряда таких подделок и искажений мысли в области понимания догматов и культов христианства. Теперь, когда для нас обнажен источник, откуда идут эти подделки, нелишне бросить общий взгляд на то «христианское» окружение, сквозь которое приходится пробираться «первому движению человеческого духа по пути Христову». Христианство стало «притчей во языцех», «благая весть» (Евангелие) о победе над смертью превратилось в «благоглаголание благополучное», за коим нет никакого реального содержания. Слово современного христианина — это то «душеспасительное слово», которое дракону смерти не страшно, которое он великолепно подделал и использовал в своих целях, — так что *душеспасение* стало почти равнозначно *телопогублению*. «Праздник смерти учиню, включив его в Четью-Минею» — вот венец Мефистофельской ловкости, и хотя, как мы выше видели, православное учение и культ ценой вековой тяжелой борьбы убереглись от подобного «праздника», но старания искусителя не пропали даром. Чистота народного сознания была издавна замутнена двоящимися мыслями «о последнем исходе». В этом — корень того религиозного кризиса, который в настоящее время переживает православная Россия, одним из многих симптомов которого явилась русская революция. Это кризис затяжной, болезнен-

ный и очень давний. Он тесно связан с общественной ролью русской церкви, как она определилась после Стоглавого собора. Проф. В. О. Ключевский так характеризует перелом в русском сознании, обозначаемый «Смутным временем»:

«Древнерусская мысль усиленно работала над вопросом нравственно-религиозного порядка, над тем, что считалось спасением души. Но она пренебрегла условиями земного существования, видя в нем законное царство судьбы и греха, и потому с бессильной покорностью отдавала его на произвол грубого инстинкта. Она сомневалась, как это можно внести и стоит ли вносить добро в земной мир, который, по Писанию, во зле лежит, следовательно, и обречен во зле лежать, и была убеждена, что наличный житейский порядок столь же мало зависит от человеческих усилий, так же неизменен, как и порядок мировой. Вот эту веру в роковую неизменность житейского порядка и стало колебать двустороннее влияние, шедшее изнутри и извне» \*.

Тогда кончилось тем, что часть народа, не желающая оторваться от веры в неизменность *житейского* порядка, откололась от большинства церковного народа. Вера же в неизменность *мирового* порядка оставалась в общем незыблемой для тех и других.

Эта вера, разумеется, ничего общего не имеет с Символом Веры, гласящим о воскресении мертвых и жизни грядущего века, ни со Священным Писанием, утверждающим, что «преходит образ мира сего». Эта вера — заматерелый остаток язычества, дикое мясо в организме христианского сознания, наследие древнего двоеверия предков. Дальнейшие внутренние и внешние влияния все более и более колебали и расшатывали эту веру. Новая смута всецело обусловлена ее кризисом. Сильнейшая религиозно-творческая часть православного народа вынуждена осмысливать проблемы активной апокалиптики. От веры «больной, истерической и надрывной», нуждающейся в пришествии антихриста, здесь совершается переход к вере в апостольском смысле, как «осуществлению ожидаемого», осуществлению «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Слабейшая же часть соблазнилась, убоилась праздника смерти, якобы включенного в Четью-Минею, и, руководимая слепым и смутным инстинктом жизни, отшатнулась от церкви, от Христа, от Бога <...>.

В качестве образчика «антирелигиозного» мышления стоит привести заключительные слова статьи проф. М. Н. Покровского о происхождении религии в журнале «Под знаменем марксизма» (№ 9–10. 1922. С. 116–124). Присоединяясь ко взгляду Кунова,

---

\* Проф. В. Ключевский. Очерки русской истории. Т. III. С. 465–466 (то же: «Курс», 2-е изд. С. 455).

производящего религию от страха смерти<sup>162</sup> и полемизируя по этому поводу с другими сотрудниками журнала, проф. Покровский отстаивает значимость факта смерти для религиозной психологии и делает вывод:

«Отрицание страха смерти еще долго будет делом борьбы, — борьбы все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки над смертью. И только *окончательная* победа вырвет почву из-под ног у религии *навсегда*»<sup>163</sup>.

Это утверждение вызвало переполох среди меньшевистствующих соратников профессора. Однако он не взял его назад. Надо принять во внимание, что под *религией*, как из сущности мировоззрения нашего историка явствует, он понимает не процесс живого богообщения, не внедрение Бога «всяческая во всех», а лишь определенную социальную организацию с выделением особого жреческого сословия, ведающего формами внешнего культа. И следовательно, его утверждение о том, что в «религии» не станет надобности после окончательной победы над смертью, есть лишь перефразировка того места Откровения Иоанна, где описывается идеальный город будущего: там, где «нет ничего проклятого», где «смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни», — там, разумеется, нет и храма, как нет особых священников. «Храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель — Храм его и Агнец»<sup>164</sup>.

Значит тем, кто хотел бы *стереть* с лица земли храмы, открывается единственный целесообразный путь: путь полной победы над смертью. Нет, однако, ни капли вероятия, чтобы такой путь и такая цель действительно могли быть ими хотя бы только всенародно *провозглашены* с тою же звучностью и яркостью, с какими возглашаются иные «смертоносные» лозунги. Не питаясь из этого источника смелости и одушевления, каким является Образ Строителя Тела и Победителя Смерти, люди даже сильного жизненного инстинкта и верного научного чутья никогда не смогут и не решатся взять на себя инициативу собирания человечества для столь ответственной цели. Храм же и культ, будучи вершиной символического искусства, как раз и представляет собой наилучшую в настоящее время организацию подобного питания и воодушевления. План преображенного космоса — храм является естественным центром объединения всех творческих исследовательских и регулятивных энергий для реализации этого плана. Но парализованный верой в «роковую неизменность» хаотического миропорядка, останавливаясь на полдороге, не расширяясь во внехрамовую литургию, культ обессмысливается, фетишизируется. Не доведенный до конца и даже разумно не осознанный проект с негодованием отвергается разумом, чуть этот последний начинает подрастать. Культ становится тогда предметом поношения и презрения. Ведь весь он выкристаллизовался из погребального обряда, но раз ут-

ряна воскресительная цель, погребение становится рядом бессмысленных действий. Положение трупа в гроб, длительная общественная возня с трупом, что это, как не отвратительное и вредное для жизни *труположество*? Всякая религия, всякий «божинька», по словам В. И. Ленина-Ульянова, «есть труположество» — таков интимнейший импульс противорелигиозной установки сознания. Сила отвращения [к] смерти здесь обернута против религии, недостаточно энергично ведущей борьбу со смертью.

Нет нужды пояснять, что освобождение от религиозных верований и обрядов еще не освобождает от «труположества», наоборот, именно на освобожденной почве и расцветает особенно пышным цветом «труположество», если разуместь под этим словом возню с трупами, не имеющую даже в туманной и отдаленной надежде цели *оживления* этих трупов. Да и не только похороны, хотя бы гражданские, но в конце концов всякое *хранение* следов прошлого, все памятники культуры подойдут под ту же рубрику «труположества». Но до истребления музеев и памятников додумались пока лишь некоторые течения итальянского футуризма. Маринетти в свое время предлагал употребить трупы покойников для изготовления взрывчатых веществ. «Чтобы расчистить путь, пусть упрячут дорогие трупы в жерла пушек. Или еще лучше: пусть они ожидают врага, качаясь в изящных плавучих минах, и выставляют свой рот, полный разрывных поцелуев». Если этот проект когда-либо повсеместно осуществится, тогда, пожалуй, не будет труположества, но тогда уже не будет и человека. Покуда нельзя отрицать, что обычные ассортименты фраз, произносимые над покойником, усиленные приглашения «спать спокойно», уверение, что его душа бессмертна или что «дело его живет» — поскольку эта душа не заботится о воссоединении с телом или поскольку это дело не стоит в непосредственной связи с делом воскрешения, — все такие фразы полны ядом тления, продиктованы смрадным духом «труположества».

В основе религиозного кризиса в русском народе и обществе лежит длительный, тяжкий процесс продумывания немногих азбучных истин. История пошехонцев, заблудившихся в трех соснах, в сущности, повторена в этих блужданиях между «Богом», «жизнью» и «смертью». В конце концов, кто ищет — обрящет. Всем суждено «пройти квадриллионы и узнать секрет», — тот крайне простой секрет, что Бог смерти не создавал и ничьей смерти не хочет. «Бог не Бог мертвых, а Бог живых»<sup>165</sup>.

Несправедливо было бы ставить в упрек противникам религии неразумение этого секрета, раз сами ее защитники и провозвестники зачастую о нем не догадываются.

О подобных защитниках некогда писал апостол Павел: «Судя по времени вам надлежало быть учителями, но вас снова нужно



учить первым началам слова Божия и для вас нужно молоко, а не твердая пища. Всякий, питаемый молоком, не сведущ в слове правды, потому что он младенец»<sup>166</sup>. Младенцы бывают невинны и прекрасны, но... стоит с младенцем связаться черту, и смотришь — праздник смерти уже включен в Четью-Минею. Так встает повелительная необходимость всеобщего перехода от молока к твердой пище. Она свойственна тем, у «которых чувства навыком приучены к различению». Когда все приучатся, им останется лишь удивляться вслед за Достоевским: «Сколь самые простые мысли, воочию ясные, поздно появляются в уме нашем».

С просвещением в сознании христианских народов элементарных истин христианства теснейшим образом связана «проповедь Евангелия во всем мире», а с нею и сложнейшие, запутанные племенные, расовые и политические взаимоотношения христианских народов с нехристианским миром. Н. Ф. Федоров, например, останавливаясь на причинах неуспеха христианской проповеди в Китае, утверждает, что «нынешнее христианство в том виде, как оно вводилось западными просветителями Китая, может обращать в свою сторону лишь бродяг, лишенных отцов»\*. <...>

<...> Самая прикованность мысли крестьянских земледельческих народов (как русские или китайцы) к вопросу о надобности (или ненадобности) умирания, о том или ином способе погребения свидетельствует о силе религиозной (т. е. воскресительной) жажды. В центре внимания здесь как-никак стоит еще связь духа с телом, религия еще не обратилась окончательно в «душеспасительное слово», и самая борьба с религией здесь заряжена религиозной напряженностью. Иное дело на городском, промышленном Западе. Там высшей стадией религиозного интереса считается интерес к судьбе «развоплощенного» духа. Неисчислимое множество утешителей слишком долго и авторитетно уверяли цивилизованных людей, что смерть — зло еще не так[ой] большой руки, лишь стоит завести розовые очки того или другого сорта. Вместо того чтобы отвечать этим утешителям горькими словами Иова: «Слышал я много такого: жалкие утешители все вы», цивилизованные люди сочли долгом обзавестись предлагаемыми очками и окончательно раздвоили себя на бессмертную и смертную половину, на душу и тело, изобретя для тела фокстрот, а для души... спиритический сеанс. Влад. Соловьев предвидел в своей «Повести об антихристе», как «новый папа» угодит «поверхностным христианам». — «Он объявил, что властью своих ключей отворил двери между земным

---

\* См. статью Н. Ф. Федорова, не вошедшую в оба тома «Философии Общего Дела»: «Чему научает нас древний христианский памятник в Китае?» (напечатано в III томе известий юридического факультета в г. Харбине)<sup>167</sup>.

и загробным миром, и, действительно, общение живых и умерших, а также людей и демонов, сделалось обычным явлением и развились новые неслыханные виды мистического блуда и демонологии». Картина духовной жизни широких слоев обеспеченного общества послевоенной Европы в значительной мере приблизилась к этому «идеалу».

Глубочайшее отчаяние, беспросветный душевный мрак, стоящий за этими «исканиями», для русского читателя, кажется, не требует пояснений. Но что мы можем противопоставить загробным утешителям и шарлатанским «властителям ключей»? «Во все периоды истории, — писал Федоров, — очевидно стремление, которое доказывает, что человечество не может удовлетвориться тесными пределами земли, только земным. Так называемые экстатические хождения, восхищения на небеса, суть выражения этого стремления; не доказывает ли это, что пока не открыто более широкой деятельности, не общественной, а естественной, до тех пор за эпохами трезвости, собственно усталости от бесплодных стремлений, будут наступать эпохи энтузиазма с экстатическими восхищениями на небеса, всякого рода видениями и т. д. Вся история и заключается в таких бесплодных переходах из одного настроения в другое; наше же время может служить еще большим доказательством сказанного положения, так как теперь мы видим рядом с проявлением “царства мира сего” во всей его грязной действительности и “Царство Божие” в виде самообольщений (ревивали, спиритические фокусы и т. п.). Если не будет естественного, реального перехода в иные миры, будут фантастические, экстатические хождения, будут упиваться наркотиками; да и самое обыкновенное пьянство в большинстве случаев можно, по-видимому, отнести к тому же недостатку более широкой, чистой, всепоглощающей деятельности» (Ф. О. Д. I, 285).

В прежние эпохи экстатические возбуждения иногда были связаны с высшей деятельностью духа, с прозрением мирового плана, созерцанием исторических и космических задач человечества. Произведения, подобные «Откровению Иоанна», писались в этом состоянии. Теперь, когда план осознан, энергия нервного подъема должна идти на *действие*, на осуществление постигнутых задач. Всякое уклонение от такого действия заведет на пути самообольщения и иллюзионистического бреда. Этот бред играет роль метафизического утешения, без которого, как известно, не обходится приличная трагедия и которого не лишена будет, надо думать, и финальная трагедия человеческой истории, если только «князю века» удастся ее постановка. Погибая, взаимоистребляясь в безумной свалке, люди (не все, так многие) будут мечтать о переходе в иной мир, в иной план бытия и пр. Без дурмана подобной мечты они, может быть, и не согласились бы погибать столь охотно и

услужливо. Связь массовых народных движений с возбуждениями космического характера в настоящее время становится предметом тщательного научного обследования. Недавно всеобщее внимание обратили на себя работы молодого русского ученого *А. Л. Чижевского*. Краткое изложение его теории и основных наблюдений дано в книге, выпущенной им в 1924 году под заглавием «Физические факторы исторического процесса».

Здесь рассмотрено «влияние космических факторов на поведение организованных человеческих масс и на течение всемирно-исторического процесса, начиная с V века до Р. Х. и по сие время»<sup>168</sup>. От *астрофизики* Чижевский идет к *историометрии*, устанавливая «принципы циклических колебаний общечеловеческой, коллективной и индивидуальной военно-политической и творческой активности», связь психических эпидемий и пандемий с периодической деятельностью Солнца и пр. Выясняется «необходимость международных институтов по изучению влияния естественных факторов на поведение индивидов и коллективов».

Особенное значение в ряду космических факторов истории Чижевский придает пятнообразовательной деятельности Солнца. Кривые этой деятельности и кривые общественной активности поразительно совпадают. В период максимума солнечных пятен органическое напряжение человеческих масс достигает точки кипения и разряжается в тех или иных действиях (обычно в военных столкновениях: в брани иноплеменников или в брани междоусобной).

Революции, психические эпидемии, религиозные движения и т. п. вспыхивают обычно в период максимума солнечных пятен. Специальные исследования, произведенные в годы минувшей войны и революции, показывают, что даже дни наибольших волнений в массе, оживления боев на фронте или социально-политических движений — забастовок, демонстраций — в точности совпадают с наибольшими пертурбациями в веществе Солнца. С точки зрения современной физики (ионной теории возбуждения) в этом нет ничего удивительного.

<...> Для нас сейчас интересны те «перспективы и заключения», какие вытекают из теории Чижевского. Огромное значение этой теории для всякого рода социологических прогнозов, построений и проектов не подлежит сомнению. Вот основные суждения его по этому вопросу:

«Стихийные изменения процессов на Солнце так или иначе влекут известное изменение материальных процессов в органах высшей нервной деятельности, и эти последние нарушают линию поведения всего человечества, ту линию, которую мы называем историческим процессом. Поэтому возникает вопрос: уже не в кабале ли мы у Солнца, не в рабстве ли у его электрических сил?

Если хотите — да, но кабала наша относительна, и мы сами можем управлять цепями, одетыми на наши запястья и работами, предназначенными нам к исполнению. *Солнце не принуждает нас делать то-то, но оно заставляет нас делать что-нибудь.* <...> История знает отличные примеры массовых возбуждений в периоды максимума солнечных пятен, не имеющих ничего общего с кровавыми событиями, а именно: религиозные движения, паломничества, расцвет парламентаризма, локализация общественного внимания на судебных процессах, реформах, сооружениях и т. д. Это дает повод лелеять прекрасную надежду, что грядущая культура отыщет пути гуманного использования массового подъема при посредстве предварительной пропаганды какого-либо общественно-важного и интересного дела и выполнения его в период максимальной возбудимости». <...> Мы «приближаемся к возможности управлять великими событиями» (63, 69).

Всемирная идея, всемогущее слово, сказанное вовремя, в период максимальной солнечной деятельности, к моменту трупного одряхления всех предыдущих идей, учений и организаций! Не о таком ли слове и мыслил автор «Откровения», увидевший одного вестника (ангела), стоящего на солнце и воскликнувшего громким голосом, приглашая всех птиц, летающих посредине неба, пожрать трупы всего того, что вчера еще казалось сильным и царствующим? Одного голоса достаточно для мирового сдвига, лишь бы этот голос опирался на *солнце*, учитывая момент, когда само солнце настойчиво гонит всех людей к действию.

Если такое слово будет произнесено голосом достаточно громким, напряженно ожидаемый и подготавливаемый *Армагеддон* окажется великой словесной битвой, великим спором, полемикой, в которой Царственная Идея вечной, бессмертной, воскресшей и воскрешающей Жизни окончательно и победоносно расправится с идеологическим воинством мрака, с бесчисленными стражами и оруженосцами смерти. Тогда «труположству» всех сортов будет положен конец. Гармоническое планетарное объединение и планетарная творческая (а не взаимоистребительная) деятельность согласного человечества немыслима без учета космических факторов, без плана воздействия на космос в его целом. Довольно отодвигали космическую полноту в мир «загробный» и «царство небесное» объявляли царством потусторонним. Ныне космос и небо прорвались во все «покусторонние области»: от них уже более не загородиться крышкой гроба. Царство небесное неотделимо от земли, как земное строительство от неба: идет «новое небо и новая земля», все будет новое!

Чем полнее мы учтем идеологические противоречия и психологические противочувствия современности, тем яснее ощутим, как все узлы этих противоречий распутываются в учении Федорова, и

только в нем. При таком положении «Философия Общего Дела» не может не стать в ближайшие годы «в средину неба», в центр внимания. В России этому способствует происходящее перемещение сословных и классовых границ. Если прежнее, оторванное от народа и равнодушное к его бедствиям «ученое сословие» величественно проходило мимо этого порядка мыслей, то совсем иное (психологически) отношение к ним проявляет интеллигенция новая, народная, рванувшаяся к полноте знаний прямо от сохи и станка.

Те, кто хлеб свой получали не из булочной, знают, что «не земля нас кормит, а небо», — следовательно, оно подлежит такой же обработке, как и земля. «Славянофилы много говорили о русской науке, но ничего определенного о свойствах и содержании этой науки сказать не могли. И это потому, конечно, что, воображая себя русскими, они были на самом деле иностранцами и не понимали, какое важное значение в жизни народа имеет *хлеб, обеспечение урожая*, и даже не подумали, чтобы именно это сделать предметом науки, что *именно в этом* заключается предмет и содержание русской науки, как для Запада предмет науки заключается в мануфактурном производстве <...>» (Ф. О. Д. I, 702). Достоевский много говорил о «русской идее», которая «еще не родилась», а только рождается в муках, поскольку она еще не осознана, поскольку носителем ее — русский народ — «не разумеет эту идею ответчиво и научно»<sup>169</sup>. Эта *ответчивость* и *научность* самостоятельной русской идеи впервые достигнута Федоровым. Н. П. Петерсон высказывает (в предисловии к первому тому «Философии Общего Дела») убеждение, что именно в произведениях Федорова «заключается то новое слово, которое Россия призвана сказать миру», заключается указание на то дело, которое Россия призвана внести в мир. «Учение Николая Федоровича, указывающее, в чем состоит истинное служение русского народа, будучи усвоено, сделает сознательным убеждением ныне неопределенное чувство... и выведет русский народ на самостоятельный путь, не только освободит нас от иноземного влияния, но и приведет к победе умственной и нравственной, к победе ни для кого не обидной и для всех желанной, к победе бескровной, исключаяющей необходимость побед кровавых», победе, которая Россию, ныне всем чуждую и страшную и даже ненавистную, сделает всем родною, милою и дорогою.

О том, как в свете проектов Федорова меняются перспективы национальной и международной политики, следовало бы писать особый трактат. Нет ни одной проблемы, встающей сейчас или завтра имеющей встать на очередь, которая не была бы им заранее рассмотрена и оригинальнейшим образом разрешена. Таковы, например, вопрос об отношениях России и Англии (Россия, по словам Федорова, «с всех сторон окружена Англией»), к Америке, Ки-

таю, Индии и пр. Как всюду, здесь дилемма: «Нет вражды вечной, устранение же временной составляет нашу задачу. России остается на выбор: или примирить Европу и Азию, Запад и Восток (ближний и дальний) и примирить их не теоретически только, как это сделал Константинополь, но и практически, устраняя причины к раздору, — или же самой разложиться на Азию и Европу».

В наши дни необходимость подобного выбора надвигается все неотступней. Восток и Запад душат нас с обеих сторон. С Запада ежеминутно готовы надвинуться на нас ядовитые газы, а с Востока наступает враг не менее опасный и коварный: сухие ветры, засыпающие чернозем мельчайшей пылью («помхой»), летящей из монгольских пустынь, и медленно, но верно превращающие нашу плодородную равнину в песчаную пустыню. Еще два-три года такой засухи, как 1921 год, и от половины карты Европейской России останется сухое место\*. Всякий же мало-мальски положительный успех в борьбе с этим врагом (чрез овладение атмосферическим электричеством) открывает необъятные горизонты. Дурман войны держится единственно лишь отвлечением внимания от настоящего «незримого врага» — слепой, нечеловеческой стихии, об организованной борьбе с которой никто не смеет ни сказать, ни помыслить. Народы и сословия дрессируются, приводятся в боевую готовность тем самым способом, при помощи которого в Сиаме устраивают поединки рыб (карпов) — столь же любимое развлечение туземцев, как бой петухов или быков в Европе. Каким образом можно заставить столь смиренную рыбу вступить в бой с себе подобным? Боевая подготовка карпа заключается в следующем: в сажалку, в которой находится карп, кладут небольшой ящичек с зеркальными стенками без дна и крышки. Карп, плавая, ударяется о зеркальные стенки ящика и в то же время видит свое отражение в зеркале.

Так поступают до тех пор, пока карп не привыкает ассоциировать ощущение боли со своим собственным изображением, которое он принимает за другого карпа, своего врага. Тогда боевая подготовка карпа закончена. Его вынимают из сажалки и пускают в другую, где находится уже другой карп, выдрессированный таким

---

\* О «Враге с востока» писал под влиянием Федорова Вл. Соловьев еще в связи с неурожаем 1891 года<sup>170</sup>. О «натиске пустыни» в нашей печати обычно вспоминают каждый раз, когда она дает о себе знать. Все соглашались, что год от году опасность растет, что нужно что-то делать. Два-три урожайных года — и все эти толки сходят на нет, пока не ударяет обухом по лбу новая катастрофа. Причем каждый «метеорический погром», как Федоров называет засуху, оказывается свирепее и беспощаднее предыдущего.

В последнее время, по почину проф. М. Н. Боголепова, в науке явились новые точки зрения. Пошли разговоры о влиянии космических факторов на периодические «возмущения климата».

же образом. Завидев друг друга, оба карпа взаимно убеждены, что они наконец-то встретили своих долгожданных врагов и с остервенением бросаются в бой. Около сажалки толпятся зрители и держат пари за одну или другую рыбу. Для Николая Федоровича Федорова «поразительна и изумительна слепота как любителей мира, так и защитников войны, как они не видят перед собой врага, против которого, соединившись, и должно было бы обратить оружие». «Не потому ли, впрочем, — догадывается мыслитель, — они и не замечают этого врага, что он везде и всегда в нас и вне нас — разумею слепую силу природы, — не потому ли они и не замечают этого врага, что не защитники лишь войны, но и любители мира желают иметь перед собой врагом не бесчувственную силу, а такого врага, которому можно дать почувствовать свою ненависть, злобу, который чувствовал бы боль и своими страданиями доставлял бы удовольствие любителям мира. Как иначе объяснить такое страстное желание видеть врагов непременно лишь друг в друге, и в этой вражде, несмотря на постоянные утраты, забывать об умерщвляющей силе; страдая от голода, несмотря на очевидность причин его, засух и ливней, обвинять в нем подобных себе, столь же бессильных, как и сами обвинители, людей. Конечно, нельзя обвинять и природу, потому что она творит зло по слепоте своей, по бездействию разумной силы, по бездействию, в котором виноваты все мы, а не кто-либо в отдельности» (Ф. О. Д. I, 363). Если люди окажутся чуточку разумнее сиамских карпов, они встанут, наконец, лицом к лицу со слепой силой. «Перед лицом космической силы умолкают все интересы личные, сословные, народные, один только интерес не забывается, интерес общий всем людям, т. е. всем смертным» (Ф. О. Д. I, 293). Только всеобщее участие — в едином, всех сполна захватывающем деле — приведет к *единомыслию*. Единое человечество станет тогда не мечтой, а фактом.

При «трагическом умонастроении» момент объединения человечества есть момент его гибели. Отошедши от Вагнера, усомнившись в красоте театрально-трагического финала истории, Фридрих Ницше глубоко задумался над планом действенного творчески-целеустремительного объединения народов. «Недостает еще только оков для тысячеголового зверя, недостает *одной* цели. У человечества нет еще цели. Но скажите мне, братья, если у человечества недостает еще цели, не недостает ли тогда и его самого?» — Эти слова вложены в уста Заратустры, а вот что говорит Ницше от своего лица: «Уничтожены все цели. Человечество должно понять, что ему пора идти иным путем. Уничтожены все условия для прежних целей. Наука указывает на движения, но не на цель. Однако она дает *условия*, которым должна соответствовать *новая цель*...» и еще: «Наука принесла много пользы, теперь можно было бы ей вполне подчиниться. Но это ошибка: она не может приказывать,



указывать дорогу, она может быть полезной только тогда, когда знают, *куда* идти...» «Братья, природа глупа и поскольку мы все природа, постольку все глупы. Но глупость носит красивое имя, она называется необходимостью... Придем же на помощь необходимости...»

Кто же сделает это, кто восполнит недостающее, кто даст смысл природе и укажет цель человечеству? Если не наука, то новая проективная, практическая, конкретная философия, неотрывная от науки, связанная с трудом, оплодотворенная искусством и вдохновляемая религией, — философия должна сделать это. Ибо «философия есть знание того, что должно быть: наука же, изучающая то, что есть, дает лишь средства для действия» (Ф. О. Д. I, 546). Но так ли уж необходим сознательный целесообразный план? Не утрясется ли все и без него, не образуется ли «само собой»? Не родится ли (как обещают теософы и оккультисты) новая раса с новыми способностями духа? Такая надежда, по мнению Федорова, «есть полная измена разуму, который остается ненужным придатком, если не через разум будет достигаться дальнейшее совершенствование, дальнейшее созидание органов, вместо органов путем слепого рождения данных» (Ф. О. Д. I, 401). Вообще, расчеты на бессознательное движение вперед до добра не доведут. «Бессознательная деятельность, вырабатывая *средства* к достижению воскрешения, *направляет* их на разрушение, к которому мир идет и сам по себе» (Ф. О. Д. I, 209). Поэтому те, кои стараются убедить, что человечество само собой идет к прогрессу, — истинные губители человека. «Если человечество и *шло* до сих пор к общему воскрешению бессознательно, то *достигнуть* его таким путем оно не может». Отсюда исключительная значимость момента *осознания цели* — в мировой истории это рубеж новой эры.

Смена племен и рас обусловлена самоотравлением их на гребне культурного «расцвета», совпадающего с цивилизационным разложением. «Деятельность человеческая смертоносна и не может быть иною, если не поставит себе цели воскрешения. Такова и европейская цивилизация; ход ее разрушителен: поселение европейцев среди дикарей сопровождается вымиранием последних... Это страшное явление не стало вопросом, не сделалось предметом исследования, а принимается как явление неизбежное, роковое. Почему европейская цивилизация смертоносна — в этом не хотят дать себе отчета, и потому цивилизация остается слепой. Явление вымирания в диких странах только проявляется с наибольшей резкостью, действует же оно везде и всегда, составляя необходимую принадлежность цивилизации, и у народов наиболее цивилизованных вымирание уже начинается» (Ф. О. Д. I, 95).

Может быть, все-таки необходимы катастрофы, потрясения, разрывы и взрывы? Но эта необходимость есть лишь псевдоним

глупости, невежества и лени. «В прежнее время обновление происходило путем нашествия варваров, путем опустошения, после чего вновь возникала первобытная сельская жизнь, которую, впрочем, ожидала та же участь: допустим, что и в настоящее время *возможны* подобные погромы, не *желательно ли*, чтобы таким путем продолжалось развитие человечества? Фаталисты, конечно, ответят: таков закон развития, т. е. ответят в сущности то же, что и те, которые говорят (и которых обзывают за это «просвирнями»), — таков предел, его же не преjdeши, а к таким фаталистам принадлежат все думающие, что задача науки состоит лишь в том, чтобы констатировать факты, чтобы узнавать болезни, а не лечить их» (Ф. О. Д. I, 253).

«Горбатого могила исправит», — авторитетно когда-то изрекали «просвирни». В настоящее время горбы превосходно выпрямляют без помощи могилы операционным путем. Могила — устаревший способ. И душу незачем отправлять в загробное чистилище: достаточно будет той психической чистки, какую создаст атмосферическая регуляция. Горбатые и кривые пути уродливой цивилизации могут быть выпрямлены без помощи допотопных средств. Есть единственный исход из вечного кружения вдоль «великой кривой», *«исход из ужаса бессознательной и невольной эволюции, исход из мерзости сознательного произвола — один: воскрешение»* (Ф. О. Д. II, 117). Эта точка зрения, вручающая человеческому собирательному разуму судьбы вселенной, должна стать линией поведения новой науки. Минуло время бладушных упований на мудрую «мамашу» природу, которая-де сама обо всем позаботится, на неистощимую силу жизни, на вечную удачу слепой эволюции. В научное мировоззрение врывается пронзительный ветер и холод мировых пространств.

<...> «Жизнь есть событие во вселенной, имеющее ничтожно малую вероятность. В этом мы находим объяснение неуловимости в мертвой материи тех признаков, редким сочетанием которых творится жизнь... Всякому маловероятному событию грозят чрезвычайные опасности. Его сохранение требует борьбы. В этой борьбе и совершается кипучая работа естествознания. И живое, как все процессы природы, развивается в сторону наиболее вероятных форм, наиболее способных к борьбе за жизнь. И в этом направлении появился на земле разум во всеоружии научного знания: это последняя ставка всего живого. *Последняя ставка*. Кто снимет с жизни облик преходящего момента в эволюции нашей планеты?» \*

Появление в человеческом сознании мыслей, подобных тем, что составляют содержание «Философии Общего Дела», кажется с

---

\* Проф. Умов. Характерные черты и задачи современной естественной-научной мысли. СПб., 1914. С. 46.

этой точки зрения последним неимоверным напряжением разума. Последняя ставка должна быть выиграна во что бы то ни стало.

Говорят — всякая истина для того чтобы войти в общее сознание, неизбежно проходит три ступени. Первая ступень: «Это так нелепо, что не стоит и обсуждать». Вторая ступень: «Это безнравственно и противно религии и установленным обычаям» \*. Третья ступень: «Ах, это все так известно, что не стоит и говорить про это».

Философия Федорова в данный момент занимает в умах знакомых с ней хотя бы понаслышке современников странное двусмысленное, вернее, трехсмысленное положение. Она еще не покинула первую ступень, но вместе с тем все чаще с нею встречаешься на второй, а порой неожиданно замечаешь сразу уже на третьей. Ближайшие годы должны отвести ей окончательное место.

Она по природе своей не может быть чем-то средним, межеумочным. Да-да или нет-нет. Смерть или жизнь. Спасение или гибель. Гибель в розни, спасение во всеобщем согласном труде. Третьего не дано. <...>



---

\* Любопытный образчик суждений, типичных для этой ступени, можно найти, напр<имер>, в книге проф. С. Н. Булгакова «Свет Невечерний» (М., 1917. С. 360–368). Впрочем, как можно думать, судя по его позднейшим работам, он склонен в настоящее время более вдумчиво отнестись к учению «Философии Общего Дела»<sup>171</sup>.



**Н. А. СЕТНИЦКИЙ**

## **Целостный идеал**

Отвергнув дробные идеалы как неудовлетворительные, установив причину дробности их — недостаточное понимание идеи конца, — естественно спросить: обеспечена ли тем самым возможность утверждения целостного идеала? На это можно ответить, что все предыдущее являлось лишь расчисткой поля, но для того чтобы получить на этом поле нужные плоды, необходимо соблюсти ряд условий, позволяющих говорить о целостном идеале. Чтобы связать в одно целое конечную цель и конкретное действие сегодняшнего дня, необходимо найти те предпосылки, без которых подобное соединение разбивается на ряд спорных задач, в отношении коих возможно самое различное отношение, разная оценка их и разная степень признания их необходимости.

Действительно, если для образования целостного идеала необходимо, чтобы он был в достаточной степени «эсхатологичным», то все же самое созерцание конца или «концов» еще недостаточно для бытия идеала. Познание конца не есть еще утверждение идеала и может быть весьма далеким от него. Вообще, созерцание как таковое, взятое отдельно, не обосновывает и не может обосновать конечной цели. Вообще, говоря о ней, о познании, о созерцании ее, следует иметь в виду, что конец, рассматриваемый как завершение некоторого, начатого во времени процесса, не может быть всегда и полностью предопределен. В этом смысле, когда речь идет о последней завершительной точке, то приходится, в сущности, высказываться о возможностях конца, а не о конце как таковом или, вернее, о возможных концах. Созерцание и познание способно только открыть ряд возможных завершений исторического процесса, поставив их в ряд, не предопределяя того или иного отношения к ним.

Таким образом, возможно утверждать, по крайней мере, три конца, из которых один строится на победе жизни, другой — на признании последней гибели, а третий говорит о циклических сменах жизни и смерти (теория вечного возвращения).

Ни один из них не может быть признан и утвержден в качестве необходимого конца, и взятые сами по себе в отдельности они должны признаваться возможными и вероятными. Для того чтобы созерцание и познание конца оказалось причастным идеалу, он должен превратиться в цель. В этом смысле конец должен быть не только созерцаем и познан (т. е. усмотрен как нечто возможное только), но и оценен, хотя оценка сама по себе еще недостаточна для превращения того или иного представления конца в идеал. Для этого еще нужен особый акт выбора, т. е. признание необходимости актуализировать возможность, заключающуюся в том или ином данном представлении конца. Таким путем теоретическое (созерцаемое) представление возможного конца, через оценку его становясь практически существенным, в акте выбора становится обязательным для осуществления. С этой точки зрения конец, признанный желательным, утверждается не только как возможный для реализации, но сама эта реализация рисуется как обязательная норма поведения, как обязанность для того, кто избрал ту или иную конечную точку. Представление конца при таком положении превращается в замысел, который должен быть проявлен и из состояния возможности переведен в положение наличной действительности. Цель, избранная и утвержденная, обуславливает выяснение образа действия, побуждает искать надлежащих путей и, наконец, жизненно требует действия и деятельности, без которой идеал остается мертвой, недвижимой и ненужной схемой.

Решимость в выборе есть именно то, что сращивает воедино отдельные моменты идеогонического процесса. Выбор той или иной возможности оказывается стержнем, на котором они держатся и который их превращает в подлинный идеал. С этой точки зрения дробные идеалы являются построениями, где выбор их не осуществлен или осуществлен только в последнем звене, в традиционно-бытовых построениях, где осуществление подлежащего поведения диктуется в силу близости этих идеалов к действию и деятельности. Вообще же, только совершив акт выбора, можно говорить о реальном осуществлении идеала и о приобретении им характера целостного идеала. С этой стороны можно утверждать, что целостных идеалов в развитом и развернутом виде имеется крайне незначительное количество. Выдержанным в качестве целостного начала будет только то построение, в котором отчетливо усмотрен конец, дан акт выбора и достаточно четко показаны этапы воплощения.

При таком положении, принимая во внимание, что, в сущности, все известные идеалы представляют не что иное, как дробь, являясь разрозненными частями недовершенной и недоделанной постройки, естественно спросить все же: есть ли такое учение, которое могло бы служить примером, если не законченного построе-

ния в этой области, то, во всяком случае, представляло бы достаточно целостный по охвату идеал, который в то же время был бы достаточно высок, чтобы о нем можно было бы говорить как о высшей точке желаний и стремлений человечества. Просматривая с этой точки зрения все известные до сего времени попытки выдвинуть тот или иной идеал, относящиеся к последнему времени в пределах ближайшего к нам столетия, можно найти только одно учение, которое оказалось в состоянии доплеснуть до такой высочайшей точки и не только доплеснуть, но и удержаться на этой вершине, не потеряв связи с действительностью, так что можно говорить, что в нем едва ли не впервые сделана попытка протянуть от этой вершины нити до повседневной действительности. Таким учением являются построения русского мыслителя Н. Ф. Федорова.

Посмертно опубликованные в 1906 г. под заглавием «Философия Общего Дела» статьи этого автора не встретили сколько-нибудь широкого отклика ни в тогдашней науке, ни в широких кругах тогдашнего мыслящего общества. Еще меньший отклик в свое время встречали эти идеи скромного работника библиотеки Румянцевского музея даже среди крайне небольшого числа людей, в конце прошлого столетия непосредственно соприкасавшихся с Н. Ф. Федоровым, среди которых были интереснейшие ученые и философы, чьи имена были в центре внимания большинства русских культурных людей. Можно сказать, что взгляды этого человека достаточно резко шли вразрез с господствовавшим в то время позитивистическим уклоном мысли. Они представлялись чем-то весьма экстравагантным даже наиболее вдумчивым слушателям и почитателям оригинального мыслителя, которые усматривали в них смесь величайших прозрений «гениального автодидакта» с сомнительными и фантастическими проектами, не всегда вразумительными и внятными для современников, но всегда идущими вне общепризнанных тогда и общепонятных путей и рамок.

Для позднейшей эпохи, наступившей после издания первого тома сочинений Н. Ф. Федорова, его учения оказались более внятными и приемлемыми, но только с одной стороны. Начало XX века, отрицательно отнесшееся к упрощенному позитивизму предшествовавших десятилетий, жадно цеплялось за все, что могло дать опору для его построений; мистико-символический туман, бывший сознательно или подражательно основой, на которой развивались интереснейшие учения начала этого века, был необходимым исповеданием веры. В первые годы XX века была сделана попытка истолковать непрерываемо ясную постановку величайших проблем, сделанную Н. Ф. Федоровым, как туманно-неопределенную «мистику». Наряду с такими утверждениями людьми противоположного склада мыслей те же построения Н. Ф. Федорова характеризовались также прямо противоположными терминами,

причем они объявлялись безграничным натуралистическим оптимизмом упрощенно-позитивистического типа, опирающимся на признание науки всеспасающей панацеей.

Уже такое сопоставление мистики с ориентировкой на науку заставляет думать, что не все обстоит благополучно с такого рода оценками построений этого автора. В то же время с точки зрения, развитой выше, эти несоединимые характеристики становятся вполне понятными, легко объяснимыми и даже неизбежными для тех, кто не воспринимает вопрос об идеале как вопрос о системе деятельностей, идущих от целеполагания к реальному осуществлению поставленной в идеале задачи, воплощаемой в действенном трудовом акте. Действительно, поскольку идеал [хотят] усматривать только в полагании высшей и высочайшей цели, невоплотимой и неосуществимой, постольку неизбежно приходится признавать самую мысль о возможности его воплощения и осуществления высшей и высочайшей тайной. С этой стороны все те, кто в проблеме идеала видят только этот момент, имеют и всегда будут иметь неистребимую склонность говорить о мистике и тайне там, где идет речь о высочайшей задаче. Можно даже утверждать, что чем выше соответствующая задача, тем больше шансов ожидать от такого рода авторов стремления покрыть ее мистическим покровом, маскируя реальные очертания ее завесой тайны.

Точно так же понятна и обратная характеристика такого учения и вытекающее из нее признание подлежащих утверждений Н. Ф. Федорова «элементарным натурализмом» и плоским практицизмом, разбавленным научной фантастикой. Здесь точно так же центр тяжести лежит в стремлении разорвать единую цепь и разломать лестницу, ведущую вверх. Нижние ступени лестницы, «низводящей божество и возводящей человечество», в представлении авторов, говорящих об элементарности построений Н. Ф. Федорова, оказываются существующими и представляются могущими существовать только в отделении, только вне и помимо высших ступеней. Высшее, вообще говоря, в представлении такого рода мыслителей столь высоко, что его никак нельзя связать с конкретной, плоской рецептурой повседневности, содержащей в себе всю мелочность и грязь обыденной действительности, отправляясь от которой нельзя рассчитывать на немедленный переход в новый преобразованный мир.

Необходимость той борьбы и полемики, которую столь энергично вел Н. Ф. Федоров против «ученых», разделяющих мысль и дело, особенно ясна именно из тех возражений, которые сейчас возникают по поводу его построений. Отсутствие умения фиксировать внимание на всей цепи звеньев, связывающих высшую и отвлеченную для сегодняшнего момента цель и задачу с конкретной практической жизнью, является первопричиной таких, взаимно



исключающих друг друга оценок, какие приходится слышать при суждении о построениях Н. Ф. Федорова. Приведенная выше оценка его учений, с одной стороны, как возвышеннейшей туманной мистики, и, с другой — как вульгарно-плоского натурализма, только наиболее яркий пример среди ряда других, таких же взаимно исключających друг друга положений, когда его расценивают то как революционера, то как поклонника российского самодержавия, то как глубокого ученого и мыслителя, то как талантливого самоучку, «автодидакта» и так далее и тому подобное...

С развитой выше точки зрения, обращаясь к теориям Н. Ф. Федорова, необходимо отметить, что и здесь имеет место, пожалуй, наиболее яркая попытка дать целостное построение, стремящееся охватить все отмеченные нами стадии вопроса об идеале в той степени, насколько это возможно сделать одному человеку. При этом сам автор рассматривает свои писания не как полную, законченную и совершенную постройку, а только как первоначальные эскизы, очерки и наброски, по необходимости недостаточно выражающие положение дела. Смыслом его утверждений является не стремление написать книгу, а стремление к осуществлению того дела, которое он считает задачей, смыслом и целью человечества и в осуществлении коего он видит единый, единственный и целостный идеал.

Основание для выдвинутого им идеала Н. Ф. Федоров находит, вообще говоря, в христианской религии и ближе — в православии, которому он дает совершенно новое, до него неслыханное истолкование, всецело связанное с выдвинутым им идеалом. Вернее, в нем он считает сохранившейся в наиболее чистой, «проективной» форме постановку высшей и высочайшей задачи, предстоящей человечеству как «общее дело» всех людей. Эта связь учения об идеале в учении Н. Ф. Федорова с религией, пронизывающая все его высказывания, особенно ярко выражена в статьях, которые он назвал «Пасхальными вопросами»<sup>1</sup>, — в сущности, посвященных выбору исходной точки, обосновывающей возможность построения всеобщего синтеза. Такой синтез, в котором он находит обоснование для всеобщего действия и мировой космической всеобщей преобразовательной деятельности, назван им «супраморализмом или всеобщим синтезом, т. е. всеобщим объединением». Этот синтез рассматривается как «синтез двух разумов (теоретического и практического) и трех предметов знания и дела (Бог, человек и природа, — из которых человек является орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной), а вместе и синтез науки и искусства в религии, отождествляемой с Пасхой, как великим праздником и великим делом» (Ф. О. Д., т. I, с. 399).

В этом последнем — в деле — лежит заострение всех построений Н. Ф. Федорова, в нем же заложены и основания для выбора

им направления, по которому идут все его мысли и стремления. Все его «Пасхальные вопросы» альтернативны, представляя не что иное, как попытку наметить два возможных пути и два возможных выхода из обступивших человечество бедствий. Это, по его словам, постановка вопроса о «двояком результате хода естественного дела, о двоякой будущности», которая зависит от выбора того или иного пути, намечаемого им в «Философии Общего Дела». Именно в этом качестве «дела» и «деловой религии, возводящей в религию вопрос о жизни и смерти», Н. Ф. Федоров находит основания для противопоставления вопроса о «всеобщем обогащении» вопросу «о всеобщем воскрешении» и противопоставляет свое учение о супраморализме учениям М. Штирнера и Ф. Ницше как имморализму, учению Л. Н. Толстого, которое он рассматривает также как пассивный имморализм\* (неделание), и мистицизму вообще и, как он говорит, «мистицизму Достоевского и Соловьева в особенности»<sup>2</sup>. Обоснованием для всех построений «Философии Общего Дела» является выбор направления для деятельности, выбор дела.

В этом качестве идеал Н. Ф. Федорова является деловым по преимуществу, причем его связь с религиею и православием не обосновывается на элементарной морали. Наоборот, в его учении все христианство превращается в этику, как действие и деятельность, охватывающую все отношения человека и все сферы мира. «Супраморализм, — говорит он, — это не высшая только христианская нравственность, а само христианство, в коем вся догматика стала этикою (догматы — заповедями), и этикою, неотделимою от знания и искусства, от науки и эстетики, которые должны сделаться, стать орудиями этики, само же богослужение должно обратиться в дело искупления, т. е. воскрешения» (Ф. О. Д., т. I, с. 399). Такого рода расширение основания для идеала, который, будучи сам деловым в смысле всеобщего дела, охватывает, таким образом, все области человеческого действия и с этой стороны поднимает его над всякой попыткой частного и частичного обоснования. Идеал общего дела в учениях Н. Ф. Федорова не нуждается в высшем обосновании, ибо сам он является обоснованием для всех видов деятельности, превращая всякую догматику в проектику, всякий опыт в дело, стремясь всему, что не имеет приложения (теоретическое знание), дать приложение, и такое, которое было бы всем необходимо и ни кем не отрицаемо.

---

\* В отличие от всех исследователей, которые считают Л. Н. Толстого учителем нравственности (моралистом), Н. Ф. Федоров считает его учение имморальным, поскольку он говорит о «неделании», которое, по мнению Федорова, является почвой для возникновения ряда бедствий, создающих почву для возникновения более худших дел чем те, которые избегаются «неделанием» элементарного зла.

Таким образом, подходя к выдвигаемому Н. Ф. Федоровым вопросу об идеале, следует в первую очередь отметить, что он является социальным идеалом как по своим первичным отправным точкам, так и по своим замыслам и проектировкам. Говоря об общественном устройстве, автор «Философии Общего Дела» различает два вида общества. Первый из них, основанный и строяемый по типу животного организма, осуществлен и осуществляется во всех существующих и существовавших до сего времени общественных организациях. Это — общество, построенное по типу разделения и расчленения функций и соответствующему этому расчленению разделению частей общественного целого по степени сознания и сознательности. Общество, в основе которого лежит такого рода зооморфический образец, зиждется на принципиальном стремлении отделить сознающие и руководящие органы от исполняющих и осуществляющих. Разделение на ученых и знающих и на неученых и действующих является корнем и основой всех прочих разделений и распадов, возникающих в обществе. Сосредоточение в одних органах общественного целого мысли, сознания и руководства, подобно тому, как это имеет место в таком животном организме применительно к нервно-мозговой системе, и передача на долю других частей его чисто исполнительных функций представляется Н. Ф. Федорову коренным пороком, порождающим все остальные. Классовый строй, возникающий на основе этого разделения, при котором для одних мир обездушивается, превращаясь в фикцию и представление, и при котором другие на шесть дней обезглавливаются тяжелым трудом, так что на седьмой день голова для них становится лишь чем-то вроде не всегда нужной шляпы, находит в Федорове одного из самых жестоких критиков. Общество, построенное по подобному зооморфическому типу, неизбежно обречено и переживает судьбу всякого животного организма. Самоотравляясь внутренними противоречиями, порождая в самом себе центробежные силы, обусловленные поглощающим сознание гнетом и питаемые рознью, возникшей на почве принудительного обезглавливания отдельных частей-органов, такое образование гибнет так же, как и всякий организм, вытесняемое другими, такими же столь же неустойчивыми образованиями.

В противовес обществу, построенному на зооморфной организмической основе, Н. Ф. Федоров выдвигает идеал общества, построенного на единстве сознания и действия, исключающего самую возможность борьбы, взаимоуничтожения и распада. Идеал этот, согласно утверждению автора, выработан не юристами, политиками и учеными и не на конгрессах и конференциях и провозглашен не в декларациях прав человека, а оформлен отцами церкви и зафиксирован соборами в виде догмата троичности. Догмат этот человечеством не осуществлен в его жизни, даже больше: он пере-

толкован учеными в качестве только догмата, т. е. представления и утверждения, не связанного с практической деятельностью как таковой. В то же время и этот догмат, как и все догматы, является заповедью и в этом качестве подлежит осуществлению и воплощению. Единство догмата и заповеди требует такого понимания догматических построений, при котором они понимались бы как нормы, образцы и планы, по которым должна строиться человеческая деятельность.

С этой стороны общество, построенное по образцу тройческого единства, представляет объединение, возможное только при полноте согласия, единодушия и взаимной любви его членов. Троица как таковая, по учению Н. Ф. Федорова, представляет общество, в котором полностью отсутствуют всякие юридические и экономические начала, в котором нет никаких элементов взаимной агрессии, ничего, что содержит хотя бы оттенок ее, нет властвования и господства в тех смыслах, которые обычно связываются с этими представлениями, ничего военного и полицейского, как нет и ничего «демиургического», ремесленного, оформляющего извне данные и навязанные отношения. Что социально проективная природа Троицы как образа совершенного единства сознавалась, Федоров достаточно ясно показывает анализом так называемых «богословий», которыми освящались, начинались и заканчивались различного рода международные и частные акты. Призывание имени Троицы как образа, освящающего подлежащие отношения, имело место на мирных договорах, но оно отсутствовало на актах, которыми провозглашалась и объявлялась война; оно ставилось во главе завещательных и дарственных распоряжений, но отсутствовало на записях торгово-договорного и заемного характера и т. п.

Из всей совокупности отношений, характеризующих порядок связи между отдельными лицами, в существе тройческого единства не введено ни одного образа, который позволил бы обосновать социальный строй на каких-либо актах посредствующего типа, обуславливающего соответственное поведение. Из всего ряда возможных связей: принуждения и властвования (подданство, гражданство и рабство), сделки и договора (хозяйство и товарищество) — в учение о совершенном социальном единстве и в этом качестве в учение о божественном единстве включены только отношения родственные, как наиболее непосредственные, прямые, личные, и притом не столько родственные в смысле родовом, предполагающем половое деление человечества, сколько в одном только двустороннем отношении отцовства и сыновства. Таким образом, из подобного единства исключается все половое и дробное, увековечивающее животноеподобный способ происхождения человека. В совершенном социальном единстве исключено всякое материнское (половое) начало и с этой стороны образы отцовства и

сыновства очищены от привходящих в их состав представлений о половом происхождении родовых отношений, которые предполагают мать как первоисточник рода, заключающегося в телесном дроблении и членении рождающего на существо родящее и рожденное.

Однако существо связей в тройческом социальном единстве не исчерпывается только отношениями отцовства и сыновства, даже доведенными до высочайшей чистоты, в смысле исключения из них всего, кроме родственной близости и авторитета — старшинства. При наличии в нем только двух указанных сторон все же возможно перерождение даже на почве таких, очищенных от всякой мути отношений в связь, сводящуюся к подчинению и покорности. Введением в существо этого общения третьего члена в виде равночестного и равнославного Духа соответственное учение вводит новый, весьма важный оттенок в существо подлежащих связей. Благодаря этому они начинают рассматриваться как построенные не на рассудочно рациональных только и волевых устремлениях, а выступают как укорененные в вдохновении, являющемся основоположным элементом, создающим самую возможность совершенного общения. Необходимость и неотменимость вдохновения как основы, без которой невозможно осуществление совершенной общественной организации, подтверждается Н. Ф. Федоровым путем анализа природы вдохновения и утверждения им сущности дочеринства как элемента женственности, вне полового понимания ее, и определения места и функции этого элемента в тройческом единстве. Помимо сказанного, разбором существа всех теологических предикатов, относимых в христианстве к божеству, можно показать основоположное значение их в деле построения учения о высшей и высочайшей социальной организации, что и делает в ряде случаев и во многих местах своей «Философии Общего Дела» Н. Ф. Федоров.

В настоящем представлялось бы целесообразным остановиться только на двух таких утверждениях, а именно на характеристике этого типа общения как «нераздельного и неслиянного». Говоря об этих терминах, имеющих большую историю и бывших в свое время предметом живейшей не только богословско-догматической, но и политической борьбы, Н. Ф. Федоров отмечает, что в них в высочайшей степени отразилась природа рассматриваемого общения. О существе этого общения и общежития он говорит, что «мы поймем его (триединое существо) лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединым, или, точнее сказать, всеединым существом и когда единство не будет выражаться в господстве, а самостоятельность личностей не будет проявляться во вражде, когда будет полная взаимность, взаимознание» (Философия Общего Дела, т. I, вып. 2, с. 28)<sup>3</sup>. В этих словах речь идет о

такого рода организации, в которой отсутствует всякая раздельность и дробность, всякий распад и самоизоляция. Рознь, не в ее отрицательной только характеристике, а и в том активном самозамыкании, которое она производит, полностью исключена из божественного тройческого общения. С этой стороны в нем отсутствует всякая тенденция к изолированности, эгоизму и эготизму у входящих в такое единство лиц. С другой стороны, не менее важным для этой организации является и «неслиянность» ее сочленов. Это обозначает, что в этом общении нет никакого гнета и ни принуждения, ведущих к подавлению стремлений и создающих условия пассивного слияния путем поглощения собственной индивидуальности сочленов. С этой точки зрения — активное взаимоотношничество и пассивное поглощение, рознь и гнет, распад и саморастворение одинаково чужды природе этого высшего общественного объединения, являющегося своеобразным «сращенным единством».

Вопрос о Троице и о Божестве, как высшем и высочайшем образе общения, не исчерпывается теми чертами, которые приведены выше. Центральная идея божественной жизни, заключающаяся в бессмертии, точно так же истолковывается Н. Ф. Федоровым практически, как задача, поставленная человечеству в качестве подлежащего выполнению проекта. «Запад с Англиею во главе, — говорит Федоров, — считает учение о Троице самым антифилософским учением и почему-то даже мистическим» (Ф. О. Д., I, 262), и эту мистику особенно решительно Федоров упраздняет, вскрывая за соответственными богословскими формулами вполне реальное, практическое, «проективное», по его словам, учение, связанное с вопросом о преодолении смерти и борьбе с нею.

В другом месте «Философии Общего Дела» по этому поводу находят следующие слова: «Божественное существо, которое само в себе показало совершеннейший образец, существо, которое есть единство самостоятельных бессмертных личностей, во всей полноте своей чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в божественном существе открывается то же самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, [с.] 27). Вопрос о бессмертии человечества, понимаемом Н. Ф. Федоровым в виде реального телесного бессмертия, а не в форме бесплотного бессмертия души, является дальнейшим необходимым выводом из его концепции. Троица согласия — нераздельная и неслиянная, являющаяся образцом единогодушного и целостного общества, естественно, является и Троицей живоначальной, в существе которой заложено стремление к полноте жизни, которая сама является жизнью, ее источником и служит основой для всякого утверждения жизни, осуществления, поддержания и

восстановления ее. На той же, выше цитированной странице находятся такие слова: «В единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому у них и нет смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны» (там же, с. 27).

В этих последних словах намечается переход в построениях Н. Ф. Федорова от вопроса о конечной цели, которая стоит перед человечеством, к вопросу о пути, при помощи которого достигается эта цель. Превращение человечества в образ и подобие тройческого единства, заключающееся в многоединстве или всеединстве существ, победивших смерть при помощи взаимной любви и верности, может быть выполнено лишь тогда, когда осуществление жизни и борьба со смертью будут поняты как основная имманентная человечеству задача, долженствующая поглотить все его мысли и силы. Образ действия человечества на этом пути, в сущности, и составляет основную идею построений Н. Ф. Федорова, проводимую им с необычайной настойчивостью по всем его писаниям, собранным в «Философии Общего Дела». Это идея борьбы с природой, которая в современном своем положении и состоянии является разрушительной, смертоносной, губительной и умерщвляющей силой и которая должна быть путем знания, соединенного с действием, превращена в живоносную, созидательную и восстанавливающую.

Все, что написано Н. Ф. Федоровым, в окончательном итоге упирается в эту идею, представляя лишь дальнейшее и все более и более углубляющееся разворачивание тех заданий, которые рассматриваются им как ступени, ведущие к осуществлению дела высшего сверхчеловеческого общения. Отправляясь от той же используемой им в качестве основы для соответственных суждений теологической схемы, можно предвидеть, что путь, который должен привести человечество к осуществлению предстоящей ему цели, дан в христианстве, или, точнее, в Христе, как в образце, наметившем начальные точки искупительного и освободительного процесса, долженствующего закончиться полным спасением человечества. Задачей в этом отношении является уяснение себе того, «как образец, данный нам в лице Исккупителя, 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» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 40). Путь этот намечается Н. Ф. Федоровым по следующим этапам: для того чтобы уподобиться образцу совершенного общения, человечество совокупными силами должно победить смерть. Но смерть является результатом слепоты природы, вне человечества и в нем самом действующей разрушительно,



и поэтому победа человечества над смертью обозначает полную победу его над природой и превращение ее сил в орудия и органы человечества, действующего в природе как орган ее самосознания. Но для того чтобы победа эта была полной, чтобы смерть нигде не нашла себе убежища, необходимо не только победить природу, но необходимо воскрешение мертвых и возвращение жизни всем человеческим существам, утратившим ее, или, точнее, только через воскрешение мертвых, производимое и проведенное человечеством полностью, будет смерть побеждена полностью и истреблена как «последний враг». Вопросы о борьбе со смертью, о победе над природой и о всеобщем имманентном, трудовом воскрешении всеми живущими всех умерших глубочайшим образом связаны и логически, и нравственно, что и стремится показать в своих писаниях автор «Философии Общего Дела».

В вопросе о смерти Н. Ф. Федоров стоит на точке зрения признания ее не основной, непреодолимой и непобедимой и в этом смысле абсолютной силой, а лишь результатом бездействия и невежества человечества, в своей слепоте не пытающегося даже осознать то, что смерть является не чем иным, как продуктом слепоты и неурегулированности природы, в самой себе не имеющей сознания, помимо человека. Говоря об этом, он утверждает, что «слепую силою люди признают природу даже тогда, когда и себя не исключают из нее, и вместе с тем считают смерть каким-то законом, а не простою случайностью, водворившеюся в природе вследствие ее слепоты и ставшею органическим пороком. А между тем смерть есть просто результат или выражение несовершенности, несамостоятельности, несамобытной жизни, неспособности к взаимному восстановлению или поддержанию жизни. Люди еще недоросли, полусущества; но полнота личного бытия, личное совершенство возможно только при совершенстве общем» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 44).

Рассматривая вопрос о смерти, Н. Ф. Федоров констатирует, что в этой области человечество находится под гнетом сильнейших и ничем, кроме человеческого неразумия и слепоты, не оправдываемых суеверий. «Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном: все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (Ф. О. Д., т. I, с. 287). Останавливаясь на этих положениях, Федоров признает, что *действительно* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами жизнь восстановить невозможно или когда все средства, которые только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Он не допускает мысли, чтобы при

этом речь шла о какой-либо специальной силе, имеющейся на этот случай и могущей быть открытой, полагая, что обращение слепой силы природы, разрушающей и губящей, в сознательную и животворящую и является таким средством. Процессы остановки жизни, разложения, гниения и, наконец, так называемого окончательного физического распада ничего не обозначают и не являются окончательным признаком неизбежности и необходимости смерти. На материалистах, больше чем на ком-либо другом, лежит обязанность доказательства возможности борьбы со смертью и необходимости восстановления и возвращения жизни, поскольку именно они утверждают, что человек есть лишь машина. «Соберите машину — и сознание вернется к ней!» — говорит Н. Ф. Федоров, отмечая при этом, что даже полное рассеяние праха в пространстве не является основанием для бездеятельности в этом отношении, так как за пределы пространства он исчезнуть не может. Действительность смерти и невозможность восстановления и возвращения жизни не может быть доказана, поскольку сама «смерть есть явление внешнее для нас, а потому и может быть познаваема лишь индуктивно» (Ф. О. Д., т. I, с. 288).

Если так, то вопрос о борьбе со смертью и о победе над нею превращается в вопрос о борьбе с природой — от изучения и овладения ее силами до полного обращения стихийно-слепых, разрушительных и умерщвляющих сил ее в сознательно руководимые человечеством, творческие и живоносные. «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий», — спрашивает Н. Ф. Федоров и отвечает: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума» (Ф. О. Д., т. II, с. 247). Однако, этот враг является не вечным, а временным, и с момента превращения природы в орган объединенного человечества, со времени упразднения в рядах его взаимных противоборств и обращения всех сил его на познание и покорение природы этот враг становится «другом вечным», обратившись из разрушительной силы в воссозидающую.

Эта деятельность человека по отношению к природе представляется Н. Ф. Федорову не столько обусловленной его стремлениями и интересами, сколько являющейся осуществлением долга потомков к своим предкам, сынов к отцам, или, вообще говоря, осознавшей свое место в природе части человечества в отношении к тому, кто отдал и передал ей свою жизнь, а сам погиб, вытесненный и разрушенный слепыми силами природы. Необходимость борьбы с природой, познания и изучения ее Н. Ф. Федоров выводит и из религиозных заповедей (декалога), и из анализа понятия свободы и условий ее осуществления, и из разума, говорящего о необходимости поддержания и обеспечения жизни. Впрочем, основ-

ным аргументом его является нравственный, стоящий в связи с обязанностью сынов в отношении умирающих и вытесняемых ими отцов. Осуществление этого основного долга неразрывно связано в его представлении с борьбой человечества с природой и необходимостью победы над нею в целях создания условий, обеспечивающих самую возможность совершенного общества бессмертных личностей. При этом, исключая всякую мистику, Н. Ф. Федоров говорит о необходимости полного преобразования мира и охвата его во всех временно-пространственных пределах. Осуществление этой задачи есть необходимое предварительное условие возможности образования идеального общения. Так, в «Философии Общего Дела» по этому вопросу можно найти целый ряд утверждений такого рода: «Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как земля, как будто и они не земли, — если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь ограничивается краткими временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудие его воли, т. е. *по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы* (подчеркнуто нами), настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа в нас, сознавая свою несвободу, через нас же обращается в мир свободных и бессмертных личностей» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 49). Не менее решительно звучат такого рода слова: «Истинно нравственно только полное обращение слепой силы — рождения в сознательное действие» (Ф. О. Д., т. I, с. 279).

Борьба с природой мыслится Н. Ф. Федоровым осуществляющейся по двум направлениям, которые определяются им как два основных вопроса, подлежащих разрешению со стороны человечества: это вопрос продовольственный, или вопрос о голоде и спасении от него, и вопрос санитарный, или вопрос о смерти, погребении и восстановлении жизни. Оба эти, взаимно тесно связанные вопроса связаны с двумя другими, основоположными для Философии Общего Дела учениями: о метеорической (или космической) регуляции и о строительстве человеком своего собственного тела.

Что касается первого, то здесь необходимо иметь в виду ту общую оценку, которую дает Н. Ф. Федоров современному отношению человека к природе в его борьбе с нею и в его познании ее. Существо этих отношений характеризуется им как эксплуатация, хищничество и паразитизм человека на природе. Этому положению в настоящее время подходит конец. Паразит земли — человек — довел свою эксплуататорскую деятельность до того, что истощенная и все более истощаемая природа приходит в положение,

когда отбросы солнечной энергии на земле (уголь нефть и т. д.), которыми живет человек, подходят к своему естественному истощению. Борьба за эти источники превращается во взаимную борьбу в человечестве, грозящую ему самоистреблением. Паразитарно-хищническая эксплуатация, построенная на истощении земли, подходит к концу. В противовес ей нашим автором выдвигается идея метеорической регуляции как способности управления материальной природою и как начале общего дела. Метеорическая регуляция мыслится здесь первоначально как такое познание и управление метеорическим процессом, при котором человечество сначала научается управлять потоками влаги в атмосфере, направляя и осаждая ее в тех местностях, где это необходимо в целях обеспечения урожая и спасения человечества от голода. От регуляции атмосферических потоков путем взрывчатых веществ и электричества, в целях спасения от голода (дождевание), человечество должно обратиться к атмосферной регуляции в виде покорения и овладения атмосферным и грозовым электричеством, переходя, таким образом, от использования солнечной энергии (угля и нефти) к непосредственным источникам ее. В дальнейшем регуляция должна быть распространена на весь земной шар, который таким путем должен превратиться в «землеход», в планету управляемую и направляемую в ее движении человечеством как экипажем, откуда оно начнет воздействовать на всю солярно-космическую среду, распространяясь на все небесные тела, на весь космос и природу.

Такого рода процесс предполагает другого рода перестройку, имеющую своим предметом наше тело. Оно должно быть пересоздано и преобразовано, должно получить способность жить и не распадаться во всех космических средах. Эта задача воссоздания человечеством своего тела из первичных и основных элементов природы, приобретением им свойств неразрушимости, целостности и способности жить и действовать в любой среде, органически связана со всем кругом идей, развиваемых в «Философии Общего Дела». Наиболее ярко она выражена в таком утверждении Н. Ф. Федорова: «Наше тело должно быть нашим делом» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 19). Связь этой идеи с вопросами борьбы с природой и атмосферной регуляции, с одной стороны, и с учением о всеобщем имманентном воскресении ясна сама по себе. Борьба с голодом и распадными силами в природе осуществляется при помощи атмосферной регуляции, а «голод и смерть 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, на которые разлагается всякое человеческое существо...» (Ф. О. Д., т. I, с. [276]–277).

Воскрешение мертвых, предков и отцов потомками и сынами является центральной идеей всех построений Н. Ф. Федорова. При этом существеннейшим пунктом, в котором его учение отличается от разных мистических представлений по этому вопросу, является то, что он утверждает имманентное воскрешение. Это не трансцендентное воскресение бездельного и закосневшего в грехах человечества, совершаемое силой всемогущего божества, а «трудовое», «психофизиологическое» восстановление тел умерших предков, совершаемое живущими сынами, тем самым «исполняющими волю Бога отцев, Бога не мертвых, а живых». Обоснование идеи воскрешения «Философия Общего Дела» находит в том же высочайшем и высшем идеале тройческого единства и в выразителе его — в личности Христа, богочеловека, воскресителя мертвых (и особенно в последнем случае с воскрешением Лазаря) и самовоскресителя. Сопоставляя существо монотеистического богопочитания, выраженного в Коране, Федоров формулирует основную мысль христианства, в параллель известному магометанскому догмату, в следующих словах: «Нет иного Бога, кроме Триединого, и воскрешение его заповедь» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 45). Воскрешение это трудовое, имманентное, реальное и телесное, осуществляемое человеком. Высказываясь по поводу известных слов Евангелия от Иоанна (V, 25) о воскрешении мертвых, Н. Ф. Федоров говорит: *«оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо»* (подчеркнуто Н. Ф. Ф.), добавляя далее: «Христианство и будничный труд возвышает до работы воскрешения, а праздничное безделье обращает в дело воскрешения» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 50).

Необходимость воскрешения обосновывается автором «Философии Общего Дела» не только религиозно и нравственно, но и непосредственно практически. Человечество может или стать на этот путь — и тогда ему обеспечена жизнь, или уклониться от него — и тогда ему грозит гибель и от обступивших его сил враждебной природы, и — еще больше — от его собственных противоборств, увлекающих его на путь повального взаимоистребления, тем более страшного, чем больше природные силы, которыми он уже умеет распоряжаться. Только работа воскрешения является делом достаточно великим, способным занять все силы человечества. «Пока единство человечества не имеет выражения в действии, пока человечество не сделает предметом своей деятельности всеобщего воскрешения, пока не признает его долгом, до тех пор деятельность человечества будет проявляться во взаимном истреблении, потому что ей нет иного исхода, нет другого поприща, достаточно обширного...» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 41).

Преображенный мир побежденной человеком природы мыслится Н. Ф. Федоровым как таковое положение, при котором человечество, в виде всех воскрешенных поколений, в полном обладании

природой, как своею силой, может осуществлять, не по нужде, а по избытку душевной мощи, «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи». Это положение представляется ему в виде всех миров космоса, оживленных и управляемых всеми человеческими поколениями, осуществляющими в своих взаимоотношениях образ совершеннейшего и высочайшего идеального единства. Об этом завершительном моменте Н. Ф. Федоров говорит следующим образом: «Всеобщее воскрешение не художественное только творение из камня, на полотне и т. п., не бессознательное рождение, а воспроизведение из нас, как огонь от огня, при посредстве всего, что есть на небе и на земле, всех прошедших поколений. Тут не два источника (мужское и женское начала, полковые. — Н. А. С.), а один, ибо мы можем сказать, что природа, созная в нас, в живущем поколении, утраты, восстанавливает через нас, через наше знание и дело, из самой себя эти утраты, т. е. все умершие поколения. Только в полном своем составе, в совокупности всех своих поколений, род человеческий может войти в обещанное ему единство, в общение с Троициным Существом, войти в него, как бы в свой кадр» (Ф. О. Д., т. I, вып. 2, с. 39).

Все вышесказанное достаточно для оценки сущности построений этого мыслителя. Для того, однако, чтобы вполне ясно осмыслить его учение, следует еще остановиться на его суждении о науке и труде, как на тех моментах, при помощи которых должно осуществляться такого рода полное преобразование мира. Современная наука и ее организация совершенно неудовлетворительны с точки зрения тех задач, которые здесь выдвинуты. «Философия Общего Дела» начинается «запиской от неученых к ученым», которые, взяв себе «ключи разумения», в существе дела, не осуществили той задачи, которая на них возложена, и в своем отделении и самозамыкании от всего остального человечества положили начало разделению общества на классы, со всеми бедствиями, которые несет в себе такого рода строй. Они же содействовали превращению и низведению науки на положение служанки промышленности, «требующей одного ума на тысячу рук», тогда как для дела воскрешения требуется умов не меньше, чем рук. Современная наука является совокупностью разрозненных и случайных опытов, производимых «кое-где, кое-когда и кое-кем, и она не знает опыта, производимого всеми, всегда и везде, как это будет, когда вооруженные народы (армии) обратят свое оружие в орудие регуляции атмосферических явлений» (Ф. О. Д., т. I, вып. 1, с. 16).

При таком подходе становится понятным требование, которое предъявляется Н. Ф. Федоровым к познанию и науке. Оно выражено им в такой законченной формуле: «Все должны быть познающими и всё должно быть предметом знания, но так чтобы знание не отделялось от дела, ибо без последнего не может быть и перво-

го» (Ф. О. Д., т. II, с. 47). Таково же требование, предъявленное им к труду. Труд в его представлении является основой и сущностью человеческой сознательной деятельности, что выражается в требовании, чтобы в человеке не было дарового, а все должно быть трудовым, созданным и преобразованным, проведенным через сознание и труд. С этой точки зрения приведенное выше выражение «наше тело должно быть нашим делом» является не чем иным, как стремлением осуществить такое отношение ко всем функциям и деятельности организма и среды, при котором все было бы пронизано трудом. Отсюда и резкие нападки Н. Ф. Федорова на социализм, добивающийся для человечества, по его словам, 16-часовой, а в идеале — 24-часовой праздности.

Вполне можно согласиться со всеми, кто писал когда-либо о Н. Ф. Федорове, что в его писаниях дано наиболее дерзновенное и возвышенное построение из числа всех известных в истории. Но в то же время вполне понятно, какое сопротивление должны были встречать эти теории со стороны большинства ученых и мыслителей последнего полувека. Известно, что однажды, в конце прошлого столетия, учение о воскрешении, изложенное Л. Н. Толстым профессору М. М. Троицкому и другим членам Психологического общества, вызвало с их стороны бурный смех<sup>4</sup>. В других, даже признавших федоровские постановки людям они вызывали или испуг, или желание прикрыть их условной и мистической фразеологией, позволявшей скрыть и притупить всю остроту и ответственность этих требований. Таково было положение В. С. Соловьева, пытавшегося изложить федоровское учение о воскрешении в 1891 году в речи «О причинах упадка средневекового мировоззрения» и завуалировавшего в ней прямые постановки, как он выразился, «по обстоятельствам публичного свойства».

В настоящее время теории Н. Ф. Федорова уже достаточно известны, высота и дерзновенность его учений признаны, и вряд ли много найдется людей, серьезно думающих о судьбах человечества, которые рискнули бы отделаться от него смехом\*. Тем не менее учение это до сего времени воспринимается как нечто, хотя и

---

\* Возможно, впрочем, кроме смеха признание построений Н. Ф. Федорова и особенно его учения об имманентном воскрешении безумием. Впрочем, на эту точку зрения прямо не рискнул стать ни один автор, если не считать пресловутого П. Б. Струве. В одной из своих статей (январь 1932 г.) он пытается ославить Н. Ф. Федорова душевнобольным<sup>5</sup>. Следует сказать, что этим своим суждением (для которого нет, кстати сказать, никаких оснований в биографии) и аргументом *ad hominem* он самообличается и воочию показывает, какого он духа. Учение о воскресении всегда было «безумием для эллинов», естественно, что и федоровская интерпретация его многими воспринимается также как безумие.



весьма возвышенное, но все же только теоретическое и далекое от возможностей жизненного осуществления. С наибольшей определенностью это выражено проф. Н. В. Устряловым в уже упоминавшейся выше его работе «Проблема прогресса»<sup>6</sup>. Дав блестящий очерк построений Н. Ф. Федорова, он заканчивает утверждениями, в которых заостренно выражены два основных возражения, выдвигающихся против этих учений большинством современников, размышлявших над этими вопросами.

«Что же касается попытки (Н. Ф. Федорова) решить последние вопросы “научным путем”, средствами опыта, без прямой апелляции к чудесной творческой катастрофе, взрывающей эмпирический строй вещей, — то такая попытка встречает препятствия в плоскости позитивной и тревожные вопросы в сознании религиозном. Наука ее изобличает в необоснованности, не критичности, фантастике, религиозная философия подозревает в ней сомнительное и соблазнительное покушение на прерогативы Бога, человеческую гордыню, замыслы вавилонской башни»<sup>7</sup>.

Существеннейшим в этом утверждении является признание ненаучности федоровских теорий и их фантастичности. Позволительно думать, что такое возражение просто основано на недоразумении и на недостаточной выясненности того, что такое из себя представляет «научность» как таковая. Нельзя не признать, что именно в этой области нам пришлось пережить наиболее глубокую переоценку ценностей. Если еще пятьдесят и более лет тому назад можно было говорить о «научности», как о чем-то более или менее установленном, особенно в глазах большинства позитивистически мыслящих ученых, то в настоящее время о «научности» и ненаучности того или иного положения говорить трудно. Правильнее говорить о признании или непризнании чего-либо научным или ненаучным с точки зрения господствующих в данный момент взглядов. «Ненаучное» вчера весьма часто становилось научным и общепризнанным завтра. Вообще же, говоря о научности или ненаучности, следует различать две возможных постановки вопроса: научность метода и научность положения. В сущности, только в отношении метода можно говорить о ненаучности, ибо только в нем наука имеет свой критерий для оценки. Другими словами, это вопрос формы выражения, а не существа дела. То или иное положение может быть истинным и в дальнейшем вполне оправданным и признанным наукой, но выражено оно может быть в ненаучной и даже совсем в неприемлемой, с точки зрения науки, форме (таковы, к примеру, некоторые прозрения Лукреция Кара).

Еще меньше возможна оценка с точки зрения «научности» того, что является, в сущности, задачей. Задача только тогда может быть отвергаема, когда в ней отсутствует логическая связь между наличным и искомым, но лежащее в основе задачи задание

(а федоровские проектировки и являются именно такими заданиями) может быть принято или отвергнуто по тем или иным соображениям желательности, возможности и осуществимости при данных условиях. Задание же как таковое, имея в основе акт выбора и согласие, не может оцениваться с точки зрения научности. Что же касается построений Н. Ф. Федорова, то в отношении его проектировок и намечающихся им задач можно сказать, что они в высокой степени оправдываются и всем направлением современной науки и нашей действительностью. В самом деле, если маломальски вдуматься в пути современной науки, то придется признать, что она идет именно по тем путям, которые ей предугадал автор «Философии Общего Дела». Такие проблемы еще недавно, лет пятьдесят тому назад, расценивавшиеся как фантастические и ненаучные, вроде воскрешения мертвых (трупов) и органотерапии, вопросы междупланетного сообщения, атмосферной регуляции (в начальном положении — дождевания), каптации атмосферного электричества и многие другие, в настоящее время являются предметами исследования целых групп ученых, вплотную подходящих к тем направлениям мысли, которые предугаданы скромным московским библиотекарем. Достаточно вдуматься в пути, уже довольно четко намечившиеся, которые рисуются продолжением этих исследований, чтобы увидеть в конце их цели, поставленные Н. Ф. Федоровым.

Еще в меньшей степени можно говорить о том, что учения Н. Ф. Федорова научно не обоснованы и фантастичны, если учесть жизненную практику российской революции и ее хозяйственную проектику. Можно с уверенностью сказать, что нет или почти нет сферы деятельности, осуществляемой сейчас в СССР, в которой в явном или в скрытом виде не осуществлялись бы идеи Н. Ф. Федорова. Его личное отрицательное отношение к социализму и к интеллигентскому, пассивистическому профессорскому марксизму девяностых годов (П. Б. Струве, С. Н. Булгаков и другие; ср.: Ф. О. Д., т. II, с. 323) ни в какой мере нельзя отнести к теперешнему положению. Самый характер власти, берущей на себя всю полноту ответственности не по политическому только признаку, но осуществляющей инициативу во всех сферах жизни, был ему исключительно близок. Передают, что когда известному государствоведу, проф. П. И. Новгородцеву, были сообщены взгляды Н. Ф. Федорова на существо и значение «самодержавия», то он заявил, что такого строя, который изображается неизвестным ему автором, никогда не было и не будет. Отрицая конституционный и представительный строй как порядок перманентного несовершеннолетия, когда народ нуждается в наемных и выборных дядьках и пестунах, Федоров говорил о самодержавии как об особой «диктатуре спасения», осуществляемой не столько личностью, сколько кол-

лективом, что выражалось, по его мнению, в употреблении в царском титуле слова «мы», чем личность самодержца сводилась к образу представительства той совокупности лиц, которые реально осуществляют власть. Вообще все то новое, что вносит наша современность в дело представления о власти как системе единоличных и коллективных диктатур, руководящихся в своей деятельности определенной системой идей, все это в той или иной мере может быть найдено в построениях Н. Ф. Федорова. Но вообще в строе и духе той организации, которая хотя и носит название в СССР партийной, но на деле является особым по форме общегосударственным представительством, осуществляющим определенную задачу, весьма много такого, что автору «Философии Общего Дела» рисовалось как подлинное выражение сущности социального водительства. Так, он весьма часто, многократно отмечает ту измену отеческому делу, которая была осуществлена дворянством и которая выразилась в стремлении его уклониться от несения обязательной повинности, в связи с известным указом о «вольности дворянству». Освобождение от обязательной общественно-государственной службы, от тягла и крепости государству дворянства явилось, по его убеждению, началом процесса, приведшего Россию на край гибели и подготовившего еще в его время возможность распада ее на Европу и Азию.

Этот распад представлялся ему в том, что высшие интеллигентские классы настолько европеизируются, что уйдут от исполнения задач, которые ставит им страна, совершенно оторвавшись от понимания России, предавшись «конституционализму», проповедуя и осуществляя или пытаясь осуществить в ней начало «взаимной розни», которым характеризуется Европа. Религиозно это выразится в уходе их в католицизм и протестантизм, а государственно — в борьбе за конституцию против «самодержавия», которое «носит в себе не идеалы, а единую цель или проект постепенного освобождения от начал юридических и экономических, которые не устраняют, а лишь сдерживают борьбу между непризнающими родства, братства...» В то же время народ при таком положении должен уйти «в Азию», осуществив присущее ей начало «гнета» и уйдя из православия в раскол, вплоть до нетовщины, народного самоубийственного нигилизма, вследствие чего придет конец России как «сторожевому государству», которое, прикрывая западный мир от Азии, «дало возможность своим захребетникам, западным народам, предаваться конституционной игре» (Ф. О. Д., т. I, с. 376).

Не менее существенным, с точки зрения Н. Ф. Федорова, и в настоящее время жизненно осуществленным является тот строй, который он характеризовал как систему такого отношения к государству, при которой все деятельности из построенных на свобод-

ной борьбе частных интересов превращаются в «добровольно-принудительные повинности». В самодержавном государстве, которое *«в первоначальном смысле есть диктатура»* (ср.: т. I, с. 375), вызванная опасностью «от силы слепой, всем без исключения грозящей смертью», «переходящем от *обязательной* повинности, службы, к *добровольному* исполнению долга, борьба всех родов и видов заменяется общим, отеческим делом, делом всех сынов человеческих, обращающим их в братьев, пред которым все возбуждающее ныне вражду, споры, тяжбы становится мелким и ничтожным» (Ф. О. Д., т. I, с. 377; подчеркнуто везде Н. Ф. Ф.). В то же время самое властвование должно переродиться в «психократию», «душевластие», где власть осуществляется не в силу внешних актов принуждения, а вследствие сознания подвластными необходимости выполнения тех задач, которые поставлены по инициативе властвующего. Нет надобности говорить, насколько этот термин по смыслу близок тому, что характеризуется сейчас, как «идеократия»<sup>8</sup>. Точно так же важным для уяснения взглядов этого автора является его понимание научной и ученой деятельности как своеобразной «командировки» способных лиц для выполнения ими «повинности познания» слепых и убийственных сил природы, и, кроме того, требование, чтобы все деятели, исполняющие ту или иную социальную функцию (служащие и чиновники), в то же время осуществляли работу изучения и познания в той сфере деятельности, которая им поручается. Можно было бы привести в настоящее время ряд актов правительства СССР, в которых эти, вызывавшие в свое время недоумение и смех, постановки превратились в реально осуществляемые декреты власти.

Кроме этих вопросов политического характера, можно привести еще значительное количество планов и проектировок, которые за последнее десятилетие превратились в реально поставленные и осуществляемые проблемы. В этой сфере в целом ряде случаев можно установить несомненное воздействие и осуществление федоровских идей, хотя по большей части его имя, как окрашенное весьма сильно в религиозные цвета, не упоминается и даже смысл и связь этих дел с замыслами Федорова не создается. Так, наиболее ярким примером в этой области является рецепция советской действительностью того направления, которое придано Федоровым борьбе с засухой. Последние работы и правительственные декларации (1931 год) в этой области кажутся полностью списанными со страниц «Философии Общего Дела». То же самое следует сказать о последних проектах использования водных путей СССР (ср. у Н. Ф. Федорова «крейсерство» и современную постановку проблемы «Большой Волги»), об исследовании и освоении русского и сибирского севера, о железнодорожном строительстве и его направлениях, об орошении Туркестана и т. д.<sup>9</sup> Независимо от этих науч-

но-технических проектов, звучавших как экстравагантность еще тридцать лет тому назад, достаточно вспомнить только такие опыты, производящиеся в научных лабораториях Москвы и Ленинграда, как попытки воскрешения трупов, изучение жизни изолированных тканей, омоложение и т. п., чтобы увидеть, что современная наука все больше и больше направляется по путям, предугазанным неведомым московским мыслителем. При таком положении можно думать, что обвинение Н. Ф. Федорова в научной «необоснованности, некритичности и фантастике» вряд ли правильно\*.

\* Особого рассмотрения требует, хотя здесь может быть обсуждаем лишь в общих очертаниях, вопрос о современном строе и строительстве в СССР и об учении Н. Ф. Федорова. Нормой здесь является выдвигаемая в эмигрантской прессе антитеза: «безбожного», противобожного советского строя, с его «люцифериянским» строительством, и учения «Философии Общего Дела», автор коего сам был христианином-праведником и свое учение считал подлинно православным. Решающим для выхода из этих противопоставлений являются собственные призывы Н. Ф. Федорова, который высказывался в том смысле, что задачи, о которых он говорит, требуют привлечения и использования всех сил человечества и к общему делу им призываются все и оно есть подлинно общее дело для всех — «ученых и неученых», «верующих и неверующих». Согласие в учении, по его мысли, легче всего достигается на почве совместной деятельности, и обращение всего человечества к христианству должно быть не словесным признанием только, а действительным совместным осуществлением задач общего дела, преобразования всего мира во всех его частях. Можно с уверенностью утверждать, что в современном советском строительстве Н. Ф. Федоров увидел бы начальный момент осуществления «общего дела» и требовал бы в первую очередь и от самих строителей, и от их противников осознания и постижения тех конечных задач, к которым это строительство ведет. И именно за счет этого незнания, неведения и слепоты должны быть, с точки зрения «Философии Общего Дела», отнесены, как их последствия, все те бедствия, которые обрушились на Россию в революцию и которые продолжают частично угнетать ее, как, впрочем, и весь мир донныне. То, что происходит сейчас, есть не что иное, как искание ощупью и в темноте правильного пути и немудрено, что при этом приходится зачастую расшибать себе лоб, ломать и крушить живые члены. С точки зрения Федорова, в максимальной степени повинны во всем этом те «ученые: духовные и светские», которые и в свое время не внесли в дело устроения мира и «общего дела» своего света и ныне, отойдя в сторону, могут только критиковать, возмущаться и порицать. Вообще центр тяжести лежит именно в том, что не выявлен, не осознан и не опубликован со стороны тех, кому это ведать надлежит, план «божественного домостроительства о человеке». Всех такого рода критиков, даже мнящих себя строителями «Нового

Несколько иной характер принимает это отрицание федоровских построений, выдвинутое проф. Н. В. Устряловым, если к нему подходить с точки зрения современных философских направлений. Здесь основным является вопрос о природе материи или, вернее, тела. Отдельные выражения Н. Ф. Федорова и принципиально высокая оценка им материи, тела и телесности позволяют некоторым лицам причислять его к материалистам. Соответственно, его учение характеризуется как «мистический или религиозный материализм». Приходится точно так же применительно к этим теориям слышать своеобразный термин «материологизм»<sup>10</sup>. С этих точек зрения вполне можно отстаивать концепцию Н. Ф. Федорова, и в этом отношении, если говорить о материалистической философии, то вряд ли к ней относятся те подозрения, о которых говорит проф. Устрялов. На почве материалистического мышления вполне возможно строить теорию воскрешения, и если Н. Ф. Федоров говорит о «частицах», о «следах», оставленных при их прохождении через тела предков, об отыскании и сочетании их по типу и образу сфрагид (разломанных монет, служащих для опознавания друзей), то, несмотря на то, что его утверждения носят характер условно-описательный, все же приходится весьма часто усматривать в них элементы материалистического мировоззрения. То же можно видеть и в приведенном выше указании, согласно

---

Града», можно спросить словами современного поэта: «Во имя же какого плана / Вы отрицаете Госплан?»

Вообще говоря, доколе такой план не осознан и не противопоставлен энергиям, вслепую kloкочущим и бушующим в советском строительстве, до этого времени всем, кто внутренне не приемлет его и неспособен сам осмыслить выходов из теперешнего кризисного положения мира, подобает «вера и терпение». Те же, кому приходится самим участвовать в этом строительстве, имеют безукоризненный критерий для оценки всего того, что делается: это вопрос о жизни и смерти. Принципиальные «смертобожники и смертопоклонники» есть, конечно, и в СССР, как есть они, и в неизмеримо большем количестве, во всех прочих странах, но утверждать, что вся советская страна сознательно свернула на путь смерти и стремится к коллективному самоубийству, совершенно нелепо. Только тогда, когда будет выработан и сличен с «госпланом» проект всеобщего спасения и намечен «план божественного домостроительства о человеке», выполняемый им самим как сознательным органом миростроительства, возможна будет та или иная определенная реакция по адресу того, что строится в СССР. Пока же можно только с уверенностью сказать, с точки зрения Н. Ф. Федорова, что очень и очень многое из того, что делается сейчас в этой стране, должно и совпасть с таким проектом, и рассматриваться как начальная фаза его осуществления и в первую очередь как подготовка людей, способных его осуществить.

которому «прах», которому надлежит «восстать» и которому нужно вернуть жизнь, не может выпасть из пространства, и задачей является лишь нахождение его; так же следует расценивать и несколько раз повторяемое Н. Ф. Федоровым (обычно с обращением к материалистам) сравнение человеческого существа с машиной, причем материалистам, как обязанным к этому самим ходом своей мысли и поэтому наиболее способным, предлагается восстановить и оживить распавшиеся тела<sup>11</sup>. С точки зрения материалистической (или, вернее, механистически материалистической) философии учения Федорова могут быть подвергаемы критике, не отпавляясь от обсуждения принципиальной возможности и осуществимости его проектировок, а исходя от вопроса о смысле их, или, вернее, о целесообразности их. Материалистическое мировоззрение, встречающее ряд затруднений в постановке проблем: индивидуальности, возможности и бесконечности и таящее в своих предпосылках мысль о взаимной заменимости и однокачественности первичных элементов бытия, всегда вынуждено бывает ставить вопрос: зачем необходимо воскрешение? Грубее говоря, для материалиста непонятно и невозможно обосновать моральную обязательность федоровской проектики, поскольку он всегда должен спросить: зачем чинить и восстанавливать старые машины, тогда как можно строить новые, тем более что материал, из которого они строятся, в сущности, один и тот же?

Ясно, конечно, что в упомянутой статье проф. Устрялова, где речь идет о том, что «философия подзревает в ней (в теории Н. Ф. Федорова) покушение на прерогативы Бога...», речь идет не о материализме, а о философских построениях другого типа. Если говорить о философии этого рода, то здесь, очевидно, главнейшим местом, на почве которого должна решаться соответственная проблема, является учение о сущности материи, материально-телесного или материально-психического бытия. Наиболее уязвимой концепция Н. Ф. Федорова становится с точки зрения, при которой мир пространственно-временного и материального бытия сводится к деятельности отталкивания (вытеснения) и притяжения (поглощения), производимой особыми сверхвременными и сверхпространственными началами различной качественной высоты, занимающими различные и притом низшие места в иерархии сущностей и меняющими свое место в ней при условии нормальной эволюции. Исходя из этих представлений, мир материального и психоматериального бытия и все процессы, протекающие в нем, зависят от эволюции соответствующих существ, заменяющих элементарные деятельности отталкивания и притяжения, возникающие в связи с самоизоляцией, иными видами действий. При таком положении плоть и тело в иерархии существ и отношений практически несущественны, носители их идеальны и вечны, а воскре-



шение, в сущности, не нужно, ибо смерть и самое уничтожение телесности и материальности есть не что иное, как признак того, что лежащее в основе материеобразования или телесного состава существо усовершенствовалось настолько, что прекратило заниматься элементарными деятельностями вытеснения и отталкивания и не нуждается для своего утверждения в притяжениях и поглощениях. С этой точки зрения наиболее совершенным моментом в существовании материально-психического мира явится полное прекращение подлежащих деятельностей, при котором полностью исчезнет вся материя и вообще упразднится надобность в пространственно-временном обнаружении какого-либо существа.

Конечно, против такого разрешения в «ничто» всей пространственно-временной сферы обнаружений бытия совершенно нельзя возражать, если признать только, что все существо материирующей деятельности сводится к элементарным отталкиваниям и притяжениям и что эта деятельность является низшей и наименее ценной. Понятно, что и смерть в этой постановке теряет свой одиозный характер, становясь лишь необходимым способом «разрешения» уз. Но именно в этом исходном пункте и допущении скрывается возможность иного понимания материального процесса и природы телообразования. Достаточно допустить, что материирующая деятельность не заключается только в отталкивании и притяжении, а что возможны и другие пути телопостроения (например сочетание, взаимовключение и взаимопроникновение), как вся проблема материальной среды и пространственно-временного мира примет иное направление. Задачей и требованием при этом допущении (и именно с философской и религиозной точки зрения) будет создание совершенных тел и такое управление ими, при котором все пространственные среды были бы проницаемыми и доступными соответствующим деятелям, а временной поток был бы обратимым и свободно направляемым. С этой точки зрения смерть сознательного разумного существа и допущенный им (хотя бы бессознательно) распад присущего ему материально-телесного оформления и связанных с ним и проходящих через него существ (частей, клеток и вообще органов) есть не что иное, как прискорбный акт, который трудно квалифицировать иначе, чем измену, как отказ, а в некоторых случаях и как бегство от выполнения порученной ему задачи. При таком построении не может быть никакой мысли о благодетельности смерти и о разрешении пространственно-временно-материального мира в «ничто» в порядке эволюции, и существа, которые оказались не в состоянии в пределах своих сил осуществить эту задачу или даже подойти к разрешению ее, которые оказались «вытесненными» теми стихийно-бессознательными силами, которые им предстояло просветить и преобразить, конечно, эти существа должны снова получить возможность про-

должать свою работу тогда, когда бессознательно слепые силы, их убившие, будут преодолены. Разделение и различение материирующих сил и признание многообразия подлежащих деятельности позволяет и на почве идеалистической философии утверждать глубокую обоснованность учений Н. Ф. Федорова и сомневаться в оценке их проф. Устряловым, как связанных с «человеческой гордыней» и таящих «замыслы вавилонской башни». Дерзновение соответственных проектировок ближайшим образом сочетается в них с глубочайшим смирением и сознанием своей ответственности и отнюдь не с гордыней, а замыслы эти ведут к полному взаимознанию, взаимопроникновению и постижению и далеки от тени стремления к самоизоляции, являющейся предпосылкой вавилонского смешения языков.

Все сказанное позволяет с достаточной уверенностью утверждать, что в учениях Н. Ф. Федорова отчетливо намечаются очертания того, что выше охарактеризовано как «целостный» идеал. Сам он не пользуется термином «идеал», везде говоря о «деле», о задаче, которая должна быть разрешена человечеством, о пути, по которому оно должно идти, и т. д. При всем том сам он вполне ясно сознает природу своих построений, отчетливо противопоставляя свои мнения обычным суждениям о социальном идеале. Это с особой отчетливостью сделано им в упоминавшейся выше статье «Супраморализм, или всеобщий синтез», в которой с необычайной полнотой поставлен вопрос о выборе направления деятельности человечества и об избрании им пути, ведущего к спасению или гибели.

Супраморализм излагается Н. Ф. Федоровым в виде «Пасхальных вопросов», которые «обращаются, относятся ко всем и, несмотря на свою немногочисленность, действительно обнимают собою все многообразие современной жизни, направляя ее, согласно со своею целью и назначениям, к объединению всех» (Ф. О. Д., т. I, с. 402). При этом он прямо противопоставляет свое учение о «деле» современным идеалам, и социальным по преимуществу. Так, в первом пасхальном вопросе он говорит о двух других: «*социальном* (о богатстве и бедности, или о всеобщем обогащении) и *естественном* (о жизни и смерти, или о всеобщем возвращении жизни) не в теоретическом лишь смысле... а и в практическом». Говоря о богатстве и бедности и определяя, что речь идет в сущности о «мануфактурных игрушках», о комфорте только, не о необходимом и насущном, Н. Ф. Федоров заявляет, что «пока будет смерть — будет и бедность», и признает, что социальная проблема неразрешима сколько-нибудь удовлетворительно вне постановки «естественного вопроса о жизни и смерти». «Что нужно, — спрашивает он, — выдвинуть вперед решение вопроса о богатстве и бедности (вопрос социальный) или же решение вопроса о жизни и

смерти (вопрос естественный). Что важнее — общественные ли бедствия (т. е. пауперизм искусственный) или бедствия общие, природные (пауперизм естественный)?

Правильная исходная точка, говорящая о выборе, позволяет Н. Ф. Федорову ясно отмежеваться от всяких попыток частного и частичного разрешения поставленных им вопросов, в чем бы такое дробление общей задачи не заключалось и какими бы идеологическими одеждами оно не прикрывалось. В тех же «Пасхальных вопросах» он говорит об искажениях, которые вносят в основную проблему о жизни и смерти извращенная религия, бездельное искусство, кабинетно-сословная (классовая) наука и не надлежаще направленный труд. Так, он говорит о двух мертвых религиях и об одной живой, из которых первую называют «внутренней, лицемерной, бездеятельной, безжизненной» религией, идеолятрией и деизмом, не требующей объединения людей и не полагающей никакого дела и даже требующей (гуманизм) разъединения во имя свободы, и вторую считает «внешней, обрядовой и столь же безжизненной религией (идололятрией)». Им он противопоставляет единую живую или деловую религию, возводящую в религию вопрос о жизни и смерти. Отношением к смерти проверяет он все построения религии, заявляя, что «искусство скрывать смерть составляет самое существенное свойство мертвой религии» (Ф. О. Д., т. I, с. 404). Точно также ставятся вопросы и об искусстве и науке, из которых: первое должно вместо творения мертвых подобий прошедшего и создания мнимых образов мироздания стать реальным воссозданием и преобразованием вселенной, и вторая должна из дробной кабинетной и специализированной науки превратиться во всеобщее, всегда, всеми и везде производимое наблюдение в своей всеобщности, гарантируя правильность намечаемого ею пути к спасению и жизни. Особенно резко характеризуется в «Пасхальных вопросах» наука, пошедшая на службу фабрике и индустриализму и связанному с ними империализму. «Не преступна ли, — спрашивает Н. Ф. Федоров, — наука прикладная, создающая предметы вражды — мануфактурные игрушки — и вооружающая враждующих из-за этих игрушек истребительнейшими и мучительнейшими орудиями, мощно содействующими обращению земли в кладбище» (т. I, с. 412).

Точно такого же рода вопросы возникают и в отношении труда, как отношения человека к природе. Здесь речь идет «о двух отношениях разумных существ к неразумной силе, о том, что ныне есть (эксплуатирующее, истощающее) и о том, какое должно быть (регулирующее, воссозидающее)». На почве этих двух отношений, в связи с той или иной степенью проясненности сознания в сфере науки и искусства можно отметить ряд индивидуализированных образцов и типов поведения, из которых одни будут вести к розни

и увековечивать гнет, а другие создадут предпосылки для объединения человечества в общем деле.

Все сказанное о целостном идеале и о соответственных учениях, развитых Н. Ф. Федоровым, однако, недостаточно для того, чтобы признать, что в подобных учениях этот идеал показан полностью и в законченном виде. Учение о целостном идеале не может быть индивидуальным, и никто в большей степени, чем сам автор «Философии Общего Дела» не подчеркивает обстоятельство, что такое полное учение, как и осуществление его, требует объединенного и углубленного исследования и изучения, что оно заложено в ряде учений, и бессознательно, хотя и в раздробленном виде, но уже осуществляется человечеством. Таким образом, постановка вопроса о целостном идеале в первую очередь и требует изучения, источников, исходя от которых можно было бы уяснить себе пути, по которым шла в этой области человеческая мысль и определялась человеческая деятельность.

Выше уже была поставлена проблема отыскания тех основных причин, которые создают искажения, вынуждающие эсхатологические учения с благополучным концом все же в итоге скатываться к тем же смягченным и ослабленным построениям, если не всеобщей, то частичной гибели<sup>12</sup>. Н. Ф. Федоров намечает сферу, где таится корень всех таких учений, усматривая их в христианстве, понимаемом им проективно как символически показанный нам план спасительного выхода из обступивших человечество бедствий. Но таким указанием не исчерпывается вопрос об источниках современных эсхатологий спасения человечества и благополучного конца. Всякая попытка создать в современных условиях образ не только совершенной, но и счастливой жизни так или иначе упирается в те основы, которые в этой сфере заложены христианской эсхатологией. В отношении социалистических учений, отрицающих и сторонящихся этого родства, достаточно вспомнить хотя бы только учения раннего христианского хилиазма и учения средневековых апокалипсических сект, не говоря уже о Сен-Симоне и его значении в деле создания основ современного социализма. И опыт создания учения о целостном идеале и попытки создать, хотя бы частичные, учения о спасении одинаково ставят перед исследователем вопрос об источниках этих построений, и источник этот нащупывается в области христианской эсхатологии.

Таким образом, для того чтобы понять современные эсхатологические идеалы, чтобы уяснить себе природу господствующих в современности нашей попыток представить себе конец и завершение всей жизни человечества не в форме изображения всеобщей и необходимой гибели, а в форме какого-то (пусть слабого и неудовлетворительного, но все же) благополучного конца, необходимо обратиться к первоисточнику всяческих построений этого рода: к

эсхатологическим построениям христианских писаний. Если вдуматься, то именно эта область в настоящее время оказывается той сферой, где наша современность меньше всего ищет и может искать разрешения каких-либо вопросов. До известной степени можно говорить, что сюда в настоящее время совершенно не заглядывает ни один современный исследователь, ставящий себе задачей разъяснение вопроса о социальном идеале. Здесь никто, из какого бы он ни был лагеря, не ищет и не думает найти никаких материалов и оснований для разрешения интересующего его вопроса.

Можно утверждать, что эта область является одинаково запретной и закрытой как для созидателей «рая на земле», так и для апологетов «рая на небе». Если остановиться на первых, то для них самое искание каких-либо источников и материалов в этой области является чем-то совершенно неприемлемым уже по одному тому, что этот круг построений квалифицируется как область религиозной фантастики и мистики, не имеющей никакого отношения к реальной действительности, к запросам и тревоблениям текущего момента, обслуживать который призваны-де подлежащие построения. Провозглашение соответственных источников религиозными уже само по себе служит чем-то отталкивающим и отпугивающим, и в результате громадная область эсхатологических построений, лежащих в этой сфере мышления, остается совершенно исключенной из оборота исследователя социальных, политических и экономических идеалов.

Но та же марка религии действует и в другом направлении. Поскольку то или иное построение в сфере эсхатологии является чреватым поворотами и уклонениями мысли, в той или иной степени неодобряемыми или идущими в разрез с общепринятыми в этой области конфессионально одобренными суждениями, постольку здесь мы встречаемся с запретами, а иногда «советами» религиозного авторитета. Этот последний действует двумя способами: или самый источник эсхатологических религиозных построений изъемлется из числа книг и материалов (учений), ознакомление с коим разрешается (запрет или рекомендация воздержаться от чтения соответствующих книг), или же подлежащим произведениям дается определенное, раз и навсегда установленное и освященное толкование и все прочие искания в этой области пресекаются. Именно в указанном положении находятся и так в большинстве случаев характеризуются в настоящее время все источники христианской эсхатологии. Тот политик или социолог, который попробовал бы в этой области искать материал для построения и выяснения существа идеала, могущего осветить и рассеять мрак, господствующий в этой сфере оказался бы поставленным под могучее давление всех *idola fori*<sup>13</sup>, всецело и нераздельно царящих в этой области. Христианская эсхатология может рассматриваться как источник

изучения тех или иных учений, отошедших в историю, но, по общему мнению, для современности она не дает и не может дать ничего.

Для современного мыслителя это не что иное, как пророчески бредовая фантазия, быть может, не лишенная эстетической ценности, но не имеющая реального жизненного значения. Даже если бы к этим построениям подошел мыслитель и политик, идейно связанный с религией и пытающийся ее чаяния открыть и отыскать в этой области, то и его бы встретил здесь ряд запретов. Ореол тайны, который наслои́лся и крепко держится на этой области, есть тот тормоз, который препятствует использованию христианских эсхатологических писаний в деле выяснения вопроса об эсхатологическом идеале. Даже то обстоятельство, что в христианстве (по его собственному определению) «нет ничего тайного, что не стало бы явным», не в силах обычно развязать скованное и запуганное авторитетом сознание. За завесой тайны и ее психическим тормозящим действием стоят далее прямые запреты в одних исповеданиях (католицизм), опасливое недоумение и советы не пускаться в это «небезбедное» плавание — в других (православие) и установившаяся традиция толкования или критики соответственных текстов, вплоть до исключения их из состава книг Священного Писания, — в третьих (протестантизм)<sup>14</sup>.





**В. Н. ИЛЬИН**

**Н. Федоров и преп. Серафим Саровский**

Τί οὖν ἡ φιλοσοφία τὸ τιμώτατον<sup>1</sup>.

*Плотин*

Повседневный опыт убеждает нас в том, что все люди умирают. Однако жизнь этих повседневных людей проходит так, как будто бы они были твердо убеждены в своей бессмертии. Странно!.. Обыденное мирозерцание обыденных людей — плоский, серенький позитивизм — превратило таинство смерти в такую же обыденщину, как купля, продажа, завтраки, обеды, ужины... В теории господствует то, что можно было бы назвать удачным термином «смертобожничества»<sup>2</sup>, — на практике каждый твердо убежден, что умрет только его сосед и ближний, сам же он вовеки будет тянуть свою скорбную и пошлую волюнку жизни. Ужасно то чувство самодовольства, с которым живые присутствуют при смерти и провожают мертвецов: самые лучшие и благородные не могут избавиться от глухого в подсознании раздающегося голоса: «Как хорошо, что он, а не я; какой молодец, — жив и здоров».

А между тем если и можно с несомненностью назвать по имени жало смерти и указать на него, так это именно и будет тот отрыв от «общего дела жизни», который приводит к гибели оторвавшихся и к их безлюбовному самостному лжебытию. Умирают именно потому, что говорят: «Как хорошо, что он, а не я». Такое выражение, такое самочувствие и есть смерть того, к кому оно приражилось. Тайна соборного бытия жизни заключается в том, что жизнь каждого находится в руках каждого. Господь говорит об этом в загадочной притче о домоправителе неправедном: «Приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители» (Лук. 16: 9). Суть в том, что каждый может быть для своего ближнего такой вечной обителью во взаимности любви во Христе и каждый может изгнать и толкнуть другого на страшную дорогу, ведущую к обрыву смертной пропасти. «Всяк ненавидящий своего брата человекоубийца есть»<sup>3</sup>. Но



равнодушие есть самая жесткая форма ненависти, личина, которую надевает на себя лицемерие.

Идея человека вечна и укоренена в свете непреступном Божественной Премудрости. Она присутствует с человечеством Христа Бога на престоле Бога Отца. Но эмпирический человек есть сущность текучая, становящаяся, она не столько в бытии, сколько в становлении. Ее бытие вечно и бессмертно, ее становление временно, смертно и преходяще. Отсюда и двойственность, противоречивое осознание человеком одновременно своей смерти и своего бессмертия. Но отсюда также и страшное противоречие в осознании всем человечеством текучести его человеческого облика. На одном полюсе — зверь «обезьяна» (бывает и похуже), на другом — Богочеловек. Не только отдельные люди умирают, умирает и погасает временами человеческий тип, открываясь в своем злом борении и злом делании от прототипа, от образа Божия. «Приложихся к скотом несмысленным и уподобихся им»<sup>4</sup>. Но в лице своих лучших представителей — праведников и мудрецов — опять воскресает человеческий образ в человечестве и сияет своей богоначертанной красотой. Величайший праведник и величайший мудрец — Господь Иисус Христос — есть вместе с тем и Воскреситель растленного и павшего «горе скота» человеческого образа. В Человеке Иисусе воскрешено человечество. Но отдельные люди продолжают свое раздробленное лжебытие и умирают. Смерть людей после воскресения Христова представляет один из величайших соблазнов, о который спотыкается человечество вот уже две тысячи лет. В этом же роде соблазном является и злая, порочная жизнь христиан, принимающих благодать таинств.

Что же это такое? — Или Воскресение Христово бессильно, или благодать таинств недействительна? Или не было никогда и не будет ни Воскресения, ни благодати, и все это пустая мечта и фантазия?

Обычным ответом на такой вопрос является то, что общее воскресение приурочено к страшному суду, когда и раскроется сила Христова Воскресения и действенность благодати таинств. Конечно, это так. Но можно ли успокоиться на таком ответе? Ведь страшный суд связан с неопишуемой по своим ужасам агонией мира и вечной гибелью многих. Пришествие Христово, для каждого христианина сладостное и желательное, как встреча возлюбленных, здесь превращается в грозу и смертный ужас. Так ли это должно быть? Ведь совершенная любовь изгоняет всякий страх, и если наступает «день лют» (*dies irae*)<sup>5</sup>, то значит не было совершенной любви. А так как любовь познается по делам, то, значит, и не было дел любви. Гл. 25-я Евангелия от Матфея, раскрывающая тайну страшного суда, говорит об этом совершенно определенно и недвусмысленно. Нет христианства вне идеи свободы.

*Страшный суд потому будет, что его могло бы не быть.*

Священная логика любви и благодать Божия приводят нас к той мысли, что и страшный суд и предшествующая ему эсхатологическая катастрофа («Апокалипсис») имеют конвенциональное, условное значение. Идея конвенциональности, условности, проходит лейтмотивом через всю Библию. Здесь мы упомянем наиболее яркие примеры. Второзаконие в 28-й главе являет одновременно путь благословения и путь проклятия, путь спасения и путь гибели. В книге пророка Ионы в 3-й главе нас потрясает и умиляет всенародно-соборное покаяние ниневитян и отмена Господом наложенного на них прещения. Пророк, вдохновленный Духом Божиим, ходил по городу и восклицал: «Еще сорок дней, — и Ниневия будет разрушена» (Иона. 3: 4). И покаяние отменило Божественный приговор — ибо Бог есть Бог милостивый, «кайся о злобах человеческих».

Совершенно то же самое можно сказать и о конвенциональности смерти, которая ведь и связана вневременным и сверхвременным образом со страшным судом и Апокалипсисом:

*Смерть потому существует, что ее могло бы не быть.*

Конвенциональный характер смерти совершенно определенно раскрыт во 2-й и 3-й главах книги Бытия.

Раз конвенциональный характер смерти и эсхатологической катастрофы доказан, отсюда с необходимостью следует и другой вывод: человек есть, по замыслу Божию о нем, существо активное, призванное к сотрудничеству, сотворчеству со своим Творцом и даже к преодолению своей тварности. Основное качество тварного совершенства есть бессмертие и неразрывно с ним связанная вечная слава. Два великих, не обинуясь скажем, два величайших русских человека говорили, — один о человеческой активности в деле стяжания вечной славы, а другой — о человеческой активности в деле бессмертия. Эти люди — преподобный Серафим Саровский и гениальный мыслитель Николай Федорович Федоров.

Преподобный Серафим Саровский — пророк вечной славы человека в Духе Святом, пророк Фаворского света.

Николай Федорович Федоров — пророк бессмертия и воскрешения, пророк соборного общего дела, в самом важном для человечества — в борьбе со смертью.

Этими двумя честными главами увенчан храм русской культуры.

Как странно, как чудесно, как отрадно, что в XIX веке прогремело благовестие о Воскресении Христовом! И в таких неслыханно прекрасных и мощных формах, как явление преп. Серафима Саровского и Николая Федоровича Федорова — тоже, несомненно, святого и праведника, во всяком случае, — при наличии сверх того философского гения.

Тот самый XIX век, который так яростно ополчился против чудесного и прежде всего против чуда всех чудес — Воскресения Христова — он же выдвинул и двух апостолов этой основы евангельского благовестия. Явления этих двух светил есть, несомненно, одно из исполнений обетования Христова: «Не оставляю вас сирыми, прииду к вам» (Иоанн. 14: 18); и другое Его слово: «Вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников» (Матф. 23: 34), — несомненно, относится сюда же.

Господь прежде Своего дня «Великого и страшного» посещает народ Свой, являя ему святых, мудрецов и праведников. Но само явление этих лиц есть уже как бы прелюдия архангельских труб последнего дня. Таковы свойства русской культуры — она наполовину объята огнем парусии (второго пришествия), огнем Боговедения, белым огнем ревности Божией, в ней горит ревность Илии Фесвитянина, дух пророка Божия, в огне вознесшегося на небо<sup>6</sup>.

Раскрывается сущность русской культуры как эсхатологическое благовестие о сущности человека и его дела на земле. В XVIII веке выступает гениальный Державин с откровением о человеке:

Я связь миров, повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества,  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна Божества,  
Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю,  
Я царь, я раб, я червь, я Бог.

(Державин. Ода «Бог»)

Трудно поверить, чтобы из человеческий груди мог вырваться такой гром. Внимая ему, невольно повторяешь слова Иова многострадального:

«О, если бы записаны были слова мои! Если бы начертаны были они в книге, резцом железным с оловом, — на вечное время на камне вырезаны были» (Иов. 19: 23–24).

Такой книгой является многострадальная история России с ее трагическими контрастами праха и ума, царя и раба, червя и Бога. Другими словами, история России — нового Израиля, есть одна из гениальнейших глав мировой поэмы о человеке. Но истинная и подлинная сущность человеческой гениальности как раз и заключается в том, что поэма должна стать действительностью. Это и значит, что мы подходим к теме преп. Серафима Саровского и Н. Федорова.

О «черте начальной Божества», о славе духовности проповедует нам делом своей святости преп. Серафим Саровский. О «повелевании умом громам» пророчествует Н. Ф. Федоров. И тут и там раскрытие правды о едином Царствии Божиим и царстве человека в

богочеловеческой истине. Но XIX век раскрыл и разоблачил в человеке безбожного червя и бунтующего раба — в ужасах социальной драмы, социальной неправды, социального расслоения. В вышеприведенной строфе Державина не только прославление человека, но и слово о той бездне, которая раскрылась перед ним как путь ниспадения от Бога к царю и от раба к червю. «Червь» — ведь это не риторическое украшение и не страшное слово, а самая ужасная правда, ибо нет дна в пропасти расчеловечивания, угрожающей человеку — если он остановится на пути своего восхождения к богочеловеческому идеалу и соучастия в деле Божественного творчества.

Давно уже лучшие в человечестве скорбят о язвах Церкви. Но никогда, кажется, эти язвы не были так страшны, как в новую эпоху, когда образ Божий в человеке исказился страшной печатью капиталистического рабства при попустительстве и даже одобрении эмпирической церкви в лице ее представителей — от мирян и до епископов. За это дурные христиане были наказаны ростом безбожного социализма и коммунизма, которые во имя дьявола стали осуществлять то, что христиане не захотели осуществлять во имя Бога. Не менее страшным был отрыв христианства от науки и техники, как от чего-то грязного, ничтожного или в лучшем случае — только терпимого. Преступная апатия и холод поселились в сердцах представителей церковного народа, и снова сказался роковой закон природы духовной, которая, так же как и телесная, не терпит пустоты. Наука и техника направились на дело обслуживания мамоны и безбожия<sup>7</sup>. И если древняя дохристианская наука и техника целиком вышли из устремленного в свет бесконечности духа жрецов, то служители христианского культа, к величайшему позору и ужасу для человечества, стали в большинстве случаев носителями идеологии ограниченности и тьмы. Ужасны эти две язвы, но третья еще ужаснее — это мир, который был заключен христианским человечеством с страданием и смертью, как с чем-то таким, чему действительно быть надлежит — искажая истинный смысл слов Христовых, согласно которым «надлежит всему этому быть» именно вследствие негодности человека.

Разговаривая как-то с Н. Федоровым, Л. Толстой взял в руки череп и сказал, усмехнувшись: «Люблю я эту курноску»\*. А в разговоре с Н. П. Петерсоном в апреле 1899 года Л. Толстой выразился так: «Вот я стою одною ногою в гробу и все-таки скажу, что смерть — вещь недурная»\*\*.

Эти слова Л. Толстого, несомненно, являются одним из самых ярких выражений того внутреннего богопротивного мира со смер-

\* Горностаев А. К. Перед лицом смерти. 1928. С. 8.

\*\* Там же.

тью, который отравляет и искажает как эмпирическое церковное сознание, так и вполне секуляризированную безбожную культуру<sup>8</sup>. Враждебное отношение Л. Толстого к науке, искусству и, что особенно замечательно, к медицине, несомненно, коренится в этой своеобразной страшной религии смертобожничества. Здесь основной корень обскурантизма. Это и вызвало необычайное противление Н. Ф. Федорова системе философско-богословских и историко-софских идей Л. Н. Толстого. Вот как передает А. К. Горностаев один из эпизодов этой священной войны Н. Ф. Федорова с системой идей Л. Н. Толстого.

«“Мало ли глупостей написано; следовало бы все сжечь”, — вырвалось у Толстого при взгляде на бесконечные книжные полки.

Федоров вспыхнул: книга была для него святыней, надгробным памятником, отпечатком жизни умершего автора, который должен быть со временем восстановлен, воскрешен и воссоздан весь по этому бледному отпечатку. “Много я видел на своем веку глупцов, а такого еще не видал”, — отвечал он на реплику Толстого и гневался на него несколько дней. Тот сконфуженно извинялся и просил прощения» \*.

Надо заметить, что Л. Н. Толстой, основным свойством которого была совершенно неслыханная гордость, встретился-таки с человеком, перед которым он почувствовал свою несостоятельность и слабость — и внутренне, так же, как, впрочем, и внешне, вынужден был склониться перед ним. Этим человеком был Н. Федоров.

Вся эта борьба друзей-врагов есть вообще трагический символ не только русской культуры, но и основного борения, происходящего в уме и в сердце всего человечества. Это «прение живота со смертью» может быть названо вообще основным лейтмотивом истории человеческого рода, основной ведущей темой культуры, и от его разрешения зависят вечные судьбы человечества. Сюда и направил свой орлиный взор Н. Ф. Федоров. Он стал решительно и бесповоротно на сторону жизни против смерти, поднимая знамя Воскресения Христова и памятуя Его слова: «Дела, яже Аз творю и вы сотворите, и больше сих сотворите»<sup>9</sup>. Все силы человеческого ума и чувства, науки, искусства, религии, техники мобилизовал этот удивительный православный энциклопедист на борьбу с «курноской». В этом его исключительное значение, не только для России, но и для всего мира.

Всем известно, что преп. Серафим Саровский круглый год христосовался с приходившими к нему благоговейными посетителями. Федоров увидел в этом не простое религиозное приличие, но поистине новое слово и новую установку духовной жизни. Вот где

---

\* Там же. С. 7.

источник того безграничного благоговения и любви, которые вызывал этот святой у великого мыслителя.

В своем месте мы уже говорили, что столетняя годовщина Николая Федоровича Федорова (1828–1903)<sup>9а</sup> прошла почти совершенно незамеченной\*. Мы и теперь повторяем, что такое невнимание к великому мыслителю и праведнику — несомненно, один из тягчайших упреков, вписываемых историей в обвинительный акт русскому, поистине, многогрешному обществу. Любопытно, хотя и глубоко печально, что подлинно великие люди входили в общество и принимались им главным образом темными сторонами своей личности и своего творчества, тем, что в этом творчестве было неумного, безобразного и плоского. Достаточно упомянуть, например, «Критику догматического богословия» Льва Толстого.

Но Н. Федоров никогда не был повинен ни в грехе гениального потемнения, ни в приобщении к кругу ничтожеств.

В его личности нет темного осадка, он насквозь светится, сияет, и слово его — растворено подлинной христианской солью, — оно от Логоса; и в этом много общего у Н. Федорова с преп. Серафимом. Н. Федоров, кажется, единственный русский человек (из непричисленных официально к лику святых), до конца сознававший ответственность за каждое сказанное слово. Но потому и каждое слово Федорова — драгоценность. Словом Логоса созидается мир, отпадением от него — разрушается. Мир, несомненно, разрушается развратным пустословием злых глупцов, хотя бы они и казались себе и другим большими умниками. «Благословением праведных возвышается город, а устами нечестивых разрушается» (Притчи 11: 11).

Гниющему и гноящему пресному пустословию расхожей общест-венности противостоит нетленный «гений с солью» — Н. Федоров.

Антитеза эта — ярка и выпукла, она сразу бросается в глаза. Явная ложь и явная истина легко отличимы друг от друга. Гораздо труднее обстоит дело тогда, когда явной, сияющей, подобно солнцу, истине противостоит не очевидная ложь и тьма, но сумеречное серое царство частичных истин, полуистин и всякого рода относительностей, словом, того мира, где «все кошки серы». Надо быть правдивым: полуистинами и относительностями очень часто грешит и настоящая философия. Достаточно назвать Канта, Гегеля, Германа Когена (чтобы не упоминать современников), и мы поймем о ком и о чем идет речь.

Личность и учение Н. Федорова одним уже фактом своего бытия совершают как бы страшный суд над настоящей наукой, над

---

\* См. мою статью о Н. Федорове: Евразийский временник. Париж, 1929<sup>10</sup>. Разработкой этого наброска и является настоящий этюд.

настоящей философией. Слово Слова, исходящее от Федорова — оно проникает в бронированные твердыни владык философии и науки, рассекает, как мечом обоюдоострым, их хитросплетения и на страшных глубинах открывает черноту и наготу — то нищенство, которое не ублажается в Нагорной проповеди (Матф. 5: 3), но осуждается в лице раба, имеющего только один талант (Матф. 25: 14–30; Лук. 19: 12–26). «Один талант» — это одна голая научно-философская данность, одна теория, не излучающая действенной силы, остающаяся без претворения в дело, без плодоношения в вечность.

Две великие духовные добродетели отличают Федорова как мыслителя и ставят его в положение царя и судьбы среди сонма других мыслителей. Первая добродетель — праведная жизнь — «житие». Н. Федоров, кажется, единственный философ — если не считать Сократа — с «житием», а не с биографией. Правда, элементы жития в сильной степени наличествуют в биографии Г. С. Сковороды. Последний, однако, не может быть сравниваем с Н. Федоровым ввиду полного несоответствия пропорций и типа философского творчества, — хотя оба и были по преимуществу богословами. Г. С. Сковорода был «народный мудрец», «странник» — тип, естественно свойственный русскому народно-национальному лику. Федоров был воздержанник, отшельник, труженик и ни в малой степени не этнографический курьез. Все в нем строго, величаво и полно святой благодости.

Чрезвычайно важно отметить, что Федоров едва ли не более всего действовал на своих современников личностью и житием. Именно личность и житие заставляли прислушиваться к его гениальным мыслям, являясь для них сильнейшим рупором. Таково единогласное свидетельство всех знавших его — включая сюда таких гигантов, как Вл. Соловьев, Достоевский и Л. Толстой, — равно как и многих других. «Из их согласных описаний рисуется образ человека кристальной чистоты жизни и колоссальной умственной силы»\*.

В. А. Кожевников так передает впечатление от Н. Федорова, всю жизнь, как известно, прослужившего библиотекарем Румянцевского музея в Москве: «Кто из бывших в 70-х и 80-х годах в читальном зале, а позднее в так называемой “каталожной” не помнит высокой, высохшей, слегка сгорбленной, но полной энергии фигуры этого одетого в ветхое рубище старика, в глазах которого сверкал страстный огонь целомудренной юности, этого на первый взгляд сурового облика с небольшой седеющей бородкой, с длинными редкими серебристыми кудрями, с могучим, спереди обна-

---

\* Биографический очерк А. Остромирова, приложенный к первому выпуску «Философии общего дела» (Харбин, 1928. С. XI<sup>11</sup>).



женным черепом, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась его глубокомысленная и остроумная речь. Кто из имевших с ним дело не знает, как этот внушавший сначала некоторую боязнь строгий человек оказывался добродушнейшим, услужливейшим из людей, как только замечал в посетителе библиотеки или музея серьезный и живой интерес к какой бы то ни было отрасли знания, которые все были дороги и милы этому “всеведущему” так же, как и все жаждавшие просвещения» \*.

Н. Федоров «уже одною своею жизнью вносил в окружающую жизнь много доброго и поучительного» \*\*. Про кого из философов можно сказать, что он обладал этим свойством в такой мере? — особенно, если речь идет о присяжных академических философях. Про кого из представителей новой философии можно сказать, что его жизнь заключалась в «самоотверженном служении ближним всеми силами и способностями»? \*\*\* Кто из профессиональных учителей миросозерцания от софистов и до наших дней боялся денег, как «чего-то ядовитого, заразного и мерзкого»? \*\*\*\* — притом, не будучи ни утопистом, ни революционером, ни социалистом.

Непрерывный труд и питание одним чаем и баранками, почти постоянное бодрствование и спанье на голых досках, хождение без верхней одежды в самые жестокие московские морозы, работа лишь урывками и по ночам при свете небольшой жестяной лампочки над своими бессмертными творениями, которые писались на разрозненных клочках бумаги, раздача своих жалких трудовых грошей (37 рублей в месяц) нуждающимся, пламенная религиозность, усердное посещение церкви для молитвенного делания и постоянная устремленность духа ввысь — это ли не праведность, это ли не житие?

Как это не похоже на житейское времяпрепровождение академических философов!

Вторая добродетель Н. Федорова — непрерывный труд над пополнением своих знаний. Подавляющая ученость возносит его на такую высоту, на которой эпитеты «профессора», «ученого» просто ничего не значат. По единогласному свидетельству, он знал содержание всех книг Румянцевского музея, которого библиотека-

---

\* Цит. у Остромирова (Там же)<sup>12</sup>.

\*\* Некролог Некрасовой (Русские ведомости. № 353. 1903. 24 декабря).

\*\*\* Статья П. Я. Покровского (Московские ведомости. № 23, 24, 25, 26. 1904. 23–26 января).

\*\*\*\* Сообщение В. А. Кожевникова, цит. у А. Остромирова (С. XV); см.: Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. Вып. 1. Харбин, 1928.

рем он состоял. При всем том, знание содержания этого книгохранилища было для него делом, так сказать, минимальным; он постоянно пополнял свои знания, руководствуясь лишь интересами науки и ученых. Им руководила не честолюбивая претензия на энциклопедизм, но сердечная любовь ко всем сторонам знания, ко всем его проблемам. Он достиг того, что мог дать любому специалисту любую детальнейшую справку по его предмету, с относящейся сюда библиографией на всех важнейших языках. Это касалось в такой же мере знаний естественно-научных и прикладных, как и философски-гуманитарных. Тут есть действительно нечто чудесное. И это чудо — Божий дар знания в ответ на дух любви великого праведника. Дух любви привлек дух знания, и мы на конкретном примере жития великого русского мыслителя воочию убеждаемся в неразрывной связи, существующей между знанием и любовью. Эта же связь является и основным действующим мотивом философских построений Н. Федорова.

Новое время и особенно наша эпоха почти совершенно утратили истинный смысл и великую глубину, заключающиеся в слове «философия» (любовь к мудрости), с превосходным синонимом, возникшим из недр германского гения; этот синоним — философия — «наука о мирозерцании» — *Weltanschauungslehre*. Но, к сожалению, как раз в этом синониме и наблюдается та ущербность, против которой всю жизнь боролся Федоров. Ущербность эта заключается в одностороннем теоретизме и в отсутствии установки на важнейшее и существеннейшее, что и делает философию «самым ценным» — по выражению Плотина. Именно в германском, как и вообще в европейском, понимании философии оказались совершенно устраненными из поля зрения философов две великие неразрывно связанные между собою истины: 1) подлинное знание всегда соединено с его действительным осуществлением, с благой целью: «φιλοσοφοῦμεν μετ' εὐτελείαν (мы философствуем с благою целью)», — говорит Фукидид, вкладывая изречение в уста Перикла; ибо подлинная мудрость, так или иначе не выраженная в личности и в делах ее носителя, — не есть полнота мудрости; 2) чтобы созерцать мир в его последней сущности и глубине, надо его иметь в себе, надо его принять в себя, — а это доступно лишь любви; любовь же не может оставаться безучастной зрительницей страдания, вражды, разделения и смерти — в противном случае она не любовь. Знание, любовь, деятельность — взаимно обусловлены.

Над этими двумя основными истинами царит их источник: верховная истина о вечной жизни и вечном блаженстве — «Кто нашел меня, тот нашел жизнь», — говорит Сама Премудрость (Притчи 8: 35). То, что не есть вечная жизнь и вечное блаженство, или то, что не ведет к ним, естественно, не может быть названо мудростью, а любовь к нему, естественно, не может быть названа фило-

софией — да и вряд ли это любовь. Скорее здесь может идти речь о лжемудровании, лжефилософии и о суетном искажающем знании, лжезнании, клеветующем на бытие и искажающем его по своему собственному неподобию. Таков, например, материализм, эвдемоническая философия, позитивизм, механический каузализм и т. п. Отсюда и суровый приговор Федорова над лжефилософией и суетным знанием: «Если предмет науки заключается в разрешении вопроса о причинах вообще, то это значит, что наука занята вопросом: *“Почему сущее существует?”* — так как оба эти вопроса, очевидно, однозначущи. Вопрос же, почему сущее существует, — вопрос, очевидно, неестественный, совершенно искусственный. Но как неестественно спрашивать — *почему сущее существует?* — так вполне естественно спросить — *почему живущее умирает?*» \*

Эта простая и гениальная мысль Н. Федорова может быть формулирована так: бытие есть очевидность, и лишь смерть оказывается страшной проблемой. Но разрешение этой проблемы есть одновременно и преодоление смерти, разрушение ее державы — что и есть основа христианского благовестия. Отсюда идея воскрешения как господствующий тон, «доминанта» всего философского творчества Н. Федорова. Поэтому у Федорова как бы стоит знак равенства между философией и воскрешением, так как для него воскрешение есть предел философии.

Между тем трагедия смерти есть основной факт истории. Отсюда то, что у Федорова философия истории стоит на первом плане — в чем он является национальным русским философом. Огромная разница между обычным пониманием философии истории и федоровским состоит в том, что для «московского Сократа» объект истории, т. е. прошлое, есть вместе с тем и объект воскрешения, восстановления истребленного, умершего, убитого.

«История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение через эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть, собственно, вырождение и умирание (т. е. культура\*\*); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченной, а вместе и более злою» \*\*\*.

Такова история как факт. Чем же она должна быть, каковой должна быть история, рассматриваемая под углом зрения категории должного? Федоров дает на это неотразимый по силе и убедитель-

\* Философия общего дела. Т. 1. Вып. 1. Харбин, 1928. С. 13.

\*\* Очевидно, здесь термин «культура» взят как синоним «цивилизации».

\*\*\* Философия общего дела. Т. 1. Вып. 3. Харбин, 1930. С. 8–9.

тельности ответ: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории *не живущие, а умершие*, и чтобы судить, нужно прежде воскресить, — хотя бы и не в прямом смысле, — нужно воскресить их, умерших, т. е. понесших уже высшую степень наказания, смертную казнь» \*.

Вряд ли мир видел более потрясающее и ослепительное соединение философии истории, суровой этики долга и бесконечное сострадательной агапики — христианской любви. Под этим углом зрения история превращается в действенный долг сынов по отношению к умершим отцам. У сынов остаются две возможности в выборе: или забыть своих отцов, или же помнить о них. Забвение отцов, куда относится и самая омерзительная форма этого — памфлетно-карикатурное, клеветническое воспроизведение истории, — есть деяние хамово — одновременно беспамятство и нелюбовь. Забвение отцов есть вместе с тем вражда сынов между собою и безумие — беспамятство. По сильнейшему выражению Н. Федорова, «если воспоминания не будут муками совести, то умершие явятся в виде миазмов» \*\*.

Мы живем в эпоху, когда хамово деяние забвения отцов сынами достигло в практике капитализма и марксизма высочайшей степени. Вместе с тем достигло своего предела памфлетно-карикатурное отношение к истории, и даже сами музеи, высокий смысл которых — вечная память, стали у марксистов как бы продолжающейся смертной казнью, пыткой отошедших и издевательством над прахом отцов. Поистине, можно крикнуть этому поколению слова римского сената, обращенные в свое время к Катилине: «Hostis! Parricida!» («Враг! Отцеубийца!»).

Но может быть и другое, совершенно противоположное этому отношение сынов к умершим отцам. Его и проповедует Н. Федоров, о нем говорит Пушкин в бессмертных словах старца Пимена:

Своих царей великих поминают  
За их труды, за славу, за добро,  
А за грехи, за темные деянья  
Спасителя смиренно умоляют.

Православная церковь заключает свой великий и глубокомысленный чин поминовения усопших соборной молитвой о том, чтобы Господь сотворил отошедшим вечную память. Великое слово с

---

\* Там же. С. 5.

\*\* Там же. С. 7. В этом кратком, но необычайно сильном утверждении содержится угроза несказанного ужаса, для которого трудно подобрать краски. Ибо здесь и символика упыря, и диавольски искаженная идея вечной памяти, и полное извращение родственных связей и отношений.

бездонно глубоким смыслом — ибо укорененность отошедших в памяти Божией есть вместе с тем и их вечная блаженная жизнь — это великолепно показано о. П. Флоренским в его «Столпе и утверждении Истины». Но не надо забывать, что со времени явления Христа Божие дело неразрывно связано с человеческим. И вечной памяти Божией должно соответствовать воскрешение образов отошедших в памяти человеческой<sup>13</sup>.

Отсюда рождается великая идея храма-музея и внехрамовой литургии, т. е. литургии, переставшей быть только внутрихрамовым символическим действием, но распространяющимся из храма, как из переполненной чаши, на все человечество, соединяемое братской любовью вокруг могил отцов. Так как Бог есть Бог живых, а не мертвых, и вокруг Агнца на престоле собраны и живые, и отошедшие, то в пределе литургия и должна стать общим воскресением и воскрешением. В этом должна сказаться объективность Церкви, ибо между Церковью и литургией может и должен быть поставлен знак равенства, т. к. и литургия, и Церковь есть «общее дело».

Устами тайновидца апостола Иоанна Богослова днем и ночью возносится к небу молитвенный вопль и страстный призыв:

«Ей, гряди, Господи Иисусе»<sup>14</sup>.

Но вера без дел мертва, и сила этого молитвенного вопля, этого страстного призыва в своем нарастании не может не стать святой активностью с объединением всех духовных сил навстречу грядущему во славе Богочеловеку. Пассивное ожидание Второго Пришествия есть одно из величайших заблуждений, отдаляющих Второе Пришествие и превращающих историю в дурную бесконечность бессмыслиц, пошлостей и взаимноистреблений. «С объединением же знания и действия созерцание обратится в представление того, *что должно быть*, т. е. в проект, в действие, бывшее при бессознательности взаимным истреблением станет всеобщим воскрешением» — так вещает Федоров.

Все, что можно было сделать силами одного человека, чтобы явить лик истинной философии, — Федоров сделал. Во второй раз человечество увидело Сократа\*, т. е. человека, за которым уже кончаются возможности тварные и начинается боготварность.

Однако явление Сократа после Христа должно быть совершенно особенным. И «московский Сократ» — образ совершенно новый, ибо таинственным голосом, звучащим в душе Сократа-христианина, было слово Логоса. «Даймоном» Федорова было учение Богочеловека.

---

\* «Московским Сократом» назвал Федорова проф. С. Н. (ныне протоиерей) Булгаков (Два Града. Т. II. М., 1911; интересная статья «Загадочный мыслитель»).

Итак, борьба с бесплодным теоретизмом в науке и в философии, борьба с риторическим и пассивным пониманием истин христианства — вот поле битвы, доставшееся в удел на жизненном пути Федорову. Пламенное стремление к реализации делает Федорова литургистом в предельно глубоком смысле этого слова. Быть может, ему удалось так углубиться в реалистическую символику христианства, в его реальный «проективизм», что он, стоя на твердом основании традиционной православной литургики, являет миру скрытые в ней и до сих пор не вмещаемые возможности и сокровища.

Федоров вскрывает в православной литургии ее глубокий действительный смысл и воспитательное значение. Сокровища православной археологии и литургики перестали быть у Федорова мертвым обрядоверием, в цепи которого они были закованы, подвергаясь за это грозному осуждению Слова Божия (Исаия 1: 13–16). Федоров расковывает литургику, закованную в цепи литургизма, косного и мертвого формалистически-законнического обрядования. Для него церковный календарь — подлежащая осуществлению школьная программа училища\*, каковым ему и надлежит быть, ибо престол Божий в храме не только жертвенник и судилище, но и училище — об этом говорят такие литургисты, как Симеон Солунский, архиеп. Вениамин Нижегородский<sup>16</sup> и др. Но так как литургия есть священные общее дело (литургия *λεϊτουργία* от *λεϊτὸν ἔργον*, и значит — «общее дело»), то, с другой стороны, учение Федорова связано с богословско-философским учением о единстве. Отсюда и центральная богословско-литургическая и морально-философская идея Федорова о значении основного догмата христианства — догмата о Пресвятой Троице. Для него это учение есть откровение о совершеннейшем соборе и потому связано с идеей воскрешения и вечной жизни. Он говорит: «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, Которое есть единство самостоятельных бессмертных Личностей, во всей полноте сознающих и чувствующих свое неразрываемое смертью, исключаяющее смерть единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существое открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь церковь воскрешенных. В Троице нет причины смерти и заключаются все условия бессмертия»\*\*.

Таким пышным цветом расцветает у Н. Федорова идея Церкви-Троицы, представляющая, несомненно, святоотеческую традицию,

\* См. выдержки из III тома «Философии общего дела» (Путь. № 10. 1928. Апрель. С. 21–27)<sup>15</sup>.

\*\* Философия общего дела / Под ред. В. А. Кожевникова. Т. 1. С. 68<sup>17</sup>.

восходящую к св. Иларию Пиктавийскому<sup>18</sup>, а может быть, и еще далее. Основной смысл богословских утверждений Федорова это то, что атрибуты пресв. Троицы «Единосущная» и «Животворящая» восходят к одному смыслу и означают в сущности одно и то же. Литургически эта центральная мысль Федорова находит свое полное подтверждение, между прочим, в том огромном символическом значении трисвещника, которое он имеет во время службы Пасхальной недели и особенно в Пасхальную ночь\*. Этот трисвещник, который не надо смешивать с архиерейским трикирием, возжигается только в Пасхальную неделю и совершенно ясно указывает на то, что воскресение из мертвых есть дело и слава всей Пресвятой Троицы, явленной в тайне Богочеловечества.

Так как отпадение от единства есть вместе с тем отпадение от реальности — тление, разрушение и смерть, — то учение Федорова, естественно, венчается учением о борьбе с нереальностью, фантомами, разъединением и тлением, т. е. со смертью — ибо смерть — царство разъединенных теней. Реально — действительно-любовный и литургический характер мирозерцания Федорова естественно и с особого рода внутренней закономерностью увенчивается учением об активном воскрешении мертвых. Это и есть как бы предел учения, его идеальное завершение и сияющий нимб. Любовь к мертвым есть любовь к отцам, к праотцам, к предкам. Литургика — отцовское предание; и когда мы с любовью произносим выражение «Отцы Церкви», то этим словом мы называем тех, кто нас породил духовно. Отсюда культ отцов, вскрытие христианской мистерии в том религиозном опыте, который представляет достояние всех народов и на котором все народы могут объединиться. Н. Федоров призывает совершить крестный ход на могилы отцов для воззвания их из мертвых. Отсюда православное возглавление всего земного бытия Пасхой, отсюда таинственная связь с личностью и учением преп. Серафима Саровского. Величайший святой земли русской учил о животворящем Духе Божиим в знамении Фаворского Света. Он учил о том, что если бы человек после крещения не грешил, то его плоть была бы подобна плоти Господа Иисуса Христа. Но Фавор есть знамение Воскресения, и его лучи — прежде страдания. Этим и объясняется, почему великий пророк Духа Святого и Фаворского Света был и пророком Воскресения.

Н. Ф. Федоров — пророк. И в этом основной смысл его явления на вершине русской культуры.

Кто такой пророк? И что такое пророческий дух?

---

\* Чрезвычайно характерными для федоровского литургико-технического проективизма являются «Величание и Похвалы Пасхе», содержащиеся в письмах Федорова к В. А. Кожевникову (см.: Евразия. 1928. 4 мая. Субб<ота>)<sup>19</sup>.



Трудно представить себе что-либо более ложное, чем понимание пророка в качестве только ясновидца, медиума предвосхищающих будущее видений. Такая точка зрения недостаточна, в значительной степени ложна и даже кощунственна. Пророчество не есть предзнание будущего, хотя этот момент иногда и входит в пророческое служение, сопутствует ему. Это великолепно и тонко понял Пауль Тиллих<sup>20</sup> — корифей современного «религиозного социализма» в Германии. Ибо в ясновидении, в предзнании будущего, есть черты сильнейшего натурализма, это явление хотя и метапсихического, но все же естественного порядка; оно может быть даже демоническим. Демонизм и натурализм великолепно уживаются вместе. И тот и другой лишены морального содержания, моральной силы и пафоса, лишены подлинно творческого дерзания и действительной, сознающей свое призвание и свою ответственность силы. Короче говоря, здесь душа, а пророчество — это дух. Ясновидец-медиум лишен свободы, лишен действия и лишен свободы действия. Он — психический автомат. И здесь нет места приложению Духу Божественного Провидения. Ибо Дух Божий — это прежде всего творчество, свобода, творческая свобода. И пророк есть свободный глашатай судеб Божиих, глашатай, сливший свою волю с волей Божией, он — человек, узревший правду Божию и страстно желающий ее свершения, как бы оно ни было ужасно. Символ пророчества — третье прошение Молитвы Господней: — Да будет воля Твоя.

Пророк может быть, и часто бывает, активным вершителем судеб Божиих, он является их одушевленным и свободным орудием. Таковы Моисей, Судьи Израилевы, Цари Израилевы (Давид и Соломон), Илия, Даниил и др.

Огненное слово Исаии, Иеремии, Иезекииля и других пророков жгло мир и зажигало в нем иное бытие. Пророк — «иной» миру, он «инок» в самом возвышенном и таинственном смысле, да и само истинное иночество есть пророческое явление, жгущее мир и потому ненавидимое миром.

«Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Иоан. 15: 19).

Самое трудное призвание — пророческое. Свободно подчинить свое «малое», «слишком человеческое» «я» с его малой, почти кажущейся свободой, пойти в мир с эсхатологическим огнем на устах и в сердце, с мечом воина и — страшно выговорить — с секирой палача — это ли не ужас, это ли не мука? И Сам пророк всех пророков и исполнение голосов пророческих Господь Иисус Христос говорит: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся» (Лук. 12: 49).

Высшую меру томления, предваряющего и сопровождающего подчинение своей свободы свободе Божественной и своего «я» «Я»

Божественному, показала Гефсиманская ночь. Раскрылся пророческий ужас двух природ и двух волей в таинственной правде Богочеловечества. Эта страшная правда стоила Сыну Человеческому кровавого пота и смертной скорби. Мощный дух пророка-человека не выдерживал подчас ее томления, и на весь мир раздавалась жалоба Иова на свой жребий и проклятие себе. Гимн переходит в проклятие и проклятие в гимн. «Ты влек меня, Господи, — и я увлечен; Ты сильнее меня — и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мной. Ибо лишь только начну говорить я, — кричу о насилии, вопию о разорении, потому что слово Господне обратилось в поношение мне и в повседневное посмеяние. И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его; но было в сердце моем как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и — не мог» (Иеремия 20: 7–9).

И эта жалоба гиганта достигает высочайшей силы и находит ужасающие выражения, далеко превышающие всякие силы человеческие.

«Господи сил! Ты испытываешь праведного и видишь внутренность и сердце. Да увижу я мщение Твое над ними, ибо Тебе я верил дело мое. Пойте Господу, хвалите Господа, ибо Он спасет душу бедного от руки злодеев. — Проклят день, в который я родился; день, в который родила меня мать моя, да не будет благословен! Проклят человек, который принес весть отцу моему и сказал: “у тебя родился сын” и тем очень обрадовал его. И да будет с тем человеком, что с городами, которые разрушил Господь и не пожалел; да услышит он утром вопль и в полдень рыдание за то, что он не убил меня в самой утробе — так, чтобы мать моя была мне гробом, и чрево ее осталось вечно беременным. Для чего вышел я из утробы, чтобы видеть труды и скорби, и чтобы дни мои исчезли в беславии» (Иеремия 20: 12–18).

Поистине тягчайший жребий — жребий пророческий. И смертная горечь заключена в видении сокровенного. «Кто умножает познание, тот умножает скорбь» (Экклезиаст 1: 18). Пророчество — несомненно, особый и притом высший род познания.

Заметить надо еще одну особенность пророческого духа — это то, что его носители могут чрезвычайно различаться по моральной ценности — от достойнейших и святейших во главе с Самим Господом Иисусом Христом — до валаамовой ослицы. Святость есть частое, но не обязательное свойство пророка. Конечно, надо провести, несмотря на это, резкую границу между святыми мужами, избранными сосудами Духа Святого, «глаголавшаго пророки», и теми, кто «неволею пророчествует». В этом смысле пророчествовать могут в определенное Богом время самые разнообразные лица, события и даже животные, стихии и неодушевленные пред-

меты. Это и есть вечный символизм (*Leben als Symbol*<sup>21</sup>), по выражению Э. Дакэ<sup>22</sup>. «Настоящее содержит прошедшее и чревато будущим» — по блестящему определению Лейбница. В определенные моменты и сроки мировой истории, которые удачно именуются религиозными социалистами «кайросом» (*καιρός*), — термином взятым из Нового Завета<sup>23</sup>, — наступают кануны великих свершений, и раздаются пророческие глаголы. Да и сам Новый Завет есть величайший «кайрос» мировой драмы. И тогда «камни вопиют», и противники воли Божией делаются невольными исполнителями ее предначертаний. «Днесь Каиафа неволею пророчествует»<sup>24</sup>. «Днесь» — это и есть «кайрос». «Неволя» — знак того, что Божия воля сбывается в символах пророческого кайроса, несмотря ни на какие ухищрения индивидуального своеволия, или, может быть, именно благодаря им. Это своеобразно являемый смысл античной «мойры» — судьбы; «мойры» — не в смысле материалистически-механического детерминизма — дурной фантазии, порожденной ограниченностью задворков философии — но в образе символического «кайроса» — судеб Божиих неисповедимых.

Поэтому неудивительно, что Достоевский назвал явление Пушкина пророческим<sup>25</sup> (сам Достоевский — явление еще более пророческое). Неудивительно, что пророчеством звучало гениальное лирическое косноязычие Блока — особенно в изумительных «Двенадцати». Неудивительно, наконец, что русская революция и русский коммунизм, несмотря на все их ужасы и мерзости, — суть явления пророческого кайроса.

Здесь мы и приходим к наметившейся развязке русской драмы в лице триады ее важнейших знамений: к девятнадцатому веку мы видим три пророческих образа, самых разнообразных качеств и значений, — но одинаково, хотя и в противоположных смыслах, возвещающих о наступлении кайроса. Образы эти — ограниченный русский революционер-позитивист; мудрый книжник, посланник Христов (Матф. 23: 24) Н. Ф. Федоров и праведник, «воссиявший как солнце» (Матф. 13: 43) — духоносный старец преп. Серафим Саровский. Но пророчество об одном — о страшной катастрофе, об одной из апокалипсических труб и чаш — о мировом кайросе, средоточием которого оказалась русская революция, пророческое явление коммунизма и страстотерпчество Русской Церкви. И поразительно, что венец русской культуры — русское искусство — главным образом несравненная русская литература, собрала в себя и показала все три грани мирового кайроса нашего времени — революцию, великое делание и преображение.

О «кайросе» пророчествуют сейчас в Германии религиозные социалисты — но пророчество это оказывается сильно усеченным и ослабленным литургической безблагодатностью и безвкусицей, почти приближающейся к жалкому косноязычному мычанию баптистов.

Н. Федоров гораздо раньше и несравненно лучше поднял голос за то, что «*общее дело*» литургии должно быть действительно осуществлено — за неосуществление его на нас накладывается иго внешнего насильственного коммунизма. Не захотели «камкания» (древний русский термин, означающий причащение — от латинского *communio*, одного корня с коммунизмом), — получили «коммунию». «Не слушались отца, матери, — послушались барабанной шкуры». Не захотели внять пророческому голосу творца «Философии общего дела», призывавшему к действительному участию в Воскресении Христовом, к борьбе с последним врагом — смертью, к отвержению самого страшного из всех идолопоклонств — поклонению смерти («смертобожничества») — покарались такой «пляской смерти», такой *danse macabre* на основах технического прогресса, — которой мир не видал. И такие ли еще ужасы впереди!

Наконец, преподобный Серафим Саровский сиянием лика своего и учением о стяжании Духа Святого звал к великому просветлению образа Божия в человеке. Не захотели послушаться — и вот человечество уже стоит у порога расчеловечения и превращения в ту «белоголовую бестию» (*blonde Bestie*), о которой говорил в свое время Ницше. Еще черты лица сохранили формальную человечность выражения, но не лучи Фаворского Света льются с современного лица, а беспредельная, умопомрачительная, обезьянья пошлость; на всякие упоминания о святости оно может ответить лишь обезьяньими ужимками, которые многие готовы счесть тонкой усмешкой большого ума.

Все эти пророчества, возникшие из недр русской культуры, показывают, что русская земля есть действительно богоносная и Новый Израиль, ибо в ней живет преемственно дух Древнего Израиля — Дух Пророческий; словно Илия Елисею, бросил Древний Израиль Новому свою милоть<sup>26</sup>.

И горе тем, кто не внемлет этому тройному вещанию пророческих уст Израиля Нового.

Эти уста ныне запеклись кровью — и на челе пот великой страды, — но тем сильнее жжет огонь пророческий.

Предвечным ужасом объят,  
Прекрасный лик горит любовью,  
Но правдой вещью звучат  
Уста, запекшиеся кровью!..<sup>27</sup>

Таков образ русской культуры. Она поистине Гамаюн — птица вещая.





Н. О. ЛОССКИЙ

Н. Ф. Федоров

В развитии христианского миропонимания особняком стоит философ Николай Федорович Федоров (1828<sup>1</sup>–1903), оригинальные идеи которого до сих пор очень мало изучены, несмотря на то что в свое время они произвели сильное впечатление на Вл. Соловьева, Достоевского, Льва Толстого. Жизнь этого человека заслуживает обстоятельного изучения. Без сомнения, это был подлинный праведник, неканонизированный святой. <...>

Свое учение Федоров связывает с христианской религиею, именно с православием как тем вероисповеданием, которое особенно ценит идею воскресения (праздник Пасхи) и вечной жизни. Долг человека — вступить на путь *супраморализма*, осуществить синтез теоретического и практического разума и стать разумом вселенной. Путем знания и действия человек должен превратить все силы природы, теперь слепые и часто враждебные человеку, в орудия и органы человечества. Достигнув управления природою, человечество может преодолеть смерть; мало того, оно может и должно поставить задачу *трудового воскрешения* всех своих предков. Став многоединым, подобно Троиединству Божию, Отца, Сына и Духа Святого, человечество достигнет такой «нераздельности и неслиянности», при которой невозможны никакие распады, никакая изоляция, т. е. смерть.

Небратское, неродственное отношение людей и народов друг к другу Федоров объясняет тем, что под давлением грозных смертоносных сил природы каждый человек занят делом личного самосохранения; вследствие этого эгоизма силы людей раздроблены и потому недостаточны для решения великой задачи управления природою. Мало того, они направляются отчасти даже на борьбу человека с человеком и народа с народом. Общественный порядок, возникающий на почве эгоизма, Федоров называет зооморфическим, он основан на разделении сознающих и руководящих от исполняющих органов. Отсюда возникают сословные и классовые разъединения. Разъединение сознания и действия приводит к то-

му, что каста ученых, занятая одним лишь созерцанием, приходит к ложным учениям о мире и к ложному направлению всей своей ученой деятельности: ученый-созерцатель утверждает — «мир есть мое представление»; он занят только изучением *сущего*, отрывая его от *должного* (12)<sup>2</sup>; он не интересуется вопросом о конечной цели жизни; он не изучает причин неродственного отношения людей друг к другу и т. п. Из ложного учения, будто мир есть только мое представление, возникает и ложная практика, напр<имер> морфинизм, как решение мирового вопроса для себя путем превращения неприятных представлений в приятные с помощью наркотиков, или гипнотизм, как средство «заговаривания» вместо воспитания воли и ума (14). Великие научные открытия и изобретения, напр<имер> взрывчатые вещества, применяются в таком обществе прежде всего не для общего блага, а для борьбы друг против друга.

Идеальный общественный строй, по Федорову, должен быть построен на единстве сознания и действия. При нем нет разделений на сословия и классы, нет военного и полицейского принуждения, нет также «демиургической», т. е. ремесленной деятельности, оформляющей извне данные материалы и отношения. В идеальном строе, который Федоров называет «психократией», каждое лицо исполняет свой долг, сознавая необходимость стоящих перед ним задач.

Научная деятельность в этом строе есть «командировка» для познания слепых и убийственных сил природы с целью превращения их в живоносные; исполнение всякой социальной функции сопутствуется работою изучения и познания соответствующей ей области мира.

Научившись управлять силами природы и таким образом устранив голод и всякую нужду, человечество, по мнению Федорова, устранил вместе с тем и причины розни между людьми. Оно сосредоточит все свои силы на общем деле регуляции земной природы и даже космоса в целом. Опыты вызывания дождя посредством пушечной пальбы, произведенные в 1891 г. в Америке как раз во время страшного голода в России, вызванного засухой, произвели огромное впечатление на Федорова. Он говорит о необходимости сохранения армий в будущем идеальном строе, но не для взаимного истребления, а для общего дела регуляции природы.

Планы Федорова идут чрезвычайно далеко. Он говорит об управлении метеорологическими процессами, которое должно обеспечить правильные урожаи. Далее, он говорит об использовании солнечной энергии, которое упразднит одну из самых тяжелых форм промышленности, добывания каменного угля. Но этого мало. Он проектирует каптирование электромагнитной энергии земного шара, которое дало бы возможность управлять движением

Земли в мировом пространстве и превратить ее в землеход, своего рода судно для космических путешествий. Опасность перенаселения Земли не пугает его, так как он думает о возможности колонизации других планет и небесных тел.

Высшая цель, для которой должно быть использовано управление силами природы, есть воскрешение всех предков. Позитивистическую теорию прогресса, бессердечно относящуюся к прошлым поколениям и строящую благополучие потомков на трупах и страданиях предков, Федоров считает безнравственной (18–25). «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех; это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (вып. II, 48)<sup>3</sup>. Даже неверующие люди, напр<имер> материалисты, не могут, согласно Федорову, найти доказательство невозможности задачи трудового воскрешения предков и потому не имеют права уклониться от нее. «Соберите машину, и сознание вернется к ней»<sup>4</sup>, — говорит он. Разложение тела и полное рассеяние частиц его не может быть абсолютным препятствием для восстановления его, так как частицы тела не могут выйти из пределов пространства.

Федоров называет воскрешение, проектируемое им, имманентным; он осуждает стремление к трансцендентному, потустороннему бытию. Идеал, поставленный им, есть осуществление Царства Божия здесь, на земле.

Экономист и философ Н. А. Сетницкий, профессор университета в Харбине, в своей книге «О конечном идеале» (1932) говорит, что сближение знания и действия осуществляется в Советской России, где научная деятельность понимается как «своеобразная командировка способных лиц для выполнения ими повинности знания слепых и убийственных сил природы, и, кроме того, ставится требование, чтобы все деятели, исполняющие ту или иную социальную функцию (служащие и чиновники), в то же время осуществляли работу изучения и познания в той сфере деятельности, которая им поручается». Точно так же во многих технических проектах советского правительства он усматривает «несомненное воздействие и осуществление федоровских идей, хотя по большей части его имя, как окрашенное весьма сильно в религиозные цвета, не упоминается и даже смысл и связь этих дел с замыслами Федорова не сознается. Так, наиболее ярким примером в этой области является рецепция в советской действительности того направления, которое придано Федоровым борьбе с засухой». «То же самое следует сказать о последних проектах использования водных путей СССР (проблема «Большой Волги», орошения Туркестана и т. д., 82)<sup>5</sup>.

Можно было бы здесь указать и еще более смелые замыслы, обсуждавшиеся в советской прессе, напр<имер>, проект отопления



Сибири путем изменения пути Гольфстрима и отклонения полярных льдов к Англии с целью заморозить ее, как страну, являющуюся воплощением ненавистного капитализма.

В действительности, как известно, даже и осуществимые технические проекты не ведут в Советской России к возрастанию материального благополучия. Достоевский давно уже предсказал, что попытка строить «Вавилонскую башню» только на основах науки «без Бога и религии», без нравственного обоснования общественных отношений, как это делается советскими коммунистами, неизбежно приведет к совершенному обнищанию и омертвлению.

Философия Н. Ф. Федорова поражает своеобразным сплетением в ней глубокой религиозной метафизики, напр<имер>, в учении о Св. Троице как идеале любовного единства нескольких лиц, с натуралистическим реализмом в учении, напр<имер>, о средствах трудового воскрешения предков. Речь идет о воскрешении человека в теле, по-видимому, не преображенном<sup>6</sup>, так что сохраняется необходимость в питании, возникает задача колонизации других небесных тел, и достигается все это средствами высоко развитой науки и техники. С этой стороны учения Федорова приближаются к современным планам натуралистов, думающих о продлении жизни на неопределенно долгое время путем совершенства врачевания, гигиенического усовершенствования условий жизни и т. п.

Натурализм Федорова в сочетании с христианским учением о воскрешении во плоти противоречив. В самом деле, тело, состоящее из непроницаемых частиц, т. е. частиц, совершающих процессы отталкивания в отношении к среде, необходимо связано с борьбою за существование и, следовательно, со злом. Сохранение такого тела на долгое время требует большого труда и высокой степени предусмотрительности. Но хуже всего то, что вечное сохранение его, если бы и было достижимо, было бы увековечением зла и низших форм бытия. Христианство ставит идеал бесконечно более высокий: оно имеет в виду *преображенное* тело, не содержащее в себе процессов отталкивания, создающих непроницаемость; по самому понятию своему это тело таково, что в мире нельзя найти и даже помыслить силу, способную разрушить его.

Преображенное тело создается не научною техникою; оно творится при благодатной помощи Божией духом человека, любящего Бога больше себя и все другие существа, как себя самого, и потому свободного от всяких эгоистических обособлений. В основе христианского учения лежит убеждение, что нравственное зло гордыни и вообще себялюбия первично, а все остальные виды зла — несовершенство тела, слепой характер сил природы и рознь человека с нею — суть следствие первичного зла. Поэтому и искупление от зла достижимо не иначе, как путем устранения основной причины его — отпадения от Бога. Федоров ставит следствие на место

причины, когда говорит, что тяжкая борьба каждого человека за сохранение своего существования создает рознь его с другими людьми; в действительности, наоборот, рознь между людьми и рознь человека с природою ведет к тяжелой борьбе за существование.

Философские труды Федорова производят впечатление мыслей автодидакта-самородка, недостаточно систематичного и последовательного вследствие отсутствия школы и крайнего сосредоточения на одной излюбленной идее. Однако они полны оригинальных и глубоких замечаний по самым различным вопросам, напр<имер>, по вопросу о несовершенствах научного знания, оторванного от практической деятельности, о позитивистической теории прогресса или, напр<имер>, когда он сравнивает старое готическое письмо немцев и древнее русское уставное письмо с современною скорописью<sup>7</sup>. Возможно, что философия Федорова будет иметь возрастающее влияние в наше время, когда человечество благодаря необычайному развитию науки и техники начинает ставить все более смелые задачи.





## Л. ШЕСТОВ

### Н. Ф. Федоров \*

Федорова (род. в 1828<sup>1</sup> — умер 1903) в Европе совсем не знают. Мало тоже знали его и в России. Но среди тех немногих, которые имели возможность ознакомиться с его произведениями, — было три наиболее замечательных русских человека второй половины прошлого столетия — Достоевский, Толстой и Владимир Соловьев. И все они преклонялись перед Федоровым — и как перед человеком, и как перед мыслителем. Толстой говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». В таком же роде выражался о нем и Достоевский. А Владимир Соловьев, прочитавши присланную ему Федоровым рукопись, писал ему: «Ваш проект (Федоров свою основную идею называл проектом) я принимаю безусловно... Ваш проект есть первое движение человечества по пути Христову». Известный критик Волынский: «Федоров единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной истории человечества»<sup>2</sup>. Эти суждения достаточно оправдывают желание издателей выпустить новое издание трудов Федорова под общим заглавием «Философия общего дела», приуроченное к 1928 году — столетие рождения мыслителя. К сожалению, несмотря на покровительство Горького<sup>3</sup>, книги не могли появиться в России и печатаются в Харбине людьми, очевидно не располагающими достаточными средствами для выполнения поставленной ими себе задачи: до сих пор — т. е. за пять лет — из предполагаемых пятнадцати выпусков «Философии общего дела» вышло всего три — так что, по-видимому, на появление остальных выпусков в близком будущем едва ли мы вправе рассчитывать.

\* Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Вып. I, II и III. Харбин, 1928, 1929, 1930.

Остромиров А. Ник. Фед. Федоров и современность. Харбин, 1928, 1932 и 1933.

Горностаев А. К. Перед лицом смерти (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1928; Рай на земле (Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1929.

В краткой заметке было бы очень рискованно излагать идеи Федорова: они до такой степени непохожи на то, что обыкновенно нам приходится читать у философов, что при беглом, и потому по неволе схематическом, изложении легко могут показаться даже смешными. Так, между прочим, и было, когда однажды Толстой попытался в заседании Московского психологического общества ознакомить присутствующих с основными мыслями автора «Философии общего дела». Члены общества смеялись — и Толстой, возмущенный таким отношением, ушел из заседания и сложил с себя звание члена общества<sup>4</sup>. Федоров был и в своем мышлении, и в своей жизни «святым» — т. е. ценил то, чего люди не ценят, и думал о том, о чем люди никогда не думают. Нет ничего удивительного, что он казался многим странным и нелепым чудаком. Странно было видеть человека, который раздавал нуждающимся свое более чем скромное содержание (он получал, как библиотекарь при Румянцевском музее, всего 400 рублей в год), а сам жил в каморке, спал на досках, одевался в лохмотья, почти ничего не ел и т. п. Странно тоже было, что он задумывался над вопросами, о которых никто не хочет думать. Среди его рукописей найдена записка, которая, может быть, до известной степени объяснит нам и его жизнь, и его творчество. «От детских лет сохранилось у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое привело меня в страшное недоумение: на войне люди стреляют друг в друга; наконец, узнал я о том, что есть и не родные, чужие, и о том, что самые родные — не родные, а чужие»<sup>5</sup>. Из этого и родилась «Философия общего дела». Федоров считает сущностью христианства догмат о троичности Божества. Смысл же учения о Троице он видит в нераздельности и неслиянности лиц, составляющих Троицу. Люди должны своей жизнью тоже осуществить идею неслиянности и нераздельности. Поэтому задача человечества — есть воскрешение умерших. Все должны думать обо всех, и пока этого не будет, человечество не осуществит своего призвания на земле. Не нужно, как это теперь происходит, в похоти рождать новых людей, нужно в любви воскрешать умерших предков. Соответственно этому и наша наука, которая до сих пор служила только суете, помогая людям приятно устраиваться, должна ставить себе иные цели: не разъединять, а соединять людей. Войны должны прекратиться, и армии, которые организовались в целях взаимного истребления отдельных людей и народов, должны бороться только с одним врагом — слепой силой природы, до тех пор пока не удастся заставить ее не господствовать над человечеством, а покориться ему. Федоров весь был проникнут верой во всепобеждающую силу знания и разума. Знание не должно

ограничиваться чисто теоретическими заданиями, как то было у греков и как то наблюдается у современных ученых, вернувшихся после возрождения к эллинизму. Завет эллинизма сводится к принципу: «Познай самого себя», который Федоров толкует в том смысле, что нужно познавать, т. е. думать только о самом себе. Тоже в исламе, как и в буддизме, Федоров видит лжеучение. Знание должно иметь великую практическую задачу. И эта задача сводится к воскрешению предков и будет тогда полностью осуществлена, когда люди, проникнутые идеей христианской Троицы (получившей свое полное выражение только в православии — католицизм с его *filioque* и протестантство с его учением о *sola fide*<sup>6</sup> являются, по Федорову, искажением христианства), все свои силы отдадут на служение великому «общему делу».

В опубликованных трех выпусках «Философии общего дела» основные идеи уже выражены с большей и меньшей ясностью, но все же, конечно, чувствуется неполнота изложения, которая в некоторой степени пополняется книгами Горностаева и Остромирова, названными в заголовке. Но только в некоторой степени. При всей добросовестности обоих авторов и при всей их благоговейной любви к учителю, в их сочинениях, как то часто, впрочем, бывает у добросовестных и преданных учеников, идеи Федорова проводятся с гораздо большей последовательностью или, вернее, прямолинейностью, чем у самого их творца. Я думаю, что вряд ли Федоров одобрил [бы] Остромирова в его желании сблизить прозрения «Философии общего дела» с новейшими теориями Эйнштейна и Минковского или с учением Фрейда<sup>7</sup>. Я даже сомневаюсь, понравилось ли <бы> Федорову заглавие работы Горностаева «Рай на земле». Правда, и сам Федоров порой сильно преувеличивал значение новых научных открытий и возможных, на основании этих открытий, улучшений условий человеческого существования на земле. Так, например, когда он в 1891 году прочел об опытах регулирования дождя посредством расстрела из мортир туч, ему показалось, что люди уже стоят чуть ли не накануне окончательной победы над равнодушными силами природы. И все же едва ли бы ему понравились слова Горностаева: «Без славы в вышних (атмосферической и метеорологической регуляции и гармонизации) не бывать миру на земле и в человеках благоволению»<sup>8</sup>. Но, повторяю, правоверным ученикам не всегда дано преодолеть соблазн уклона в крайности, которых сам учитель так или иначе умел избежать. Может быть, потому тоже Горностаев и Остромиров охотно цитируют таких писателей, как Свенцицкий, Куклярский и Закржевский<sup>9</sup>, и избегают говорить о тех, у которых эти последние учились...





## Г. В. ФЛОРОВСКИЙ

### Пути русского богословия

<...> В этой связи нужно назвать еще одно имя, очень значительное и очень обособленное, — имя Н. Ф. Федорова (1828<sup>1</sup>–1903)... При жизни его как мыслителя знали немногие, за пределами узкого круга его личных приверженцев. Правда, он был в общении и с Достоевским, и с Соловьевым, и с Львом Толстым, и умел их вовлекать в диалектику своих идей. Влияние Федорова на Соловьева особенно чувствуется в девяностые годы. Мотивы Федорова легко распознать в замысле «Братьев Карамазовых» (тема отцеубийства как греха по преимуществу, в противоположении мысли Федорова о воскресении предков, и некоторые другие мотивы). Однако только после смерти Федорова впервые были изданы его рукописи, и то «не для продажи»... Федоров не был писателем, даже для самого себя записывать свои мысли он начал сравнительно поздно, и все его произведения входят в литературный оборот очень не скоро после написания<sup>2</sup>. Понять его всего легче в перспективах его эпохи, в мечтательной и утопической обстановке семидесятых годов... Федоров был *одиноким мыслителем*... Он много и настойчиво говорил о «соборности». Но сам он был человек *уединенный*. И эта уединенность, это духовное одиночество принадлежит к самому интимному строю его мысли. В учениях Федорова и в самой его личности было очень много от XVIII века. Он архаичен в своем опыте и мировоззрении, у него каким-то странным образом оживает весь этот слишком благодушный, невозмутимый и счастливый оптимизм Просвещения. В этом отношении Федоров психологически напоминает Льва Толстого, как бы они ни расходились в своих взглядах... Федоров был мыслитель острый и тонкий. Он умел вскрывать подлинные апории и ставить решительные вопросы. Но в его ответах всегда меньше, чем в вопросах, — есть в них всегда какая-то рассудочная упрощенность... Это был *мечтатель*, — у него *мечты* всегда больше, чем *прозрения*... Да, конечно, он всегда возражал против отвлеченной теории и сам притязал

строить философию дела, философию проективную... Но именно в этом его «проективизме» мечтательство и сказывается всего острее. *Одинокая мечта об общем деле* — вот основной паралогизм философии Федорова... И со своим «проектом» он точно приступает к действительности извне, как с неким предписанием, и с предписанием гетерономным... Это очень напоминает законодателя и благодетеля в духе XVIII века... Всего менее можно сближать Федорова с почвенничеством. Федоров был натуралистом в своей метафизике, вся его концепция выполнена в категориях природного бытия. Но сам он был беспочвенным, был *мечтателем* о почве. Подлинная *«власть земли»* у него совсем и не чувствуется... Федоров прожил всю жизнь, точно был и не от мира сего. Не потому так случилось, что в предвосхищении он уже восходил в горные миры, и не потому, что уходил подвизаться хотя бы и во внутреннюю пустыню. Нет, именно в этом мире он только отгораживался, огораживал себя *мечтою* или *идеєю*... Он вел суровую жизнь. Но его скорее следует назвать абстинентом, чем подвижником, и древних киников его бедность напоминает больше, чем Франциска Ассизского. Он именно воздерживается, уклоняется, сторонится, но не подвизается. И в его мечтательном «проективизме» очень силен привкус «неделания», и самая его скромность или бедность есть своеобразный вид не-делания, — он *выступает* из существующего порядка... Он предлагает свое *особенное* дело... Очень удачно один из критиков говорил о *прельщении трезвостью* в мировоззрении Федорова... Словесно Федоров как будто в церковности и в православии. Но это только условный исторический язык. У Федорова совсем не было интуиции «новой твари» во Христе, он не чувствовал, что Христос есть «потрясение» для природного порядка и ритмов. О Христе он говорит *очень* редко, мало<sup>3</sup> и неясно, в каких-то бледных и неубедительных словах. Строго говоря, у Федорова нет никакой христологии вовсе... В его «проектах» нет вовсе *потусторонности*, есть прямое *нечувствие преображения*... Строго говоря, у Федорова была одна всепоглощающая тема, один навязчивый замысел. Это — тема *о смерти*. И этот замысел — *воскрешение мертвых*. И вот в том, что Федоров говорит о смерти и воскрешении, поражает его нечувствие. Странно сказать, но в смерти он не чувствовал тайны, не почувствовал в ней темного жала греха. Для Федорова то была скорее загадка, чем тайна, и неправда больше, чем грех. И эту загадку смерти он почти что исчерпывает в пределах морали и евгеники. «Воскрешение предков», восстановление *родовой полноты и цельности*, восстановление естественного и психологического братства — этим и исчерпывается для него духовная сторона победы над смертью. В природе «воскрешение» означает только переключение и обращение энергий, означает *разумную регуляцию* процессов. Сам Федоров подчеркивал, что



ничего «мистического» здесь нет и быть не должно. И всеобщее Воскресение он представляет себе, как некое возвращение к *здесь-ней* жизни, только в восстановленной полноте рода... Нечувствие греха (только «недомыслие»!) искажало для Федорова все перспективы. Он не мог вместить в свою систему и осмыслить самое понятие *спасения*, — «спасаться», собственно, было не от чего... У человека есть только один действительный враг, с которым Федоров и призывал бороться, предполагая, что у человека есть силы этого врага побороть, — это — *природа* или *смерть*... И это враг только временный... Природа слепа и в этой своей слепоте губительна и смертоносна. Но стихия сильна, *пока* не обуздана. Сильна, *пока* не силен человек, *пока* он не прозреет. И человек сильнее природы, и он призван овладеть природою, обуздать и обратить в покорное орудие смысла и разума. Тогда и смерть прекратится... «Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою. В нас она достигает совершенства или такого состояния, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит...» Так природа становится и достигает исполнения в труде и делании человека. Человек не до-создан природою, и сам должен и самую природу до-создать. Он должен внести в природу разум... В мировоззрении Федорова самым неясным оказывается учение о человеке. Интересует Федорова, собственно, только *судьба человеческого тела*. И ведь именно чрез тело человек и срощен с природою... Но остается совсем неясно, какова же судьба *души*?.. Остается и то неясным, *что же есть смерть*?.. Остается неясным, *кто* умирает и *кто* воскресает, — *тело* или *человек*?.. О загробной жизни умерших Федоров едва упоминает. Он говорит больше о их могилах, об их могильном прахе. И весь феномен смерти в изображении Федорова сводится, собственно, к тому, что поколения вытесняют одно другое, что слишком коротки сроки жизни, и вся совокупность человеческих поколений не может осуществиться сразу. Смерть в его понимании есть только натуральный изъян, недоразвитость природы и мира. «Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача...»<sup>4</sup> Потому и врачевание против смерти предлагается натуральное, в пределах природы, силами человека и природы, без всякого трансцензуса, без благодати. «Нужно еще прибавить, что воскрешение, о котором здесь говорится, есть не мистическое, *не чудо, а естественное следствие успешного познания* совокупными силами всех людей *слепой, смертоносной силы природы*...» Федоров настойчиво подчеркивает *эквивалентность* этого естественного восстановления... В изображении «дисгармоний человеческой природы» Федоров странным образом напоминает Мечникова<sup>5</sup>. Оба решают один и тот же вопрос. У Мечникова, может быть, даже больше тревоги, больше «пессимизма» в начале и боль-

ше заботы или внимания к индивидуальной судьбе. Федоров мало интересуется судьбой отдельной особи или организма о себе. И в воскрешенном мире его интересует не столько полнота лиц, сколько именно полнота *поколений* — осуществленная или восстановленная *целость рода*... Учение о человеческой *личности* у Федорова совсем не развито. Индивид остается и должен быть только *органом рода*. Потому и среди чувств человеческих выше всего Федоров ценит привязанности и связи кровные, «родственные». В таком же смысле толкует Федоров и самое учение о Св. Троице... Разгадку смерти Федоров ищет на путях какой-то человеческой биотехники. И характерно, что *органическим* процессам он противопоставляет *технические*, естественной силе *рождения* — человеческий *труд* и *расчет*. В природе Федоров не видит и не признает никакого смысла, ни целей, ни красоты. Мир есть хаос и стихия, потому в нем и нет мира. Смысл в мир привносится только трудом, — не творчеством... *Жизненному порыву* Федоров *противопоставляет трудовой проект*, — своего рода некую *космическую многолетку*... Человек для Федорова есть прежде всего техник, почти что механик природы, распорядитель и распределитель. И высший образ действия для него — *регуляция*... Разум должен согласить и сочетать хаотические движения и процессы мира, внести в них разумную закономерность. Метеорическая регуляция для начала, и в будущем — управление движениями самой Земли. Мы должны стать небесными механиками в прямом смысле, покорить сознанию космос. «Когда этот вопрос будет разрешен, тогда впервые в небесном пространстве явится звезда или планета, управляемая сознанием и волею». В том и видит Федоров язву грехопадения, что человек потерял свою космическую власть и мощь. И в человеке ослепла самая природа... Главное же в том, чтобы вернуть или восстановить свою власть над собственным телом... Человек должен вновь овладеть своим телом изнутри, — «должен настолько познать себя и мир, чтобы иметь возможность *производить себя из самых основных начал*, на которые разлагается человеческое существо». И это умение «воспроизводить себя» предполагает соответственную власть и над всяким человеческим телом, над материей вообще, «познание и управление всеми молекулами и атомами внешнего мира», — ибо весь мир есть прах предков. Извлекать частицы умерших тел придется из сидерических далей, из теллурических глубин... Для Федорова здесь вопрос стоит именно о собирании и сочетании частиц, о складывании разложившегося («сложить в тела отцов, какие они имели при своей кончине»)... Он и вообще хочет космический *организм* перестроить или обратить в *механизм*. И ожидает, что от такого обращения и рационализации мир оживет и воскреснет, станет бессмертным. «Обращая влияние земной массы в сознательный труд, объединенный род че-

ловеческий даст земной силе, управляемой разумом и чувством, следовательно, силе живоносной, преобладание над слепыми силами других небесных тел и соединит их в одном живоносном деле воскресения...» Тогда и откроется *«трудовой рай»*... Сила — от знания и от сознания. Сила — от разума. Смерть от природы, жизнь от сознания, сознания человеческого. И воскрешение есть дело человеческое, дело науки и дело искусства. Воскрешаются умершие естественными силами, теми же силами природы, только поворотченными к новым целям. «Человек ни уничтожить, ни создать ничего не может, а может лишь превращать и воссоздавать...» Федоров имел в виду прежде всего обращение естественной и стихийной силы рождения, «превращение рождения в воскрешение», использование эротической энергии рождающего пола для восстановления родовой полноты. К рождению Федоров относится с брезгливой стыдливостью и гнушением. «Природному размножению в христианстве соответствует, в отрицательном смысле, — целомудрие, т. е. отрицание рождения, а в положительном — всеобщее воскрешение, т. е. воспроизведение *из того излишка, который тратится на родотворение* и из праха, произведенного разрушительной борьбой, прежде живших поколений...» В этом странном религиозно-техническом проекте хозяйство, техника, магия, эротика, искусство сочетаются в некий прелестный и жуткий синтез. И Соловьев имел повод спросить, не будет ли это *«оживлением трупов»*?<sup>6?</sup> Есть у Федорова несомненный привкус какой-то некромантии... И нужно еще раз подчеркнуть: Федоров всегда *предпочитает сделанное — рожденному, и искусственное естественному*... Своеобразие религиозного построения Федорова не в том, что созерцательному или *аскетическому* христианству он противопоставляет «деятельное»... Он идет много дальше. *Божественному* действию он противопоставляет *человеческое*. Он *благодати* противопоставляет *труд*. Одно *вместо* другого. Мир замкнут в себе... «Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссозидать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Земля станет первой звездой на небе, движимую не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. Все будет родное, а не чужое... Этот день будет дивный, чудный, но *не чудесный*, ибо воскрешение будет делом *не чуда, а знания и общего труда*...» С этим гуманистическим активизмом у Федорова связано условное понимание эсхатологических пророчеств Библии — как предупреждений и предостережений, обращенных педагогически к воображению и воле людей. Они говорят только о том, что *случилось бы под условием* человеческого неделания. И для Федорова это все-таки толь-

ко некий *casus irrealis*...<sup>7</sup> Любопытно, что «трансцендентное» воскрешение силою Божией, по Федорову, приравнивается «воскресению суда», воскресению гнева. В жизнь воскреснуть человек должен и может только собственной или естественной силой... Федоров вдается в исключительность самого крайнего оптимистического пелагианства... Догмат Богочеловечества в системе Федорова совсем не раскрыт. «Религия» Федорова есть *религия человечества*. Это своеобразный «культ предков» — так настаивает сам Федоров. И «*религия всеобщего предприятия*» — опять его собственное определение... Учение Федорова есть своеобразная форма религиозного позитивизма, утонченная форма «позитивной религии». И, строго говоря, ничто не изменится, если в нем умолчать о Боге (как многие из продолжателей Федорова теперь и поступают)... Говорят, Федоров был церковным человеком. Но его мировоззрение, «в большинстве своих предположений», не было христианским вовсе и с христианским откровением и опытом резко разногласит. И это скорее идеология, чем действительная вера... «Христос есть воскреситель и христианство есть воскрешение; *завершением служения Христа было воскрешение Лазаря*...» Это не случайная обмолвка. Христос и был для Федорова только величайшим *чудотворцем*, которому духи и стихии повинуются. Таинство Креста оставалось для него закрытым — «и самая крестная казнь, и смерть Христа были *лишь* бессильным *мщением врагов воскрешения* и врагов Воскресителя...» Вифания, где воскрешен был Лазарь, для Федорова выше Назарета, и Вифлеема, и самого Иерусалима... У Федорова остается одно прикладное христианство без основного. Его «проект» нисколько не выводит за пределы «слишком человеческого». И не в христианском Откровении источник его вдохновений. Федоров исходит из других преданий и традиций. Он строит какое-то «новое христианство». Его историческая память своеобразно сужена. Он строит именно нечто новое... И очень характерно, что у Федорова оказывается неожиданно много точек близости и соприкосновения с «Позитивной политикой» Огюста Конта. Можно думать, не случайно и Влад. Соловьев взялся вновь за чтение Конта в девяностые годы, когда влияние Федорова на его мысль сказывалось так очевидно. В известной его статье о Конте нетрудно распознать прямые намеки на Федорова... Соловьев выделяет у Конта мотив *воскресения*. «Конт не высказывает прямо этой мысли, но кто с добросовестным вниманием прочтет все четыре тома его “Politique positive”, тот должен будет признаться, что никто из знаменитых в мире философов не подходил так близко к задаче *воскресения мертвых*, как именно Август Конт...»<sup>8</sup> И, кстати заметить, вряд ли случайно Соловьев называет здесь воскресение «*задачею*»... Мысль Конта действительно всегда обращена или поворочена к *предкам*. И «позитивный культ» есть

именно культ предков прежде всего. О погребении и о кладбище Конт размышлял с таким же вниманием и настойчивостью, как и Федоров. Общественный культ в «религии человечества» и прикрепляется к священным некрополям... Прямо Конт говорит только об «идеальном воскресении» — в памяти или вечном памятовании, в культе умерших, всего больше — в единодушии и единомыслии сменяющих поколений с отошедшими. Но подразумевает он при этом нечто большее. Он думает все время об оживляющей силе любви... «Великое Существо» и состоит прежде всего из усопших, из предков. И через них Великое Существо и действует в истории еще становящегося человечества. Усопшие властвуют над живыми тройною силою примера, давности, предания. И ряд предков важнее толпы современников. В том залог поступания, чтобы власть усопших усиливалась. Непрерывность в предании и времени даже важнее солидарности или согласия среди живущих... У Конта очень силен этот пафос исторической «непрерывности», потребность интегрировать всю полноту пережитой истории в действительное единство. В позитивном «культе предков», в этой «идеализации» и «адорации» отошедших сказывается самая острая потребность встретиться и быть с умершими, как с живыми, — потребность преодолеть этот тягостный разрыв между сменяющимися поколениями, остановить мгновение, остановить самое время. И последнее «тайнство» позитивного культа есть обряд «включения» или «инкорпорации», т. е. торжественного причтения усопших к благородному сонму предков, к составу «Человечества»... С Контом у Федорова прежде всего тема общая. И тот же дух притязаемой «научности», такой же натурализм или «физицизм». Федоров идет дальше Конта, у него много своего. Но «тип» мировоззрения у них одинакий... Есть и другие точки схождения между ними. Теория брака у Конта очень напоминает замысел Федорова «обращать» эротическую энергию, и еще больше напоминает Конта Соловьев (разумею его «Смысл любви»<sup>9</sup>). Мысль Федорова организовать в постоянный «вселенский собор» представителей духовенства, науки и искусства имеет много параллелей в проектах Конта и еще Сен-Симона... Много общего у Федорова и с Фурье, с его «мистическим позитивизмом», где так причудливо перемешаны мотивы Дидро и Ретифа<sup>10</sup>. Роднит их греза о возрождении природы и воскресении умерших, притом именно чрез сознательную регуляцию природы. И, подобно Фурье, Федоров ставил и положительно решал «небесно-переселенческий вопрос» — «вознесение воскрешенных поколений на небесные миры или земли, которые и будут... воссоздаемы и управляемы вознесенными на них поколениями воскрешенных». Но на тему о «родстве» Федоров с Фурье резко расходится... Мировоззрение Федорова сложилось под французскими влияниями, немецкой философии он не любил. Из

французского утопизма отчасти у него и самый пафос социального строительства и «дела». И все его размышления о «не-родственном» состоянии мира очень близко напоминают учения французских позитивистов и социалистов об «анархии», (у Ог. Конта), об оскудении «братства» (у Сен-Симона), о «раздроблении» жизни (у Фурье). Самоутверждению личности во всех этих системах противопоставляется начало общения и братства, начало согласия и совместного труда. Роднит с ними Федорова и его пафос родовой полноты и цельности — под другими именами он говорит всегда именно о «Человечестве»... В частности, у самого Фурье и в фурьеризме были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Федорова... Он и остается до конца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма, этого чудотворчества разума и сознания («психократия»). В его мировоззрении не остается места для свободного вдохновения и творчества, нет места и для умного делания, для духовной жизни и молитвенных восхождений. О таинствах говорит он как-то двояко. И магия «всеобщего предприятия» для него реальнее Святейшей Евхаристии... Все мировоззрение Федорова поражено неисцельным практицизмом, под именем «трудового сознания» он проповедует самый насильнический утилитаризм. Личность подчиняется «проекту». Он и сам проговаривается о «тягле» своего принудительного религиозно-магического «проекта». Под именем свободы он разумеет тоже только труд, — своими руками... В системе Федорова душно, сколько бы он ни говорил о небесных просторах и переселениях по звездам. В ней чувствуется зачарованность смертью... У Федорова много ярких и немало верных мыслей и много чутких догадок и наблюдений. Это был больше упрямый, чем смелый мыслитель. В критике и в своих исканиях Федоров часто бывает прав. И прежде всего был он прав в этом требовании «делового слова», в этой жажде христианского дела. Но и эта правда изнутри обессилена гуманистической самоуверенностью... «Дело» он измыслил себе соблазнительное и напрасное... И блеск мечты не есть пламень благодати... <...>





**В. Н. ИЛЬИН**

**<Ответ Г. В. Флоровскому>**

Критическая литература о Федорове очень невелика. Она исчерпывается главным образом замечаниями о. Сергия Булгакова в «Свете невечернем» и кое-где в других его сочинениях, у о. Георгия Флоровского в «Путиях русского богословия». Все прочее относится к критическим упоминаниям (в положительном или отрицательном смысле), например, у Вл. Соловьева, у В. В. Розанова, у Достоевского, у Н. Бердяева и проч. Так как огромное большинство литературы о Федорове принадлежит его почитателям и приверженцам, то «критической» в собственном смысле слова ее назвать нельзя.

Софиологический подход о. Сергия Булгакова к проблемам техники и к тому, что можно назвать «белой магией», в «Философии хозяйства» и в «Свете невечернем» естественно должен был привлечь очень благосклонное внимание автора этих книг. Последний, решительно порвав с марксизмом, конечно, не мог, как большой мыслитель, порвать с *проблематикой* Маркса. Эту проблематику, главным образом религиозную, техническую и социальную, надо было очистить и просветить изнутри. Но тогда и получался не только подход вплотную к Федорову, но даже возникала необходимость вхождения ее во «внутреннее» этого мыслителя включая и проблему *русского белого царя самодержца*.

Последнее со всею открытостью и со всем презрением «страха иудейска» мы встречаем на страницах великолепной «Автобиографии» о. Сергия Булгакова, изданной проф. Л. А. Зандером<sup>1</sup>. Здесь, впрочем, совпадают почти все значительные течения русской мысли, во всем прочем могущие резко противоречить друг другу: Ломоносов, Державин, Карамзин, Болтин, Жуковский, Пушкин, Тютчев, Достоевский, Вл. Соловьев, Конст. Леонтьев, славянофилы и др. У о. Сергия Булгакова критика Федорова начинается с отвержения в нем, как он думает, своеобразного «натурализма» и «некромантии». О. Сергей Булгаков, совершенно чуждый установкам о. Георгия Флоровского, однако, тут готов сойтись с послед-



ним и даже взять в известном смысле за одну скобку проекты Федорова и композитора Скрябина<sup>2</sup>.

Настоящий «допрос с пристрастием» учиняет, по своему обыкновению, о. Георгий Флоровский Федорову на страницах «Путей русского богословия»<sup>3</sup>. <...>

Заслуга всего того, что о. Г. Флоровский говорит о Федорове, состоит в том, что прежде всего им вскрыты действительные апории и противоречия, действительные «неувязки», даже, так сказать, «неблагополучия», в системе Федорова, если вообще здесь можно говорить о «системе» в общепринятом смысле. Мало того, в качестве историка по призванию о. Георгий Флоровский сделал немало верных наблюдений касательно родства по некоторым существенным пунктам Федорова и французского утопического позитивизма; равно как и влияния Федорова в этом смысле на Вл. Соловьева, так же как и в проблеме любви, выяснены в этом смысле о. Г. Флоровским в достаточной мере.

Речь теперь идет о неблагоприятиях и неувязках — действительных или мнимых, — касающихся существа учения Федорова в его отношении к подлинному существу подлинного христианства. Сюда же надо отнести тесно связанные с христианской догматикой проблемы в общей метафизике: например, проблемы личности и свободы, с которыми действительно у Федорова обстоит на первый взгляд совсем неладно, настолько неладно, что невольно напрашивается его сближение с тем, что можно было бы назвать «христианским коммунизмом», если бы только такое сочетание терминов не страдало внутренним противоречием. Будем отвечать по пунктам:

1. Включенность Федорова в общую мечтательно-утопическую обстановку 70-х годов. Во-первых, всякий человек действует в духе и стиле данной эпохи и вряд ли кто-нибудь свободен от воздействий ее стиля. Одна из важнейших и интереснейших, хотя и труднейших, задач историка есть точная транспозиция наших эпох на язык эпохи историка. Кроме того, элементы утопии или того, что можно было бы называть «проспективным мифотворчеством», у Федорова и как философа, и [как] общественного мыслителя, несомненно, были — но без этого нет творчества в этих сферах.

2. Уединенное мечтание о соборности. Одиночество вообще удел великих людей совершенно независимо от того, что является темой их творчества. Слова Пушкина: «Ты царь — живи один» — отнюдь не есть императив, но констатирование трагедии, состоящей в *обреченности* на одиночество. По призванию пророк есть самое социальное существо, по судьбе — самое одинокое.

3. Архаизм Федорова и оптимизм в духе XVIII в. Архаизм в Федорове действительно есть, но это совсем не «архаизм XVIII в.», а нечто гораздо более древнее, «египетское» и, если угодно, с духа-

ми XVIII в. никак не совмещающееся, так же как и поклонение Федорова истории и духу предков, «отцепоклонство» никак не соединимо с духом XVIII в., в котором меньше всего «благодущия», но зато очень много всяческой хулы, воплотившейся потом в революции XIX и XX вв. до большевистской включительно. Последняя по части безбожия и оплевания отцов, по собственному признанию Ленина, не только не могла быть превзойдена русским коммунизмом, но даже никогда не могла с ним сравняться. Революционный оптимизм, которым дышит этот пошлейший из веков, есть легкомысленно-преступная уверенность, что все в этой идеологии обстоит благополучно; «оптимизм» этот связан с дурным догматизмом и во время революции воплотился в песенку палачей-санкюлотов, нечто вроде русской «Дубинушки», тоже порядком испошленной «лохматым студентом» — русским санкюлотом, тоже с ног до головы вымазавшимся в крови, в бесчестии и преступлениях — и прежде всего презирающим отцов. Его общий, родовой, так сказать, «гальтоновский» портрет — Петр Степанович Верховенский из «Бесов» Достоевского. «Мошенник, а не социалист». Если в Федорове и есть что-нибудь от XVIII в., так это наклонность к механизированию и к безграничному применению ко всему «механических моделей» — по выражению Гельма<sup>4</sup>. Область применения этих моделей и в естествознании, как известно, ограничена.

4. Федоров — упрощенный рассудочник, наклонный к натурализированию, мечтатель, а не прозорливец. Часть правды, и значительная часть, в этом утверждении есть. Напрасно только обвинять в этом одного Федорова. Несмотря на свое аристократическое происхождение, Федоров (так же, как и гр. Лев Толстой) типичные представители народных толп. Русский же народ был всегда от верхов до низов наклонен к рассудничеству, к рассуждальчеству и к рационализированию — отсюда необычайный математический гений русских, их гениальность в шахматной игре и естественно-научный и технический гений, парадоксально сплетающийся с установкой на потусторонность. Большое количество мистиков и святых, юродивых и прозорливцев всякого рода должно быть отнесено сюда же. Упрек Федорову должен быть отнесен ко всему русскому народу. О. Г. Флоровский в данном случае доказывает слишком много, то есть ничего не доказывает.

5. Федоров не аскет, но абстинент, и у него не было восхождения в горние миры. Замечание острое и верное, но оно относится вообще ко всей так называемой «идейной интеллигенции» того времени — до Чернышевского включительно и его героев из «Что делать?». Да, трудно, живя в миру, не приняв монашеских обетов, не имея никакого сана соответственного, определенного стиля «пустынножителя», сделаться «аскетом». Ведь «аскет» есть человек

определенного стиля прежде всего. Однако все же подвиг чистоты и девства остается за Федоровым, и это как раз в ту эпоху, когда именно эта сторона была в осмеянии и презрении у разного типа Марков Волоховых. Их поступки с Верами проводили между ними и такими лицами, как Федоров, «недоступную черту». Федоров на деле показывал и утверждал свой *сан апокалиптического девственника* и катастрофу в мир вносил именно этой стороной как своего учения, так и своей жизни. Это гораздо больше, неизмеримо больше, чем простое «воздержание» так называемых «мыслящих интеллигентов», к которым относятся слова одного из чеховских героев: «А вы, господин Жестяков, трезвенник с того, что вам выпить не на что». Что же касается «восхождения в горные миры», то своим почитанием преп. Серафима Федоров показал, что он вполне знает, что это такое. Что же касается его учения, то основой «проекта» Федорова является не восхождение отдельных святых, но объявление всей земли небесным телом и астрономии — универсальной наукой и притом прикладной по управлению всем космосом, начиная с земли. Здесь действительно нет места «переходу в иной род», который, если, может быть, и мыслится, то как следствие такого «психократического» овладения Вселенной и перехода техники в то, что можно было бы назвать «метатехникой». Но тревожность и неблагополучие даже в этом пункте остаются — и здесь о. Г. Флоровский прав. С этим связано и то, что о. Г. Флоровским именуется «отсутствием интуиции новой твари» и «условность» его церковности. И более того, прибавим мы от себя: нет у Федорова, в связи с отсутствием «интуиции новой твари», и *мартологической интуиции*. Отчасти это, впрочем, искупается необычайной чуткостью Федорова к мистике храма и храмостроения.

6. Федоров говорит мало о Христе и у него нет вовсе Христологии. Пожалуй, придется сказать обратное. В «богословских» заметках Федорова царит главным образом *Евангельский Христос* и удивительное по любящей проникновенности стремление воссоздать этот образ именно как образ *богочеловека*, противостоящее обратным попыткам Льва Толстого и художника Ге. Собственно, в этих воссозданиях Образа Христа и Его последних дней и заключается то, что можно было бы назвать *опытом евангельской христологии с точки зрения моноидеи воскрешения*. Метафизической же Христологии у Федорова действительно нет — по той причине, что он, так же как Гете, хотя и в ином духе, противопоставляет *живую жизнь и живой опыт* — «мертвой» (как им обоим кажется) *метафизике*, которую они оба откровенно не любят именно за ее «мертвенность». По всей вероятности, по тем же мотивам они оба отвращаются — каждый по-своему — «аскетики» в ее обычном, так сказать, «классическом» понимании. Не мешает, между

прочим, заметить, что Сам Христос, воздав св. Иоанну Предтече самые большие хвалы, какие когда-либо выпадали на долю «рожденного женой», тем не менее противопоставляет его образ как «классического аскета» («не ест, не пьет!») своему собственному («ест и пьет») <sup>5</sup>.

7. Федоров напоминает Мечникова. Это, пожалуй, самый сильный и самый злой, самый убедительный во всех смыслах аргумент против Федорова. Его достоинство то, что он сразу синтезирует все обвинения Федорова в «позитивизме», — но зато дает возможность и сразу же отмести их. Мечников — прежде всего врач и танатолог-позитивист и биолог, для которого проблема смерти — только биологическая, строго позитивная проблема. Проблема «Вечной жизни» начисто здесь заменяется и подменяется проблемой «макробиотической», то есть проблемой долгой жизни в ее неразрывной связи с «этанасией», то есть с безболезненной смертью, понимаемой как окончательное уничтожение данной личности, понимаемой только как «явление». Федоров тоже, несомненно, врач, и верно у него была подмечена его сторонниками «сухость клинициста» <sup>6</sup>. Отсюда и игнорирование красот природы, которая в данном случае для Федорова является смертельно опасным агентом, седалищем всех грозящих человеку смертью опасностей. Врач не может не быть позитивистом даже тогда, когда он и верует. Притом не надо забывать еще сильнее [обвинение] — Федоров отрицает первородный грех. При этом слишком прямолинейно обходится своеобразие Федорова, у которого, как в России, — «на все особенная статья». Учение о первородном грехе у Федорова и его школы есть, только оно приняло форму *амартологии смертобожничества*, то есть признало, что суть первородного греха заключается в поклонении смерти и даже влечении к ней. Не будучи ни в какой степени ересью, а наоборот, вполне верной доктриной, лишь по внешности носящей облик «теологумена», то есть частичного мнения, здесь учение Федорова и его школы переходит к нападению и *вскрывает настоящий культ греха, иногда до неузнаваемости замаскированного смирением, мистикой, культурой цивилизацией и прочими ценностями*. Здесь просто амартология превращается в настоящую патологию духа, состоящую не только в параличе воли против смерти, но еще в культе этого паралича и в созидании всевозможных «надстроек», оправдывающих этот нечестивый, сатанопоклоннический поворот к смерти (на языке психоаналитиков). Здесь Федоров и его школа не только открыватели новой эры в христианском богословии, именно в такой его важной части, как учение о грехе (амартологии), но и просто основатели этой дисциплины, фактически отсутствующей в понятиях христианства и присутствовавшей лишь в «немых высказываниях», в своеобразном сакральном косноязычии да в мистическом

опыте. Только благодаря Федорову и его школе есть твердая надежда ответить строго и точно, как и подобает церковному богословию, на вопрос: что такое первородный грех и, следовательно, грех как таковой. Попутно решается и вопрос чрезвычайной мистико-аскетической важности о внутренней связи греха нечистоты и смерти — духовной и телесной. Не может быть и речи о противопоставлении человеческого Божьему у Федорова, раз он, как это было показано, осуждает такое противопоставление и *противопоставляет шестоднев («гексамерон») Божий, священный шестодневу секулярному, человеческому.*

9. Насильственное «тягло» Общего Дела «поражает свободу личности», саму личность, все заслоняется магией, появляется завроженность смертью, и, в сущности, по логике обвинения выходит, что лекарство если не хуже болезни, то, во всяком случае, равно ей и система Федорова сама себя уничтожает, погибает от внутренних противоречий, вернее, от внутреннего противоречия. Это возражение частью повторяет известные возражения против Федорова, ставшие давно общим местом да еще без нужного уточнения и утончения, частью, однако, [указывает] на то, что можно было бы назвать «ахиллесовой пятой» Федорова. Однако эта «ахиллесова пята» — особенно в наше время — есть более психологический аргумент, чем настоящий, действительный, по существу возраженный аргумент. Дело в том, что всякого рода коллективизмами и тоталитаризмами нашего времени, и особенно со времени т<ак> н<азываемой> «великой» французской революции, не только коллективизм всякого рода, но даже ничего с ним общего не имеющая и ему прямо противоположная *соборность* так скомпрометированы, что очень долго все эти слова без чувства непобедимой тошноты и глубокого, органического отвращения нельзя будет и произносить. Но это не есть аргумент по существу, тем более что, как было уже сказано, понятия *соборность*, куда относится и *общее дело* Федорова, и *коллективизм* — понятия радикально противоположные. Формальный, атомический индивидуализм, в социологии как науке, возник на Западе главным образом по аналогии с физическими науками, как это очень хорошо показано проф. Е. Е. Сперанским, единственным в этом роде специалистом-знатоком, в двух томах его «Проблем социальной физики XVII в.»<sup>7</sup>. Понятие соборности — понятие, совершенно чистое от каких бы то ни было признаков натурализма и натуралистического метода. И как все отрицательное существует лишь благодаря положительному и по той причине, что зло есть лишь паразит добра, а дьявол есть лишь клеветник и извратитель, прижившийся при бытии (как это очень хорошо показал Достоевский), так и всякий коллектив существует лишь благодаря соборности, имеющей своим идеалом и источником пресв. Троицу. Этой идеей в особенной сте-

пени и питался Федоров, а в наше время она является руководящим светом в системе социальных идей о. Сергия Булгакова и проф. С. Л. Франка — особенно в его труде «Духовные основы общества».

Но помимо сказанного есть и еще очень серьезное основание не считать «Общее Дело» Федорова такого рода предприятием, которое можно было бы подвести под общую категорию какого угодно коллективного или общего предприятия. «Борьба с последним врагом», то есть со смертью и *соборное воскрешение*, да и само понятие соборности, теряющее вне воскрешения, воскресения и вечной жизни всякий особый, ему одному принадлежащий смысл, — есть *понятие единственное в своем роде, понятие своеобразное*, или, еще лучше и точнее, понятие *своеродное*.

Понятие «магии» должно быть тоже уточнено и ограничено, иначе оно легко может приобрести, так сказать, «реактивную силу» и ударить по тому, что предполагается защищать, именно по таинствам, которые Федоров будто бы не признает, или мало признает, или не понимает, заменяя их все той же пресловутой магией, ставшей в конце концов пустым сотрясанием воздуха... Впрочем, нет, не только пустым, но и очень опасным и для дела христианского, церковного учения о таинствах, следовательно и для христианства вообще очень вредным. Нечто подобное случилось, когда протестанты и протестантствующие (напр<имер>, в православии) стали обвинять западный католицизм тоже в пресловутом «магизме».

Одно из двух: или обвинять Федорова в чрезмерном рационализме, механизации вселенной и в чрезвычайной трезвенности — но тогда начисто исключить и «магизм». Или же признать за Федоровым неблагополучие по части магизма, но тогда исключить всякие обвинения в рационализме, механизации вселенной, чрезмерной трезвенности и т. д. в этом роде. Но автор этих строк идет далее. Он готов даже допустить антиномическое совмещение — рационалистическую механизацию вместе с магизмом — при условии, что темы и проблемы механизма (в частности, движения, материальной точки, групповых скоростей, действия на расстоянии, живой силы, принципа относительности, касания и проч.) и магизма (в частности, магии слов, образов, понятий, чувств, воли, вообще психики и метапсихики, астрологических и астральных явлений, антропологического и демонологического оккультизма и проч.) будут додуманы серьезно до конца, а не брезгливо отброшены, наподобие того, как позитивистами брезгливо отбрасываются важнейшие метафизические проблемы, включая, например, проблемы столь насущной для позитивной науки важности, как проблемы разного типа бесконечностей, трансфинитности и проч.

Но Федоров нигде и не думает сделать ни малейшего намека на свое намерение хоть как-нибудь понизить благодатную эффектив-

ность таинств. Он только считает, что в этом вопросе — как, впрочем, и повсюду, где дело касается прямо или косвенно Слова Божия, — надо применять принцип, требуемый этим же словом: «Будьте делатели слова, а не слушателие точию»<sup>8</sup>. Федоров желает и требует — ибо здесь речь идет о высшем благе, так же как и о предельном зле, — чтобы Слово Божие и также и то, о чем идет речь в таинствах, было реализовано добрым усилием доброй воли *полностью*, то есть до полной победы над смертью, и нигде не может найти запрещения этого в Слове Божиим, ни наименования усилий в этом направлении «волхованием»...

И скорее наоборот: к «точию следователям» может быть обращена известная древняя и имевшая тогда сакраментальный смысл формула: [пропуск].

Но в буквальном переводе [λειτουργία] и значит *общее дело*.

Уже Египет пытался бороться Общим Делом со смертью, уничтожением и вечным забвением. Но египетские боги были лишь слабым отблеском истинного триединого Христианского Бога. И несмотря на это, египтяне обнаружили такую грандиозную и поныне вызывающую восхищение энергию «строительства града бессмертных» и материализации вечной памяти». Надо ли удивляться тому, что Федоров, насквозь просиявший принципом св. ап. Павла: «Все могу в укрепляющем меня Христе»<sup>9</sup>, решил пойти в этом деле до конца. Федоров отошел, выполнив только проект. Но он жил надеждой, что его потомки этот проект осуществят и что на великом пиру бессмертных воскрешенных найдется угол и для него.

Но как бы мы ни относились к захватывающим дух и сердце финальным целям и возможностям «Проекта» Федорова — на пиру Русской Философии ему принадлежит самый красный угол, если не *право председателя*.







## В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

### Н. Ф. Федоров

Мы переходим к изучению философских построений, хотя и связанных с темами «христианской философии», но выходящих уже за пределы христианских принципов. На первом месте ставим мы «Философию Общего Дела» Н. Ф. Федорова, — этого своеобразного и оригинальнейшего русского мыслителя, у которого подлинные христианские вдохновения неожиданно соединяются с мотивами натурализма и с чисто «просвещенской» верой в мощь науки и в творческие возможности человека. Надо, однако, вчитаться в трактаты Федорова (написанные часто очень неуклюжим и трудным слогом), чтобы убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство, — хотя должно сознаться, что при *беглом* знакомстве с Федоровым остается все же иногда впечатление, что перед нами просто программа «гуманистического активизма», как выразился Флоровский\*. Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей. В этом отношении чрезвычайно поучительно то довольно грубое непонимание основной идеи Федорова, которое проявил, например, Владимир Соловьев, испытавший, бесспорно, очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи\*\*. Мы коснемся этого эпизода дальше, так как недоразумение, имевшее здесь место, было типичным, — но справедливость требует сказать, что сам Федоров давал очень много поводов для неправильно-го истолкования его идей.

---

\* Флоровский. Пути русского богословия. С. 327.

\*\* Кн. Е. Трубецкой отрицает влияние Федорова на Соловьева (*Кн. Е. Трубецкой. Миросозерцание В. Соловьева. Т. I. С. 79 [и сл.<ед.>]*); на самом деле влияние было вне всякого сомнения. Флоровский справедливо связывает, например, учение Соловьева о любви с идеями Федорова (Ор. cit. С. 464). Должен, однако, отметить, что Флоровский сам страдает в отношении Федорова неверным во многих пунктах истолкованием.

Мы не раз уже указывали, что для надлежащего понимания внутренней диалектики в русской философии очень важно иметь в виду то «теургическое беспокойство», которое было столь типично для русской мысли уже XVIII века; это «теургическое беспокойство» нашло как раз в Федорове свое высокое выражение, свое, можно сказать, завершение. Как для Соловьева и для многих других русских философов, так и для Федорова существенно важной задачей является понять наши пути и возможности *в истории*, — и уже у Федорова намечается влияние историософской установки его на понимание вопросов космологии, антропологии и даже гносеологии (что находит свое самое яркое выражение в современной советской философии; см. об этом ч. IV, гл. I). В этом смысле Федоров совсем не стоит *вне* общей диалектики русской философской мысли; подробный анализ его взглядов (чего мы не имеем еще в работах, посвященных Федорову) показал бы, как тесно и глубоко связан Федоров с самыми различными течениями в истории русской мысли. Это нисколько не ослабляет оригинальности Федорова, — эта оригинальность до конца определяется исходной его идеей. Федоров, подобно пушкинскому рыцарю, жил собственно одной мыслью:

...Он имел одно виденье  
Непостижное уму, —

писал Пушкин о своем «бедном рыцаре». А Федоров, хотя и был очень богат идеями, в сущности, жил лишь мыслью — о преодолении силы смерти... <...>

<...> Все эти отзывы достаточны сами по себе, чтобы признать построения Федорова выдающимся явлением в истории русских духовных исканий, — и это тем более верно, что и у Достоевского и особенно у Соловьева, как мы упоминали, можно без затруднения констатировать влияние Федорова. <...>

3. Мы уже говорили о том, как мало еще изучен Федоров, — поэтому, ввиду ряда неправильных, на наш взгляд, толкований его учения, его системы, мы обратимся к вопросу о влияниях, какие испытал Федоров, не сейчас, а при изложении его идей.

Переходя к этому изучению, начнем со следующего замечания Федорова \*: «В настоящее время, — пишет он, — дело заключается в том, чтобы найти наконец потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь соответственно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни»<sup>1</sup>. В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная

\* Философия общего дела. Т. II. С. 237.

запутанность исчезнет «сама собой...». Так вообще верили (в возможность «исправлять» историю) в эпоху расцвета Просвещения — отзвуки которого мы у Федорова часто найдем, — так верили все защитники «прогресса». Во всем этом есть, по справедливому замечанию Бердяева \*, нечувствие силы зла в мире, — вера в то, что если люди поймут, в чем правда, то зло окажется рассеявшимся... Но смысл приведенных выше слов Федорова не только в этом, — но и в том ударе, которое он делает на словах, что наша задача, установив цель жизни, «*устроить жизнь сообразно с ней*».

Для Федорова существенно решительное противление тому, чтобы только установить правильное *понимание* жизни: необходимо от понимания перейти к осуществлению того, что нам открывается. Поэтому он называет свою установку — «проективной»: «к истории, — пишет он \*\*, — нужно относиться не “объективно”, т. е. безучастно, и не “субъективно”, т. е. с внутренним лишь сочувствием, а “проективно”, т. е. превращая знание “в проект лучшего мира”. Без этого, — пишет он \*\*\*, — знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» — и пред нами чистая «идеолатрия, или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действию» \*\*\*\*; о Сократе он говорит, что он «от обожания идолов перешел к обожанию идей, — и это обожание в Платоне перешло в *решительное отделение мысли от дела*» \*\*\*\*\*. Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии» \*\*». «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, что есть, но и того, что *должно быть* <sup>7\*</sup>, т. е. она должна из пассивного умозрительного объяснения *сущего* стать *активным проектом долженствующего быть*, проектом всеобщего дела».

Мало этого. Становясь описанием того, что есть, т. е. превращая себя в *созерцание* мира (вместо того, чтобы быть проектом изменения сущего в идеальное), философия (как и наука) *ставит себя в рабское положение* в отношении к нынешним порядкам; это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю <sup>8\*</sup>. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ста-

\* Путь. № 11. С. 94.

\*\* Философ<ия> общ<его> д<ела>. Т. I. С. 136.

\*\*\* Ibid. С. 22.

\*\*\*\* Ibid. С. 181.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 225.

<sup>6\*</sup> Ibid. С. 334.

<sup>7\*</sup> Это чрезвычайно близко к знакомой уже нам формуле В. Д. Кудрявцева о том, в чем состоит истина о мире<sup>2</sup>.

<sup>8\*</sup> Филос<офия> об<щего> д<ела>. Т. I. С. 250.

вят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным» \*. Самая природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя»: «космос нуждается в разуме, — пишет Федоров \*\*, — чтобы быть космосом, а не хаосом». «Повиноваться природе для разумного существа — значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя» \*\*\*. Федоров не боится всех выводов своего «проективного», т. е. творческого отношения и к истории, и к природе — и называет его «эстетическим толкованием бытия и создания»: «наша жизнь, — тут же пишет он, — есть акт эстетического творчества» \*\*\*\*. С другой стороны, по его мысли, «природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога — ибо в ней предначертания Творца частью еще не выполнены, а частью даже искажены» \*\*\*\*\*. Федоров становится на точку зрения метафизического геоцентризма и антропоцентризма; он говорит о «спасении безграничной Вселенной», и думает, что спасение это должно осуществиться на «такой ничтожной пылинке, как Земля» <sup>6\*</sup>. Позже мы увидим основания этих построений, а пока еще остановимся на них. «Нынешняя Вселенная, — пишет тут же Федоров, — стала слепой, идет к разрушению, к хаосу — потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия — что и обратило древо знания в древо крестное». Таким образом, «отвлеченный» характер науки и философии, их «бездейственность» связаны с первородным грехом. Федоров, однако, не считает эту обреченность нашей мысли на оторванность от действия чем-то уже непоправимым; восстановление цельности в познании, т. е. восстановление внутренней связи мысли и действия *по силам самих людей*, если только они поймут до конца болезнь своего духа. Тут религиозное сознание Федорова всецело однородно с тем «христианским натурализмом», который мы отмечали у Достоевского. Это не есть принципиальный имманентизм, а признание, что *после Христа и совершенного им спасения мира сила спасения уже пребывает в мире*. «Человечество призвано быть орудием Божиим» в деле спасения мира, — пишет Федоров <sup>7\*</sup>. Этого часто не замечают у Федорова — его система вся ведь покоится на том, что Христос «уже искупил

---

\* Ibid. С. 91.

\*\* Т. II. С. 55.

\*\*\* Т. I. С. 406.

\*\*\*\* Т. II. С. 155.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 191.

<sup>6\*</sup> Ibid. С. 242–243.

<sup>7\*</sup> Ibid. С. 387.

людей» и что нам предстоит «усвоить» это искупление. Иными словами, — сейчас, т. е. *после Христа* — реализация спасения, по Федорову, уже *целиком зависит от людей*. Вот решающие слова Федорова в этом отношении: если первородный грех «осудил нас на знание без действия» и обратил «древо познания в древо крестное», то «древо крестное объединяет всех в обращении знания в дело» \*. Это именно и есть «христианский натурализм», который признает Голгофу, конечно, но *как прошлое*, а не как «длящуюся агонию Христа», по слову Паскаля: ныне в мире живет уже сила спасения, *которая уже целиком имманентна миру* (это-то и есть здесь черта «натурализма»). *Это вовсе не есть отрицание трансцендентного бытия* — даже наоборот: сознание того, что сила спасения мира имманентна миру, что *нам* (ныне) всецело вручено дело спасения — ведь это же есть и «подчинение человеческой воли воле Божественной» \*\*. Поэтому «противоположение человеческого Божественному» в корне, по Федорову, неверно — не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана» \*\*\*<sup>3</sup>. Евангелие не просто «благо-вестие», т. е. оно не дает «только знание», — оно есть «программа» для действия \*\*\*\*. Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, — а она должна быть осуществлена» \*\*\*\*\*.

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проективна» <sup>6\*</sup>. Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать Вселенную, то значит дано и владеть ею — нам предстоит «не только посетить, но и населить все миры Вселенной». «Сего ради и создан человек», — заключает свои размышления об этом Федоров <sup>7\*</sup>.

Такова позиция Федорова в отношении смысла и возможностей познания. Начав с критики «бездейственного знания», его позиция, в силу той общей метафизики, которая у него созрела, привела его к гносеологической утопии, которую мы только что охарактеризовали. Обратимся теперь к основным идеям Федорова.

4. Мы уже говорили о метафизическом антропоцентризме Федорова — сейчас увидим, как в анализе человеческого существова-

---

\* Ibid. С. 243

\*\* Т. I. С. 187.

\*\*\* Ibid. С. 213.

\*\*\*\* Т. I. С. 264.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 334.

<sup>6\*</sup> Ibid. С. 336.<sup>7\*</sup> Ibid. С. 416.

ния Федоров находит основные элементы для построения всей метафизики.

Если вчитаться в произведения Федорова, то очень скоро станет ясным, что два болезненных чувства «язвили» его душу и определяли его мысли и построения. Первое чувство, которое мучительно томило его, — это чувство людской разобщенности и отсутствия братских отношений; второе чувство, может быть, не менее властно владевшее его душой, — невозможность забыть о всех тех, кто ушел уже из жизни. Как невозможно не думать о том, что в отношениях живых людей обычно в мире царит холодная отчужденность — так же нельзя не думать и о том, что в отношении к покойникам царит в мире та же отделенность от них, вытекающая из сосредоточенности всех на самих себе. В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в применении к двум категориям — к живым и к покойникам, — идея эта есть признание неправды замыкания каждого в самом себе, в отдалении себя от живых и от умерших. Одна из основных статей Федорова (в I т.) называется очень типично: «Вопрос о братстве или родстве и о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и средствах к восстановлению родства». «Жить нужно, — писал в этой статье Федоров\*, — не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а *со всеми и для всех*». Это очень типичная для Федорова формула, вводящая в самую исходную его идею: ему нужны «все» — и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та «полнота», *которая входит в понятие Царства Божия*. Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая *обращенность к Царству Божию*, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирились, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни «со всеми и для всех», не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие. Именно потому можно с полным правом сказать, что все вдохновение в творчестве Федорова определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в *христианскую философию*, — и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства.

Обратимся к более подробному изучению его основных идей, — и прежде всего к его размышлениям о «небратском» состоянии мира.

---

\* Ibid. С. 96. См. также с. 118, 314.

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, — ибо «история, — замечает он в одном месте \*, — есть (в сущности) разорение природы и истребление друг друга». Тот же лозунг «братства», который часто встречается в наши дни, по существу своему есть ложь, ибо «свобода исполнять свои прихоти и завистливое искание равенства не могут привести к братству: только любовь приводит к братству» \*\*. «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности» \*\*\* — такова сущность современной цивилизации, которая «пришла к тому, что все, предсказанное, как бедствие, при начале конца, — под видом революции, оппозиции, полемики, вообще борьбы — стало считаться условием прогресса» \*\*\*\*. «Мир идет к концу, — тут же пишет Федоров, — а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современной цивилизации, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», — а так называемая «нравственность» в современном мире есть в сущности «нравственность купеческая или утилитарная» \*\*\*\*\*. «В настоящее время все служит войне, — читаем в другом месте <sup>6\*</sup>, — нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, и относительно природы (истощение, опустошение, хищничество), и относительно друг друга... самые пути сообщения и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству».

В этих обличениях Федоров часто приближается к современной критике капитализма <sup>7\*</sup> за его хищничество, за угождение прихотям («индустриализм, — однажды писал Федоров <sup>8\*</sup>, — есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово,

---

\* Ibid. С. 135.

\*\* Ibid. С. 196.

\*\*\* Ibid. С. 216.

\*\*\*\* Ibid. С. 210.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 203.

<sup>6\*</sup> Ibid. С. 4.

<sup>7\*</sup> «Наука находится под игом фабрикантов и купцов... сами служители науки несут это иго весьма охотно и очень дорожат возможностью быть советниками и сотрудниками коммерции» (Т. I. С. 395) «Наука, бывшая раньше служанкой богословия, стала теперь служанкой торговли» (Ibid. С. 250).

<sup>8\*</sup> Т. II. С. 199.



лишенное содержания, — что особенно ясно в городах, как скоплениях людей: «Город, — писал однажды Федоров\*, — есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства»\*\* связана с тем, что «небратство коренится не в капризах», — это есть «упорная болезнь, имеющая свои корни вне и внутри человека». При этом надо иметь в виду, что «современная неустрашимость небратского состояния является коренным догматом ученых».

Кроме «неродственных отношений людей между собой» не следует упускать из виду «неродственное отношение природы к людям»\*\*\* — в природе «чувствующее принесено в жертву бесчувственному» (т. е. живое приносится в жертву неживому) — поэтому вопрос о преодолении «неродственности» между людьми *нельзя отделять от «слепоты» природы в отношении к нам*. Федоров не раз возвращается к теме о «неправильности отделения антропологии от космологии»\*\*\*\*. Если «природа пока остается адской силой»\*\*\*\*\*, то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, — человек призван владеть природой и преобразовать «хаос» бытия в космос.

Но на пути ко всем этим задачам стоит «последний враг» — смерть: «неродственность», столь болезненно переживаемая Федоровым в отношении к современности, приобретает уже трагический смысл, когда вспомним о тех, кто стал жертвой смерти, чья жизнь оборвалась навсегда. Все своеобразие мысли Федорова именно в этой точке достигает своего высшего напряжения и раскрытия.

5. Федоров в этом пункте, конечно, стоит всецело на *христианской* точке зрения, которая есть прежде всего благовестие о победе над смертью, благовестие о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение. Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти, а в то же время всю правду грядущего воскресения. Отсюда его решительная *непримиримость в отношении к смерти*, — и страстная напряженность в этом чувстве открыла ему глаза на то, что обычное религиозное сознание, наоборот, легко «примиряется» со смертью, ищет утешения в обращенности к *грядущему* воскресению. Из этого почти уже *нечувствия* всей неправды смерти Федоров выводил существеннейшие черты нашей культуры: та «неродственность», то «отсутствие подлинного братства», которое он находил в людях в отношении к живым людям, не от-

---

\* Ibid. С. 455.

\*\* Т. I. С. 8.

\*\*\* Ibid. С. 7.

\*\*\*\* Ibid. С. 251; ср.: Ibid.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 307.

лично от равнодушия и упадка родственности в отношении к покойникам. В обоих случаях одна и та же установка в современном человеке и одна и та же внутренняя неправда, одно и то же примиренчество в отношении к горькой судьбе современников, как и примиренчество в отношении к тем, кого унесла смерть. И если в отношении первой «неродственности» его «проективная» установка требовала живой и планомерной активности для преодоления современной социальной неправды, — то и в отношении ко второй «неродственности» у Федорова возникла мысль о необходимости тоже *активного преодоления неправды смерти*. Раз ставши на эту позицию, мысль Федорова стала работать усиленно в этом направлении.

Внутренняя сращенность социальной темы и темы о смерти, о неправде в одной и другой сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», — читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся\*. Или: «Бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть»\*\*.

Будучи глубоким противником пассивности и примиренчества в отношении ко злу (к смерти), Федоров всей силой обрушивается на эту пассивность. Он считает всякий *amor fati* «вершиной безнравственности» и, противопоставляя этой *amor fati* — «величайшую, безусловную ненависть к Року» — *odium fati*\*\*\*<sup>4</sup>, Федоров зовет к борьбе со смертью: «Смерть, — пишет он, — есть торжество силы слепой, не нравственной»\*\*\*\*, и «*тот не достоин жизни и свободы*, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил». «Сама природа, — пишет в одном месте Федоров\*\*\*\*\*<sup>5</sup>, — в человеке создала зло смерти, создала свое несовершенство».

Воскресение Христово, совершенное Христом искупление человеческого рода открыло нам путь для этого, — только надо иметь в виду, что «христианство по существу не есть только учение об искуплении, а именно само дело искупления»<sup>6\*</sup>. Эту мысль, почти в сходных словах, выразил, как мы видели, и Розанов (см. т. I, с. 461)<sup>7\*</sup>. Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна и для верующих»<sup>8\*</sup>; «Христианство не спасло мир вполне, — читаем в другом месте<sup>8\*</sup>, — потому что *не было и усвоено вполне*».

---

\* Ibid. С. 148.

\*\* Ibid. С. 194.

\*\*\* Т. II. С. 162.

\*\*\*\* Т. I. С. 339.

\*\*\*\*\* Т. II. С. 239.

6\* Т. I. С. 112.

7\* Ibid. С. 142.

8\* Ibid. С. 170.

Именно с этого пункта начинается расхождение Федорова с христианской традицией, с которой он порывает безбоязненно, переходя к смелому проекту «имманентного воскрешения». Если Христос искупил уже мир и воскрес, то этим Он призвал нас следовать ему — до конца. Человечество призывается Христом к деятельному соучастию в борьбе со смертью, — и тут Федоров, надо сознаться, соскальзывает с головокружительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики, построений.

Прежде всего\*: «природа нам враг *временный*» — «нынешняя Вселенная *стала* слепой». «Несмотря на все войны, — читаем мы в другом месте\*\*, — действительным врагом нашим (пока) остается слепая, смертоносная сила», которая как бы «узаконяется дарвинизмом». Но как сам «естественный закон борьбы не имеет права на вечное существование»\*\*\*, так и отношение человека к природе не должно быть *рабским* повиновением ее нынешнему состоянию: «Повиноваться природе, — говорит Федоров\*\*\*\*, — значит управлять ею, управлять ее неразумною силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено — зло лежит гораздо глубже в самой природе, — в ее *бессознательности*»\*\*\*\*\*. Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преображающую силу *сознания*, веру в человека, как творца. Тут утопические надежды у Федорова не знают границ — смелость его мысли переходит здесь в чистую фантастику, в которой он, впрочем, неожиданно перекликается с горделивыми претензиями наших современников. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной Вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров»6\*. Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)»7\*. «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть регуляция естественно-го процесса»; об этой регуляции (одно из любимых слов Федорова) он говорит постоянно, — но ему нужна «регуляция» не в одной области знания — а в самом бытии; эта регуляция должна распространить власть человека «на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения Вселенной»8\*.

---

\* Т. II. С. 247.

\*\* Т. I. С. 117.

\*\*\* Ibid. С. 262.

\*\*\*\* Ibid. С. 406.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 320.

6\* Т. II. С. 242.

7\* Ibid. С. 365.

8\* Т. I. С. 406–407.

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоки причины смертности, — говорит Федоров\*, — *смертность не изначальна*, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом». Но как? Федоров, прежде всего, защищает самую идею «имманентного воскрешения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг, — «заповедь нам, Божественное веление»\*\*. Федоров ставит даже вопрос: «Как понять, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» — и видит причину этого в том, что христиане склонились к чисто трансцендентному пониманию воскресения, — т. е. без активного соучастия людей. Конечно, «спасение может произойти и без участия людей; если только они не объединятся в общем деле (воскрешения)», — т. е. если оно не будет имманентным, то оно будет трансцендентным. Но, принимая во внимание предупреждение Евангелия, Федоров считает, что чисто трансцендентное воскресение будет спасительно только для избранных — а для остальных оно будет выражением гнева Божьего\*\*\*. Федоров много писал на ту тему, что слова Христа об осуждении неправедных имеют вообще *условный* характер, — т. е. осуждение станет действительным, «если мы не соединимся для совершения нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята»\*\*\*\*. Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею *трудового* соучастия людей в спасении мира («все должно быть преобразовано трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»),\*\*\*\*\* — не случайно в этом пункте так превозносит Федорова Бердяев, который идею активного соучастия человека в спасении мира выражает еще сильнее и радикальнее...

Но в чем же может выразиться участие человека в «регуляции» жизни природы и в победе над смертью? Федоров строит, прежде всего, довольно курьезную метеорологическую утопию<sup>6\*</sup>, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии: через регуляцию метеорологических явлений (устраняющую возможность засух и т. д.) надо идти к «регуляции слепых движений планет и всей Солнечной системы» и к «расширению регуляции на другие звезд-

---

\* Т. II. С. 203.

\*\* Т. I. С. 139; ср.: Ibid. С. 13 — и вообще *passim*.

\*\*\* Ibid. С. 486.

\*\*\*\* Ibid. С. 451. Ср. об условности конца мира: Ibid. С. 471.

\*\*\*\*\* Т. II. С. 123; см. также: Ibid. С. 189. О «Трудовой Пятидесятнице» см.: Т. I. С. 256 и 162.

<sup>6\*</sup> См. об этом ряд статей в третьем отделе т. II (С. 247 [и] сл<ед.>).

ные системы» \*. Но это «одухотворение» Вселенной (через подчинение ее разуму человека) касается внешней стороны в жизни природы; но как остановить «смертоносную силу» в природе? Федоров постоянно обращается к этой теме — но все его построения в этой области расплывчаты, фантастичны. То он говорит о «заме- не рождения воскрешением»; «родотворная» сила, по его выраже- нию, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскрешение» \*\*; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рожде- ния во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования» \*\*\*; то, исходя из того, что «все веще- ство есть прах предков», что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собираании рассеян- ных частиц» для воссоздания тел усопших \*\*\*\*. То Федоров гово- рит о том, что через развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира, чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тела отцов» \*\*\*\*\*.

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недо- разумениям — и прежде всего (и это, вероятно, отчасти, так и есть) невольно рождается мысль, что у Федорова мы имеем (бессо- знательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили сре- ди русских масонов еще в XVIII веке. Момент «магизма», каких- то «чар» постоянно чувствуется у Федорова при всей его чисто просветенческой вере в рост естествознания. Флоровский решает- ся (по-моему — без основания) утверждать, что у Федорова есть «не- сомненный привкус какой-то некромантии» <sup>6\*</sup>; так же необосно- ванно, по-моему, утверждение Флоровского, что Федоров «всегда предпочитает сделанное — рожденному, искусственное — есте- ственному». Но самым любопытным надо считать то недоумение, которое вызывал Федоров у Вл. Соловьева, вообще, как мы знаем, относившегося с большим сочувствием к построениям Федорова. Вот что писал Соловьев Федорову: «Простое физическое воскресе- ние умерших *само по себе* не может быть целью. Воскресить лю- дей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и не- возможно и совершенно нежелательно...» <sup>6</sup>. Надо признать, что Федоров все же давал *повод* к такому вульгарному пониманию своей основной идеи — именно своей проповедью «научно-маги-

---

\* Т. II. С. 252.

\*\* Т. I. С. 345, 121.

\*\*\* Ibid. С. 277.

\*\*\*\* Ibid. С. 329

\*\*\*\*\* Ibid. С. 442

<sup>6\*</sup> Флоровский. Пути русского богословия. С. 326.

ческого» способа «воскрешения». Кстати сказать, идея «имманентного воскрешения» действительно направляла мысль Федорова в сторону уяснения реальных путей к этому «имманентному воскрешению». Но если внимательно отнестись к самому замыслу Федорова, то, конечно, замечания Соловьева нельзя признать ничем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании\*: «Точное, слепое *повторение* прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в другом месте\*\*: «Всеобщее воскрешение является последней целью, исполнением воли Божией, *осуществлением метафизического совершенства*, всеобщим счастьем». Правда, Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это «общее дело» (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все «мерзости» станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что само объединение людей (для «общего дела») уже устранил «небратство» между людьми. «*Не иначе*, как путем совокупного действия, — писал однажды Федоров\*\*\*, — идеальное может превратиться в реальное и мир станет миром»<sup>7</sup>. Несколько дальше читаем (в заметке о «моральной казуистике Канта»): «Такие положения, при которых неизбежно причинять то или иное зло, такие положения станут *невозможными* (!) при объединении всех живущих для общего дела воскрешения всех умерших». Еще в одном месте читаем: «Воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной»\*\*\*\*.

Не забудем, что, по мысли Федорова, если не будет имманентного воскрешения, произойдет трансцендентное воскресение — но оно уже приведет к отделению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», — пишет он)\*\*\*\*\*, но он ищет, как он выражается, «полного и всеобщего спасения — вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) на вечное созерцание этих мук»<sup>6\*</sup>.

6. Недоразумение в понимании основных идей и основного пафоса у Федорова было, конечно, не у одного Вл. Соловьева. Хотя Федоров в ответ на приведенное выше письмо Соловьева написал

---

\* Соч. Т. II. С. 103, примеч. 2.

\*\* Ibid. С. 77.

\*\*\* Ibid. С. 80.

\*\*\*\* Ibid. С. 207.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 43.

<sup>6\*</sup> Т. I. С. 403.

сбоку: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Какая нелепость!», — но, как мы указывали, Федоров давал, к сожалению, не раз повод к такому недоразумению... Справедливо заметил Булгаков \*, что «особенно велика опасность *религиозную* идею Федорова истолковать в духе современных научных позитивистов (Мечникова и др.) и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость». Написал же Флоровский \*\*, что «магия “всеобщего предприятия” для Федорова реальнее Святейшей Евхаристии...», а в другом месте написал, что мировоззрение Федорова «вовсе не было христианским», что у него был «пафос социального строительства». Повторяем: Федоров давал достаточно поводов для истолкования его системы в духе «гуманистического активизма», но прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно *религиозного* (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова. Ближе к правде другое замечание Флоровского \*\*\*, что Федоров «благодати противопоставляет труд», — но ведь «труд», о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в «усвоении» благодати. Федоров — и здесь он близко прикасается не к одному Толстому, но и к ряду русских мыслителей — решительно борется против отделения «мысли» от «дела», против превращения христианства в «миросозерцание», а не в «богодействие» \*\*\*\*. Основное убеждение Федорова, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира» \*\*\*\*\* , конечно, вовсе не устраняет благодати Божией в этом спасении.

Федоров строил «Философию Общего Дела», систему «проективной» философии, т. е. философии «действия», а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией, — и в диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место. Слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в его жажде «полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудовой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу. Трагической запутанности человека в истории, трагическому самообессиливанию человечества он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние «совокупного действия», свою веру в техническую регуляцию природы. Это было наивно, это было в духе Просвещения, неизжитых его установок, — но

\* В статье «Загадочный мыслитель» (Два Града. Т. II. С. 268).

\*\* Пути... С. 330.

\*\*\* Ibid. С. 327.

\*\*\*\* Соч. Т. II. С. 184.

\*\*\*\*\* Ibid. С. 387.



основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу всей своей системы идею «всеобщего спасения». Это сияющее видение Царства Божия в полноте и силе было центральным у Федорова, — и оттого в истории русской философии, всегда захваченной религиозными темами, Федорову принадлежит особое место.

Дух утопизма веет вообще над русской мыслью\*, — и это есть свидетельство столько же радикальной обращенности ее к «последним» целям истории, сколько и неумения связать с живой исторической реальностью (без насилия над нею) эти цели. Но пути историософии вообще определяются взаимной неустранимостью идеала и реальности, конца истории и ее нынешней диалектики. Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия.



---

\* См. мой этюд «Geist d<er> Utopie in d<em> Russischen Denken»<sup>8</sup> (Occident und Orient. H. 16. 1934).



**В. А. НИКИТИН**

**Учение Н. Ф. Федорова  
и главные христианские исповедания**

Мистический источник христианства — воплощение Богочеловека Иисуса Христа, Который низводит Небо на землю, возвещая *благую весть* о спасении. Высшая красота и необоримая правда христианства основаны на свидетельстве Самого Спасителя: «Я есмь путь, истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14: 6). Евангелие Христово адресовано всем людям, призывая их к преображению и обожению: «Сын Божий пришел и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного... Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин. 5: 20). Возможность спасения даруется всем, благодаря искупительному подвигу Его жертвенной любви, победившей смерть: «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев» (1 Ин. 3: 14). Священник Павел Флоренский подчеркивает: «Христианство было учением не о бессмертии души, а о воскресении мертвых» \*. Утверждение абсолютного добра и любви в жизни человеческого рода — вот в чем духовная сущность христианства. «Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь» (1 Ин. 4: 7). Нравственная же цель христианства — *стяжание Духа Святого Божьего*, осуществление идеальной человечности. Стремление к обожению — внутренний пафос христианства; его конечная победа станет торжеством святых.

Исторически христианство тесно связано с иудаизмом, от которого Богооткровенная религия унаследовала *монотеизм*, т. е. идею единого Бога — носителя абсолютной благодати, абсолютного знания и абсолютного могущества, Творца и Вседержителя, Который создал весь видимый и невидимый мир.

---

\* *Свящ. Павел Флоренский*. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. Рукопись. 11/24.VIII. 1923 г. Архив семьи Флоренских.

Главное отличие христианства от иудаизма (и ислама) — догмат о Пресвятой Троице и о Боговоплощении. Идея Бога, единого в Трех Лицах, — новая ступень Откровения: все от Отца (первая Ипостась является основой всего сущего, созидательной силой), все через Сына (ибо вошло в мире через Логос, смысловую оформленность) и все благодаря Святому Духу, связующему и удерживающему мироздание от распада.

Жизнь природы, поскольку она основана на борьбе за существование и эгоизме, есть злая жизнь, ее закон — закон греха. Владимир Соловьев считал, что страдание после греха — второй вид мирового зла. Всемирное зло, единое в своем существе, тройственно в своих видах: его корень — грех, рост его — болезнь, а его плод — смерть. И сущность мирового зла — в отчуждении и разладе всех существ, во взаимном противоречии, в их несовместимости. Христианство в этом плане вносит лад, примирение, оно несет идею всеобъемлющей любви, которая распространяется не только на ближних, но и на дальних, — даже на врагов, на тех, кто гонит и преследует.

Христианство по своему призванию есть миссия. Христос обращается к апостолам с призывом: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 15). Христианство удивительным образом сочетает посюсторонность и потусторонность, имманентность и трансцендентность. Признавая христианство как религию Откровения, Гегель называл ее абсолютной религией, *в которой открыто, что есть Дух и что есть Бог*. В современном мире именно христианство остается той нравственной закваской, благодаря которой не оскудевает добро.

Церковь — мистическое Тело Христа и историческая форма христианства. Конечно, «дух дышит, где хочет» (Ин. 3: 8), и, быть может, не только в Церкви. Но в Церкви Он дышит непременно; согласно словам св. Иринея Лионского, «где Церковь — там и Дух Божий и где Дух Божий — там и Церковь и всяческая благодать». Ведь Церковь является институтом, который основан Самим Христом и утвержден чрез преемство апостолов. Господь даровал им власть вязать и разрешать, совершать Святые Таинства: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18: 18). Церковь является, таким образом, *связующим звеном* между человеком и Богом.

Обозревая исторический путь христианства, вспомним, что до XI века вся Церковь, в отличие от отколовшихся общин, именovala себя ортодоксальной и кафолической, то есть Православной и Вселенской. После разделения Церквей на Западную (Римскую) и Восточную (Константинопольскую) в 1054 г., наименование Кафолическая (в другой огласовке — Католическая) закрепилось за За-

падной, название ортодоксальная — за Восточной. При этом термины Римско-Кафолическая и Греко-Кафолическая были удержаны обеими Церквями как официальное их самоназвание. Позднее, в период Реформации (XVI в.), возник раскол в Западной Церкви, появился протестантизм.

«Самое ненавистное из всех разделений есть разделение Церквей» (I, 370) — эта мысль является лейтмотивом размышлений Федорова над проблемой христианского единства. Он верил, что Церковь была и неизменно пребывает внутренне единой и неделимой, несмотря на все внешние разделения. Ведь она является не только собором верующих, но и мистическим Телом Самого Господа; земные перегородки до Неба, по Его милости, не доходят.

Все это, казалось бы, дает основания говорить об условности самого противопоставления Западной и Восточной Церкви, — двух крыльев одной птицы или двух легких одного организма, — прибегая к замечательному сравнению Вячеслава Иванова. В «Философии Общего Дела», однако, Федоров отнюдь не стремится показать относительность различий между Православием и Католичеством, наоборот, подчеркивает глубину этих различий. Особенно раздражает его догмат (точнее было бы сказать — экклезиологическая доктрина) о Папской непогрешимости, принятый Ватиканом в 1870 году.

В сфере догматики между Западной и Восточной Церковью имеются, на наш взгляд, более существенные различия. Западная Церковь учит о *Filioque*, то есть нисхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Сына, признает существование не только ада и рая, но и чистилища, верует в непорочное зачатие не только Христа, но и Его Пречистой Матери, освобожденной от первородного греха — в силу заслуг Спасителя.

Вот область, где «Философия Общего Дела» в плане сопоставления с главными христианскими исповеданиями требует тщательного и серьезного изучения. Знаменательно, что здесь мы почти не находим сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес католичества со стороны Федорова. Последний догмат — о телесном воскресении и взятии Пресвятой Богородицы в Небесную Славу — принят Римско-Католической Церковью в 1950 году, спустя полвека после кончины Федорова, поэтому, естественно, он выпадает из нашего поля зрения.

## Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРАВОСЛАВИЕ

«Православие» — сербское и церковнославянское слово, калька с греческого «*ortodoxia*». Этимология слова «Православие» исключительно прозрачна: правая вера, истинное вероучение, верно славящее Бога. Пробывая в литургическом общении с Церковью,

надо, конечно, не только верно славить, но и жить, действовать, творить во славу Божию. И твердо помнить, что слово *литургия* означает не только церковное Богослужение (*leiturgéo* — совершаю богослужение), но и *общее дело* или общественную повинность: другое значение этого слова (в Древней Греции, Римской империи и Византии) — несу службу, служу сообща с кем-то.

В этом контексте очевидно, почему «вера без дел мертва». Подлинный идеал Православия как религиозного исповедания, верно славящего Бога, — в Самом Христе, единственном безгрешном. Он истинно прославил Своего Небесного Отца, Который есть *«путь и истина и жизнь»* (Ин. 14: 6), *«Который вчера и сегодня и во веки Тот же»* (Евр. 13: 8), и без Которого мы не можем делать ничего (Ин. 15: 5).

Мы призваны участвовать в этом прославлении, и чем более вдохновенно, осознанно и ответственно делаем это, тем более мы православные. Православие, говоря словами священномученика Павла Флоренского, не доказывается, а показывается: это живая жизнь и молитва, благочестие, подвиг служения ближнему, любви и труда. Поистине, «вера без дел мертва» — таково коренное отличие Православия от многих разновидностей протестантизма.

Вероучение Православной Церкви запечатлено в евангельских заповедях, Апостольском и Никео-Цареградском Символах веры, в творениях святых отцов и церковных догматах, принятых по изволению Святого Духа Единой и Неразделенной Церковью, то есть в период, исторически завершившийся в 787 году на VII Вселенском Соборе провозглашением догмата об иконопочитании.

Прежде чем давать оценку учению Федорова, следует уяснить, и это принципиально важно: продолжается ли эпоха Откровения Божьего в истории и человеческом творчестве, согласно новозаветным словам *«Дух дышит, где хочет»* (Ин. 3: 8) и *«Се творю все новое»* (Откр. 21: 5)? Или эти великие слова исчерпали себя, полнота Откровения нам уже дана и ее эпилогом явился VII Вселенский Собор? Но в таком случае не следует ли считать венцом годичного богослужебного круга не праздник праздников — Светлое Воскресение Христово, не «вторую Пасху» — Успение Пресвятой Богородицы, а праздник, установленный Константинопольской Церковью в 843 году, когда была провозглашена анафема всем еретикам?

Говоря о Богомудром утверждении иконопочитания на VII Вселенском Соборе, протоиерей Сергей Булгаков писал, что на этом Соборе, однако, осталась догматически не разработана проблема Богочеловечества как некоего единства в двойстве, именно силы образа Божия в человеке и образа человеческого в Божестве. Вот почему VII Вселенский Собор можно сравнить с указательным знаком, обращенным к будущему. Вселенские Соборы отнюдь не ис-

черпали своей проблематики. Придет время, «когда веянию Духа Божия угодно будет снова призвать к жизни мертвые кости, лежащие на поле вековой кипучей борьбы» \*. Богословские проблемы побуждают к дальнейшему догматическому творчеству, которое продолжит живую преемственную связь между святоотеческой эпохой и современностью. Догматические формулы семи Вселенских Соборов нельзя использовать как камни, чтобы поражать ими головы неверных. Формулы эти — «сдьмочисленное созвездие» на духовном небе наших исканий, немеркнувшие ориентиры, по которым следует направлять путь. Достойно сожаления, если богословие устроило из них «род догматической подушки, на которой воинствующе заснуло в позе вызывающей ортодоксии...» \*\*. Подлинное торжество Православия — не анафема еретикам, а Воскресение Христово, всеобщее воскресение мертвых.

И наш путь — это путь Православия, — не архаизированного, а возрожденного и творчески обновленного! — подлинно вселенского Православия, которое универсально и сверхнационально. Ведь нельзя говорить о каком-то особом национальном или региональном, *местном «Православии»* (в этом ересь филетизма). Нельзя судить о принадлежности к Православию и по чисто внешним свойствам — наличию или отсутствию бороды или по таким формальным признакам, как двуперстие или трехперстие.

Между тем, такие критерии были, к сожалению, приняты в допетровской Руси, когда Стоглавый Собор (1551 г.) определил: «Над брадобритым ни отпевания, ни сорокоуста не творить, ни просфоры, ни свечи по нем в церковь не приносить — с неверными да причтется» \*\*\*. Московский Собор 1656 года осудил двуперстие как «несторианскую» ересь, а патриарх Никон предал двуперстие (в феврале и апреле 1656 г.) анафеме! \*\*\*\*

Подобные критерии, увы, применяются и поныне. Неофиты из «новообрядцев», вчерашние комсомольцы и недавние члены КПСС, с большевистской нетерпимостью и сектантской психологией притязавшие быть более православными, чем афонские подвижники или оптинские старцы, готовы обвинять в ереси всякого, кто не разделяет *их представления* о Православии, даже если предмет споров лежит в сфере так называемых *теологуменов*.

\* Прот. Сергей Булгаков. На путях догмы: после Семи Вселенских Соборов // Путь. 1933. № 37. С. 31–32.

\*\* Там же. С. 34.

\*\*\* См.: Стоглав по списку 1595 года // Труды Новгородской Ученой Архивной Комиссии. Т. I. Новгород, 1912; Стефанович Д. О Стоглаве. Его происхождение, редакция и состав. СПб., 1909.

\*\*\*\* См.: Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995. С. 239.

Здесь следует вспомнить, что теологумены — авторитетные богословские мнения, разномыслие по которым допускается Православной Церковью именно как свидетельство ее духовной свободы и истинной соборности в духе апостольского назидания: *«Подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие»* (1 Кор. 11: 19).

Здесь важно подчеркнуть, что Православная Церковь не имеет догматических определений по целому ряду вопросов относительно государства, экономики, устройства социальной жизни, смысла и цели общественных задач, назначения научно-технического прогресса и т. п. И это поистине промыслительно.

Значительнейшая часть федоровской проблематики относится именно к этой сфере допускаемого Церковью разномыслия. И нет достаточных догматических оснований, чтобы говорить с уверенностью о православии или неправославии таковых воззрений.

Но, не имея четких богословских критериев, наиболее предвзятые и рьяные критики Федорова отрицают его Православие, затем его Христианство, наконец, его религиозность. Они не знают или игнорируют единодушное свидетельство современников, что философ был глубоко верующим христианином, аскетом и праведником, соблюдавшим все предписания Церкви. Он часто молился в храме Свт. Николая, что на Старом Ваганькове, в церкви Ильи Пророка Обеденного, недалеко от которой жил, бывал в храме Христа Спасителя, на Пасхальную заутреню шел в Успенский собор. Последние два года жизни каждое лето проводил в Новом Иерусалиме под Москвой, что являлось для него, безусловно, паломничеством к святыне Православия. Чрезвычайно важно и то обстоятельство, что мыслитель сам подчеркивал *православную сущность* своего учения.

Субъективные критерии и личные пристрастия в области теологуменов, однако, неизбежны. Вот почему мы наблюдаем столь широкий спектр расхождений в оценке федоровского учения.

Протоиерей Георгий Флоровский, Борис Парамонов (с некоторыми оговорками) и Николай Гаврюшин очень сурово и не без ригоризма отрицают Православие и, более того, Христианство Федорова.

Протоиерей Василий Зеньковский, Владимир Ильин, отец Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Георгий Федотов, Оливье Клеман в его Православии не сомневаются.

Светлана Семенова и Михаил Хагемайстер говорят о критическом отношении мыслителя к «официальному» Православию, имея в виду традиционную отрешенность Православия от земных проблем, неприятие мыслителем стремления лишь к индивидуальному спасению, критику умозрительного догматизма, порождающего разрыв между евангельскими заповедями и действительной жизнью.



Мы полагаем, что в главных своих построениях Федоров, несомненно, исходил из христианской догматики, прежде всего из православной концепции Святой Троицы как учения о совершеннейшем Соборе Любви: «Троица — это Церковь бессмертных, и подобием Ей со стороны человека может быть лишь Церковь воскресенных...» (I, 90).

Но Православие Федорова отнюдь не *школьное* и даже не *академическое* Православие; оно, конечно же, не тождественно и привычному «бытовому Православию» в том понимании, как трактовал его Василий Розанов. Это **Православие пророческое**, устремленное к грядущему, воодушевленное мыслью о всеобщем воскресении, спасении и преображении мира. Федоров понимает Православие смело и даже дерзновенно, в духе творческого его переосмысливания. Да, он ломает привычные каноны. Но при внимательном, объективно-благожелательном и заинтересованном анализе оказывается, что гениальный мыслитель по широкому спектру вопросов не выходит за пределы допускаемых Православной Церковью теологуменов. Едва ли уместно называть его учение неоправославием, но вполне допустимо считать его неохристианством, проявлением обновленного христианства (которое просим не смешивать с так называемым обновленчеством, как не следует смешивать *Унию с униатством*).

Не сомневаясь в истине православных догматов и Святых Таинств Христовых, Федоров переосмысливает их самым радикальным образом, в духе некоей искомой эпохи, грядущего Завета Божьего, намного опередившего современность. В этой связи вспоминается крылатая фраза Гегеля: «Истина рождается как ересь, а умирает как предрассудок». Хотя учение великого мыслителя, творческое дерзновение которого вдохновлялось богоугодным печалованием о спасении всех, и может показаться ересью, оно всецело устремлено в будущее и по существу застраховано от того, чтобы оказаться предрассудком; ведь оно ставит поистине *предельную цель* для всего рода человеческого.

Если говорить с точки зрения православной соборности, то спор о правосмыслии Федорова решится даже не нашими потомками, — он решится на Страшном Суде. Этот спор уже предрешен личной праведностью мыслителя, его пламенной ревностью об Истине, его любовью к людям и всецелым взысканием Правды Божией. И это будет Суд Божий над нами.

Православие вообще и Православие Федорова в частности бесконечно дорого всем, кто отдает себе отчет в универсальности и интегральности Христианства, как богооткровенной и спасительной для всех людей истинной религии. Кто понимает провиденциальную важность тех великих задач, которые с кристальной ясностью сформулировал и поставил перед нами великий русский мыслитель.

Понимание условности апокалипсических пророчеств, учение о воскрешении мертвых по молитвам живых и подвигом труда, освященного Божественной благодатью, предполагают всеобщее примирение, спасение и преображение. Выражаясь сугубо богословским языком, это идеи *апокатастасиса* и *теозиса*, которые мы встречаем еще в раннехристианскую эпоху у великих учителей Церкви — Оригена и святителя Григория, епископа Нисского.

Касаясь же главной, наиболее самобытной идеи Федорова — нравственного долга живущих воскресить умерших, кто, положив руку на сердце, осмелится утверждать, что не к этому призывает евангельский Христос:

*«Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду. И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне. Если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю»* (Ин. 14: 12–14).

Как видим, Господь заповедует верующим в Него, то есть христианам, творить Его дела и Его чудеса, главное из которых — воскрешение. Заповедует потому, что Сам возносится на Небо... И в следовании этой заповеди усматривает условие прославления Отца, т. е. торжества Православия. И дважды уверяет, что ниспосллет благодатную помощь свыше всем, кто попросит этой помощи во имя Христово.

В Евангелии от Матфея об этом сказано с абсолютной ясностью: *«Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте»* (Мф. 10: 8).

Именно здесь — ключ к идее *синергизма*, то есть к идее *сотрудничества* человека с Богом, сформулированной еще в V веке св. Иоанном Кассианом Римлянином (ок. 360–435), основателем христианского монашества, предшественником святого Бенедикта (Венедикта) Нурсийского. В XIX веке эту идею гениально осмыслил, развил и довел до логического завершения Федоров.

О том, соответствуют ли его воззрения заповеди, исходящей из уст Самого Спасителя, еще долго будут спорить. Новозаветный контекст, на наш взгляд, не только не противоречит, но вполне допускает федоровскую интерпретацию воскрешения. Вспомним слова святого апостола Павла из 1-го Послания к Коринфянам: *«Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых»* (1 Кор. 15: 21).

Здесь, пожалуй, можно было бы поставить точку: *имеющий уши да услышит*. Но нельзя умолчать о критических аргументах в адрес Федорова с позиций искренних ревнителей Православия.

Прежде всего, философа упрекают в мистической нечувствительности к силе зла.

Действительно, Федоров как будто полностью игнорирует иррациональное начало в мире, вмешательство падших духов в человеческую жизнь и историю, порождающее распри и войны, болезни и смерть. Отсюда, быть может, как прямое следствие — недооценка необходимости *трансцендентного* (Божественного) вмешательства — решающего фактора в деле всеобщего воскрешения.

Но не будем забывать, что Христос *уже явился в мир и уже искупил род человеческий* от первородного греха. Догмат искупления — догмат основополагающий, краеугольный камень Церкви. Благодаря Крестной Жертве Спасителя, силы зла связаны, ад пленен. Воскрешение Лазарево предваряет общее воскресение. *«Общее воскресение прежде Твоея страсти уверая, из мертвых воздвигл еси Лазаря, Христе Боже»*, — поется в православных храмах в Лазареву субботу.

Вменяют в вину Федорову и якобы сугубо практическую, чисто позитивистскую направленность его построений, равно как и его умолчания о потустороннем мире.

О «прагматизме» мечтателя-идеалиста и праведника-аскета говорить не приходится.

А разве его умолчания о пакибытии, в отличие, например, от теософских спекуляций на эту тему, не являются проявлением духовного целомудрия?

К тому же надо учитывать, что Федоров был глубочайшим мистиком, для него не существовало разделения мира на имманентный и трансцендентный, идея *всеединства* всецело владела его разумом и чувством, всем его существом: *Проект общего дела*, считал Федоров, *предполагает чрез возможность в начале, чрез долг в середине и чрез действительность в конце родство всех и всего — всеединство*.

Сравним эти слова с молитвой за Божественной Литургией, когда совершается Святая Евхаристия, приносится Бескровная Жертва Христова «за всех и за вся». Федоровский гуманизм и христианство как абсолютный гуманизм очень близки.

На отдельных фрагментах «Философии Общего Дела», к сожалению, лежит, на мой взгляд, отпечаток рационалистического материализма. Отсюда представление о сновидениях как болезненных аномалиях или проявлениях праздной жизни. В IV части «Вопроса о братстве...» встречаем наивное суждение о человеке-машине, продуктом жизнедеятельности которой является сознание, — его часто приводят критики Федорова, указывая на неприемлемость подобного представления о воскрешении: «...организм — машина <...> сознание относится к нему, как желчь к печени; соберите (разломанную. — В. Н.) машину — и сознание возвратится к ней!» (I, 258). Но здесь Николай Федоров, коли более вдумчиво вчитать-ся в текст, *полемически преднамеренно* заостряет в своем изложе-

нии воззрения вульгарных материалистов, — в поисках аргумента *a contrario* («от противного»)\*.

Впрочем, вопрос о том, является ли душа абсолютно нематериальным началом или чрезвычайно утонченным *эфирным телом* (мнение Тертуллиана) не так уж прост. И в наше время нельзя считать абсурдными попытки, образно говоря, «взвесить душу» на воображаемых электронных весах.

Для нас очевидно, что некоторые «последователи» Федорова искажали его учение в сугубо материалистической интерпретации. И это искаженное учение требует, безусловно, преодоления и углубления, дальнейшего развития в духе подлинно христианской антропологии, аккумулирующей все достижения современной науки. Николай Федоров был бы этому только рад.

Нельзя не предостеречь и от увлечения монархическими *крайностями* в историософии Федорова, от идеализации всего русского только потому, что оно русское. Философ, например, был склонен считать, что в России запустение кладбищ — следствие бедности, простительная случайность. В «фарисейской» же Европе тщательный уход за могилами, чистота и порядок на кладбищах — следствие «общей полицейской выправки», желания «замаскировать смерть, подбелить, поддурманивать ее» (I, 74).

Сегодня, после большевистского террора эти слова, конечно, воспринимаются по-другому. Жители Западной Европы — католики и протестанты — сохранили свои кладбища и памятники культуры, они не разрушали и не взрывали храмов! А не мы ли, русские, попрали веру отеческую, веру православную, участвуя не только в разрушении святынь, но и в отречении от Имени Христа-Спасителя? Не мы ли предали православного благочестивого государя императора Николая Второго?

Только чистосердечное всенародное покаяние, в силу великой милости Божией, благодаря молитвенному предстательству сонма Новомучеников Российских, позволит нам надеяться на возрождение Отечества, верного своему мессианскому предназначению. Православному сознанию искони свойствен чисто *федоровский* пафос печалования о розни, о спасении всех, о воскресении мертвых и преображении мира. И слово Федорова поистине, как писал Владимир Ильин, «растворено подлинной христианской солью, оно от Логоса»\*\*. Православие Федорова, глубочайшего почитателя Лазаревой субботы, — это не условно-символическое христианство средневековых схоластов, а деятельное, творчески-активное христианство эсхатологической эпохи, в преддверии последних дней.

\* Сердечное спасибо Анастасии Гачевой, убедившей автора в этом.

\*\* Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Прага, 1929. Кн. 6. С. 18.

Быть может, если человечество опомнится, последние дни станут началом нового, Восьмого цикла творения, к которому призваны мы все по слову Спасителя: *Дерзайте, ибо Я победил мир* (Ин. 16: 33).

И пусть нас не смущает то обстоятельство, что мысль Федорова соединяет в одном русле два мощных потока — литургику и технику. Вслед за нашими выдающимися богословами, вспомним еще и еще раз, что *литургия* в переводе с греческого означает «общее дело». Вот почему *техника у Федорова руководится литургическим заданием, а литургия осуществляется технически*. Таким образом, устраняется то парадоксальное противоречие между религией и наукой, о котором писал он сам: «Религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред началом дела, за самое дело».

Как справедливо отмечает В. Н. Ильин в цитируемой выше статье «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», «нас это не должно поражать, ибо техника, чтобы быть богоугодной, должна иметь целью служение Богу и ближним, а литургия вообще осуществляется в своей материальной части через технику (храмостроение, возделывание хлеба и винограда, изготовление всевозможных принадлежностей богослужения). В центре литургии и техники в качестве объединяющей инстанции является для Федорова Воскресение — праздник Пасхи как задача, основание которой положено Воскресением Господа Иисуса Христа» \*.

Федоров очень любил «Слово огласительное во святой и светосносный день преславного и спасительного Воскресения Христова» святителя Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, читаемое ежегодно за пасхальной заутреней. В этом «Слове», и в этой любви — торжество его Православия:

«Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони. Воскресе Христос, и радуются Ангели. Воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос, и мертвый не един во гробе: Христос бо, встав от мертвых, начаток усопших бысть. Тому слава и держава во веки веков. Аминь» \*\*.

## Н. Ф. ФЕДОРОВ И КАТОЛИЧЕСТВО

«Вера, пришедшая в “разум истины”», — точно и емко, к тому же в духе федоровской стилистики, определяет учение Федорова

\* Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Кн. 6. С. 18.

\*\* Триодъ Цветная. М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. Л. 10.

С. Г. Семенова \*. Она же справедливо отмечает, что Федоров был непримирим к различным нехристианским верованиям от иудаизма до буддизма (подразумевая проповедь пассивности — в еврейском «субботстве» и ее абсолютное выражение в буддийской нирване), а также «резко разоблачал... ошибочные уклонения католицизма и протестантизма» \*\*. В чем именно заключались эти «ошибочные уклонения», мы попытаемся раскрыть в общих чертах.

Отметим сразу же: Федоров подвергает Католичество резкой, порой бичующей критике. Да, он отнюдь не теплохладен! Но обличает он из желания помочь, *привести в разум истины* и, в конечном итоге, содействовать спасению в лоне Христианства. И даже не соглашаясь с мыслителем, нельзя не проникнуться невольной симпатией к его религиозно-пророческому пафосу. Этим Федоров словно искупает тяжкий грех, который несет русская интеллигенция — грех нигилизма и атеизма, вульгарного вольномыслия, отрицания Богооткровенных христианских догматов, Святых Таинств и богослужебного культа как такового. Ведь даже некоторые выдающиеся писатели, не чуждые глубокой религиозности, — я имею в виду русских символистов, — отрицали церковные догматы и Таинства, а ведь именно они-то и составляют святая святых религии, существо Церкви. Не случайно в народном мировосприятии утвердилась глубокомысленная мудрость: «Кому Церковь не мать, тому Бог не Отец».

В то же время следует разобраться, насколько оправдан целый ряд критических «филиппик» Федорова в адрес Католичества сегодня, после решений II Ватиканского Собора (1962–1965). Не только литургическая жизнь Католической Церкви, но и сама ее доктрина изменилась с тех пор, выказав противоположные тенденции — в направлении к протестантизму, с одной стороны, и к Православию, с другой\*\*\*. Органически сочетая обретения средневековой схоластики с достижениями современных наук, **неотомизм** свидетельствует о безусловной способности к серьезному и глубокому развитию католического богословия, о его внутреннем динамизме и открытости к вопрошаниям новой эпохи.

Федоров был убежден в том, что Православие существенно отличается в богослужебной жизни от Католичества, прежде всего, своим *предстоянием* (не сидением), т. е. вертикальным положением — как выражением готовности к общему делу. Но он упустил из виду, что это *стояние* обычно чисто созерцательное. В то время

---

\* Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 231.

\*\* Там же. С. 235.

\*\*\* См.: Документы II Ватиканского Собора. М., 1998; Катехизис Католической Церкви. М., 1996.

как «сидение» западных христиан, ограничиваясь сравнительно кратким промежутком молитвы за мессой, не мешает их весьма деятельному и продуктивному в остальное время образу жизни, — труду и образованию, культурному строительству и творчеству, одним словом, — созиданию прогресса.

Критику Федоровым Католичества легко перенести, как нам кажется, и на Православие; при этом, выпалывая то, что представляется сорняками, мы невольно рискуем повредить вместе с плеве-лами и добрые злаки. В этом отношении у Федорова есть кое-что общее с русскими славянофилами, в частности с А. С. Хомяковым. Столь же радикальная, как у него, но еще более резкая критика Католичества имеет место у Федорова; апофеозом ее является следующая *вопиюще несправедливая* фраза:

«Католицизм есть религия ужаса, а управление ею — терроризм. Причиною воскресения там является не любовь, восстановляющая жизнь, а гнев; гнев раскрывает могилы, гнев выбрасывает тела, которым жизнь возвращается под грозные звуки трубы: Христос — неумолимый Судия, даже Дева Мария не ходатайница, а все святые — обвинители, требующие отмщения за причиненные им страдания. Картина Страшного Суда затмила, можно сказать, все другие произведения живописи и сделалась предметом воспроизведения по преимуществу» (I, 172) .

Между тем картину Страшного Суда, безусловно, и Православная Церковь представляет примерно так же, как Католическая. Эта картина, как известно, определила выбор веры святым равноапостольным князем Владимиром. Издревле на западных стенах православных храмов изображается Страшный Суд. Приведенную выше обличительную тираду Федорова, как и некоторые другие, аналогичные, легко проецировать на Православие. Замечательно, что Владимир Ильин в своем предисловии к книге католического иеромонаха Фернанда Лелотта «Решение Проблемы Жизни» (Брюссель, изд. «Жизнь с Богом», 1959), невольно полемизируя с Федоровым, опирается на самого же Федорова:

«Мудрость всей организации Католической Церкви... заключается в том, что она действует *вне апокалипсического террора*, мудро устраивая жизнь на земле. Не исключено, что апокалипсический террор, к которому всегда, а в наше время в особенности так любят прибегать некоторые представители Церкви, есть нечто условное, подобно угрозе уничтожения тяготевшее над Ниневией и отмененной вследствие раскаяния ее жителей. Вполне допустимо думать, что если бы мир следовал учению Церкви, угрозы Апокалипсиса не сбылись бы. Так думал Н. Ф. Федоров («Философия Общего дела»)» \*.

---

\* Ильин В. Н. [Предисловие] // Иеромонах Фернанд Лелотт. Решение Проблемы Жизни. Брюссель, 1959. С. 7–8.



Возвращаясь к Федорову, мы должны прежде всего определить нашу исходную позицию и отправную точку в оценке его учения. Оно, безусловно, воодушевляется духом Христианства, хотя при беглом знакомстве с проектом патрофикации может возникнуть впечатление, что перед нами программа «гуманистического активизма» (выражение протоиерея Георгия Флоровского). «Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей» \*, — справедливо подчеркивает протоиерей Василий Зеньковский. *Главная же идея его учения светит пасхальным светом, являясь благовестием о победе над смертью, «о том, что человеку предстоит обрести в “будущей” жизни всю полноту своего бытия через воскресение» \*\*.*

Вместе с тем мы далеки от идеализации федоровского учения. Повторим то, о чем уже говорилось в предыдущей главе: мы с полной ясностью отдаем себе отчет в том, что идеи Федорова требуют и обязывают к их творческому развитию — в духе подлинно христианской антропологии, синтезирующей все лучшее в западном и восточном христианстве с достижениями современной богословской, философской и естественнонаучной мысли.

В конце XIX — начале XX столетия, в то время, когда Федоров создавал свое грандиозное учение, взаимные представления друг о друге у католиков и православных, к сожалению, были еще в большей степени, чем сейчас, искажены, отмечены печатью предвзятости и даже враждебности. Проф. Н. Н. Глубоковский справедливо отмечал в 1914 году в своей статье «Православие по его существу», что католики видят в Православии своеобразный ритуализм, т. е. обрядоверие, не чуждое суеверий, считают православную доктрину неподвижным сводом разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и философского обоснования.

Если для католиков православные были схизматиками, т. е. раскольниками, отпавшими от первоверховного Рима, то для православных католики не только были, но и остаются до сих пор еретиками. Однако и Православие, и Католичество неизменно считают и сознают себя истинною Церковью, пребывающей во Святом Духе, сохранившей полноту всех Семи Таинств, безусловную действенность которых взаимно признают друг у друга. Те или иные расхождения между Церквями-сестрами, на наш взгляд, вполне разрешимы, если следовать духу любви Христовой и хранить верность заповеди Спасителя в Его «Первосвященнической молитве» (Ин. 17: 1–26), призывающей к единству учеников-апостолов (и не только их, но и их последователей, т. е. нас с вами):

\* Прот. Василий Зеньковский. История русской философии. Париж, 1950. Т. II. С. 131.

\*\* Там же. С. 140.

«Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17: 20–21).

Приходится с сожалением констатировать, что автор «Философии Общего Дела» отнюдь не стремится преодолеть антагонизм или показать относительность различий между Православием и Католичеством. Напротив, он всячески подчеркивает серьезность этих различий. Пользуясь приемом контраста, он обостряет эти противоречия, доводит их до кажущейся непримиримости. Тем не менее — и это свойство гения, который мыслит антиномиями, — именно у Федорова мы можем найти глубочайшие мысли, указывающие на возможность некоего синтеза и примирения в будущем.

Отношение мыслителя к Католичеству четко сфокусировано в небольшой статье «Религия — культ предков и воскрешение» во II томе «Философии Общего Дела». В других местах II, равно как и в I томе, встречается множество мыслей, которые не просто варьируют и повторяют сказанное здесь, но и несут дополнительный и порой неожиданный смысл. Вот текст, из которого, пожалуй, можно уяснить существо излагаемой темы с наибольшей ясностью и определенностью:

«Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяет воскрешение оправданием, то есть самообольщением. Общее дело католицизма, крестовые походы, не только не воскрешение, не оживление, а даже истребление и умерщвление. Папизм, объединивший Европу для борьбы с Исламом, и есть старый, средневековый католицизм. Новый же католицизм заменил войну денежным выкупом, кощунством. В основе новой истории лежит *индальгенция*, этот выкуп или откуп от дела воскрешения. Западно-католическая Европа, освободившись от участия в деле воскрешения, то есть от христианства и вообще от религии, могла уже без зазрения совести отдаться жизни для настоящего, начертать на своем стяге “Memento vivere!” («Помни о жизни!» — В. Н.) и сделалась, таким образом, языческою с разрешения римского первосвященника и по примеру его: жизнерадостных (в языческом смысле) пап знало уже и раннее Возрождение; Лев же X-й признал открыто это право, когда встретил известие о своем избрании словами: “если Богу угодно было даровать нам этот святой престол, мы намерены им насладиться”» (II, 42–43).

Для нас очевидно, что Федоров исходит из *своего собственного понимания* Христианства вообще и Православия в частности — как *идеального Христианства*, призванного осуществить глобальный, поистине вселенский замысел. В этом контексте, естественно, вполне оправданно обвинение Католицизма в уклонении

от общего дела воскрешения, в подмене святого долга живущих по отношению к умершим — крестовыми походами.

Сурово осуждая Католичество за измену Христианству (юридизм, примат закона над благодатью), Федоров замечательным образом выражает вдохновенный пафос первого русского архиерея — митрополита Киевского Иллариона, автора «Слова о законе и благодати». Знаменательно, что Федоров отличает старый, средневековый католицизм, у которого есть бесспорные заслуги в деле спасения Европы от исламских завоевателей, от нового — эпохи так называемого Возрождения (а на самом деле — нравственного упадка).

О том, с какой глубокой любовью относился Федоров к идеалам Единой Неразделенной Церкви, сохраненным и на Западе, свидетельствует его отношение к *старокатоликам*. *Старокатоличество* возникло после I Ватиканского Собора (1869–1870), не признав принятого на нем догмата о папской непогрешимости. В 1889 г. Собор старокатолических епископов принял Утрехтскую декларацию, в которой провозглашена верность принципам первоначального Христианства и подчеркнуто вероучительное единство с православными. (В настоящее время старокатолики имеют свои общины в Германии, Швейцарии, Голландии, Франции, США и некоторых других странах.)

Удивительно, с какой ясностью, предвосхищая на несколько десятилетий многие инициативы христианского экуменизма, Федоров пишет об исключительно важном значении старокатоликов в деле соединения Церквей, с горячей симпатией к ним подчеркивая, что старокатоликов сближает с православными «их печаль о розни» (I, 374).

Вместе с тем Федоров отмечает, что не может быть подлинного соединения Церквей, благодаря примирению лишь в догмате, — без примирения в обряде, без усвоения того обряда, который есть верное выражение догмата. И здесь, пожалуй, можно было бы с ним поспорить, обращаясь хотя бы к богослужебной практике Католической Церкви, имеющей, как известно, разные обряды — западный и восточный. Во всяком случае, у Федорова можно найти поразительные суждения, в которых богословская, философская и историософская мысль интегрированы в едином «парадоксальном» поле.

«За всем тем и католицизм, и протестантизм, — продолжает Федоров, — остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое. Крестonosцы из простого народа, нищие духом, простые сердцем, алчущие и жаждущие правды, шли, нося в душе поминанье об умерших отцах, ко гробам праотцев и ко гробу Второго Адама, к месту, под коим — и чистилище и ад, шли, твердо веря, что только там мо-

литва об отцах возымеет полную силу: крестоносцы, конечно, верили, что со взятием (точнее освобождением. — В. Н.) Иерусалима, царство земное кончится и настанет Царство Небесное» (II, 43).

Обратим внимание на то, что в этом отрывке упоминается *чистилище*, существование которого отрицается Православной Церковью, хотя представления о нем сложились еще в раннем Христианстве, уже в I веке по Рождестве Христовом. В XIII веке они были систематизированы св. Фомой Аквинским (1225–1274); догмат о существовании чистилища принят Ферраро-Флорентийским Собором в 1439 г. и подтвержден на Тридентском Соборе в 1562 г.. Но к этому догматическому расхождению Федоров, очевидно, относится с философским спокойствием, впрочем, как и к другим: учению о нисхождении Святого Духа и от Сына (*Filioque*), сформулированному впервые на Толедском Соборе в 589 г., но не принятом на Востоке; к учению о непорочном зачатии Девы Марии Ее матерью — праведной Анной, провозглашенному Папой Пием IX в качестве нового догмата в 1854 г.

Нами уже отмечалось, что в этой сфере мы почти не найдем сколько-нибудь серьезной критической аргументации в адрес Католичества. И это обстоятельство, безусловно, заслуживает серьезного внимания. Объясняется оно, по-видимому, тем, что Федоров принципиально не желал углубляться в теологические дебри метафизики, когда речь шла о потустороннем мире и загробном существовании души. Однако это отнюдь не игнорирование пакибытия, а достойное умолчание о нем, во избежание теософских и всякого рода оккультных спекуляций. Тем более что Федоров старался исключить противопоставление имманентного и трансцендентного мира, исходя из самоочевидной для него *интуиции всеединства*.

Такая сдержанность позволяет избежать нежелательных споров, в которых истина не только не рождается, но может быть задущена. Ведь очень часто, когда мы думаем, что нас разделяет божественная истина, нас разделяет «человеческое, слишком человеческое» — различная душевная конституция, различия в знаниях, опыте, характере, мировосприятии, интеллектуальном типе и уровне. «Объективируя свои собственные состояния, — пишет Бердяев, — люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям, когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе. <...> Православные имеют иное учение о почитании Божьей Матери... но самый культ Божьей Матери, самый религиозный опыт один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически-доктринальную, ни на почву канонически-правовую. Именно на этой почве произошли разделение и

раздор. Сближение, прежде всего, нужно ставить на почву духовно-религиозную, внутреннюю» \*.

Резкое неприятие и критику вызывал у Федорова догмат о *Папской непогрешимости*, принятый на I Ватиканском Соборе в 1870 г. Сам термин «непогрешимость» неточен, правильнее будет — «безошибочность» (лат. infallibilities). Л. П. Карсавин, крупнейший знаток Католицизма, так и переводит, но еще точнее, пожалуй, перевод на сербохорватский язык епископа Боснийского Иосифа-Юрия Штроссмайера — «незаблуждаемость». К сожалению, однако, слово «infallibilities» вошло в наш богословский обиход в неверном переводе как «непогрешимость», с оттенком абсолютной категоричности, которого в действительности не имеет, — якобы Римский Понтифик претендует на непогрешимость в значении «идеологической» *безгрешности*. Но такое понимание не адекватно определению I Ватиканского Собора, который имел в виду, что Папа свободен от заблуждений лишь тогда, когда говорит *с кафедры*, исполняя свой долг архипастыря, формулируя то или иное определение от лица возглавляемой им Церкви, — не как частное лицо, а как преемник на Римской кафедре св. апостола Петра. Такое преемство, как известно, признавалось и не оспаривалось полнотой Древней Неразделенной Церкви. Кстати, за все время, истекшее с тех пор как Папа Пий IX провозгласил этот сомнительный «догмат» (по нашему мнению — экклезиологическую доктрину), лишь один из его преемников воспользовался в полной мере своим правом на полноту учительной власти, а именно Папа Пий XII. Это произошло в 1950 году, когда Великий Понтифик провозгласил догмат о том, что Пресвятая Богородица «по окончании Своего земного поприща была воспринята с душой и телом в Небесную славу», т. е. воскресла и вознеслась, как Ее Сын. Вера в это, как известно, содержится в православном Предании, хотя и не закреплена догматически.

Надо сказать и о том, что православные Патриархи, выступая с кафедры от лица той или иной возглавляемой ими Автокефальной Церкви тоже, как известно, пользуются непререкаемым авторитетом — особенно Патриарх Константинопольский, носящий громкий титул «Вселенский». Здесь важно отметить глубокое знание Федоровым самой *православной психологии*: ведь он высказал весьма пронизательное суждение, что папский авторитет «составляет нечто столь противоположное сущности русского народа, что самое разделение его, раскол, произошел именно из опасения, не олатинилась ли, не уклонилась ли в папизм Русская Православная

---

\* Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж, б/г. С. 79.

Церковь. Русский народ страшится, можно сказать, самой тени папизма» (II, 6).

Уклонившись от этой «тени», не впал ли русский народ в другое искушение — *цезарепапизм*?.. \*

Священник Павел Флоренский, анализируя взаимные обвинения католиков и православных в папизме и цезарепапизме, делает парадоксальный вывод: «Не только в православии нет цезарепапизма, но и пресловутый папизм Западной Церкви есть полемическая выдумка» \*\*.

Действительно, являясь мистическим Телом Христовым и в то же время теократическим обществом верующих, Церковь имеет все необходимые нормы организации, а именно — четыре основных начала: *духовное*, обращенное от земли к небу; *мирское*, обращенное от неба к земле; единящую их форму *единоначалия* (церковного монархизма); наполняющую эту форму содержанием — *соборность*. Устраняя хотя бы одно из этих начал, справедливо считает о. Павел Флоренский, Церковь «уничтожает равновесие своего собственного бытия», или отрывается от мира, подобно толстовству, духоборству и другим сектам, или делается подобием внешней государственной организации, пределом каковых служат формы тоталитарного социализма. Отрицая единовластие, Церковь рассыпается, как в протестантизме; отрицая соборность, «стремится в качестве предела своего к бездушному формализму и бюрократии» \*\*\*.

Протоиерей Сергей Булгаков, разделяя и развивая некоторые идеи Федорова и Флоренского, приводит конкретные аргументы, доказывающие, что «само католичество вовсе не есть только папизм, и вообще им не исчерпывается. Скорее можно сказать наоборот, что Ватиканская монархия есть как бы раковина или внешняя оболочка, под которой живет церковное тело. И как ни глубоко проникли в это тело яды этатизма, юридизма... но живой организм Церкви неизменно вырабатывает и противоядия. И в самом католичестве, наряду с торжествующим папизмом... подпочвенно живет иное соборное сознание, которое естественно стремится к иному внутреннему единству. Об этом свидетельствует, прежде всего, вся живая *святость*, присутствующая в католичестве... Об этом свидетельствуют чисто религиозные движения в католичестве... многое из духа древней Церкви, здесь живущее <...>

\* См.: Никитин В. А. Митрополит Московский Исидор и российский цезарепапизм // Русская мысль. Париж, 1992. № 3916. 14 февраля.

\*\* *Свящ. Павел Флоренский. Философия культа* // Символ. № 26. Париж, 1991. С. 217.

\*\*\* Там же. С. 218.

влечет неудержимо, силою вещей, к углублению в церковное предание и, тем самым, к не приметному вначале *возвращению к Православию*» \*.

Справедливость этих мыслей, высказанных в 20-е годы XX века, в значительной степени возросла после II Ватиканского Собора, принявшего решение о Синоде епископов, т. е. утвердившего соборное начало в жизни Западной Церкви. Таким образом был сделан решительный шаг навстречу Православию.

В целом же духовная жизнь христиан бесконечна по своим проявлениям и не может быть вмещена ни в какие конечные формы. Об этом превосходно пишет Бердяев в статье «Вселенскость и конфессионализм», подчеркивая, что *христианство есть не только откровение истины, но и откровение любви*. Человек, фанатически преданный своей конфессиональной истине, часто погрешает против любви. Таким образом (увы!), он не верен Христу, Который есть не только истина, но также любовь, путь и жизнь. И только *соединение истины и любви*, конечно же, «может раскрыть нам путь христианского единения» \*\*.

«Есть два понимания вселенскости, — продолжает Бердяев, — горизонтальное и вертикальное. Для горизонтального понимания вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли, универсальную организацию всей поверхности земли. К этому пониманию склоняется католичество. Для вертикального понимания вселенскость есть измерение глубины, вселенскость может быть дана, как качество каждой епархии. Это есть понимание православное». Именно оно более благоприятно для экуменического движения, — делает парадоксальный вывод Бердяев. И прямо-таки пророчески пишет далее: «Католики примут активное участие в этом движении в том случае, если они откажутся от империализма в понимании вселенского единства христианства, если победят в себе империалистическую волю, как соблазн, и увидят вокруг себя не объекты воздействия, а субъекты» \*\*\*.

«Соблазн же православный есть соблазн изолированного и самодовлеющего бытия, безразлично к тому, что происходит с миром. У каждого есть свои соблазны. Почва для соединения может уготавливаться человеческой активностью и направлением человеческой воли. И мы все для этого должны сделать...» \*\*\*\* Эти слова Бердяева очень напоминают призывы Федорова.

---

\* Прот. Сергей Булгаков. Православие. Париж, 1985. С. 396–397.

\*\* Бердяев Н. А. Вселенскость и конфессионализм // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. С. 73.

\*\*\* Там же. С. 80.

\*\*\*\* Там же. С. 80–81.



Формально Федоров почти всегда выступал с антикатолических позиций. Но некоторые его суждения дают повод для других выводов. В особенности когда Федоров обрушивается с сокрушительной критикой на протестантизм: «Реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления» (I, 180).

Риску утверждать, что по существу Федоров развивает принципиально новое понимание христианства, и в этом именно аспекте он пролагает пути для примирения Католичества с Православием. Об этом достаточно убедительно свидетельствует сам Федоров: «Неудачи многочисленных попыток восстановить вечера любви по подобию первой тайной вечера (которая тоже не была единодушна) достаточно оправдывают и католиков, и православных, ибо к объединению в трапезе нужно присоединить и единство в общем труде, к храмовой литургии нужно присоединить внехрамовую» (I, 171).

У нас нет сомнений, что учение Федорова, воспринятое и осмысленное в духе любви и братского, общечеловеческого единения, является почвой для соединения всех, «единомыслием исполваемых», во имя исполнения заповедей Христовых, к вящей славе Господней.

Католичество, бесспорно, страдает от недостатка восточной духовности, но Православием недостаёт социального динамизма и творческой активности в области культуры и политики. Только совместным подвижничеством и согласным служением обеих Церквей можно преодолеть общие трудности, успешно свидетельствовать об Истине Христианства и решать насущные проблемы современности. Для этого надо не обличать друг друга, а солидарно объединить усилия в едином фронте против безбожия, нравственной деградации, мирового распада, хаоса и энтропии.

## Н. Ф. ФЕДОРОВ И ПРОТЕСТАНТИЗМ

В эпоху Реформации и Просвещения грех прародителей, вкусивших от запретного древа познания добра и зла, получил продолжение. Но вместо умозрительных знаний о мире потомки Адама и Евы стали усваивать знания естественнонаучные, сугубо утилитарные.

В XVII веке Лейбниц призывал: «Вычислим — и станет ясно, кто прав». Этот принцип предвосхитил век рационализма и естественнонаучного утопизма не только в Западной Европе, но и в России. Тогда казалось, что ученые-естествоиспытатели могут составить артиллерийскую (говоря современным языком — ракетно-ядерную) команду, готовую уверенно поражать заданные цели, во имя так называемых «высших идеалов» человечества.

На первый взгляд явную дань этим представлениям о всемогуществе науки отдал и Федоров — достаточно вспомнить его статьи о метеорической регуляции и вызывании дождя с помощью огнестрельных орудий.

Но при внимательном и вдумчивом всматривании и чтении мы с удовлетворением уясняем, что Федоров, во-первых, совсем не разделял фетишизации науки и научно-технического прогресса; во-вторых, он понимал всю вопиющую ограниченность западного буржуазного «просвещения», которое называл мнимым и обличал пламенным языком пророка:

«От узаконения этого ограниченного эмпиризма и столь же узкого и искусственного рационализма родилось и возросло западноевропейское мнимое “просвещение”, не признающее даже возможности истины всеобщей, ведущее принципиально к розни и к самой нетерпимой будто бы терпимости, ко лжи философской и религиозной, к войне гражданской или революции и к войне международной (к милитаризму, к индустриализму, создавшему “социальный вопрос”). И это-то отчаяние достигнуть истины и блага признали совершенствованием, прогрессом, вместо того, чтобы признать это за отживание, за вымирание, за регресс!..» (II, 78–79).

Действительно, любую попытку преобразить человеческую жизнь на путях рационалистического прогресса и какой-либо «перестройки» общества Федоров считал заведомо обреченной на неудачу, так как корни зла лежат в самой природе, в ее бессознательном статусе, и в самом человеке, еще не осознавшем свое высшее призвание — уподобиться Христу Воскресителю.

Отношение Федорова к протестантской теологии определяется прежде всего именно этим фактором — ее отношением к Воскресению Христову. С явным сочувствием пишет Федоров, например, о Ренане, который, «дошедши в своей “Жизни Иисуса” до момента Его смерти, не мог, очевидно, примириться с нею, ибо пожелал, чтобы все знание (знание, конечно, всех людей) восстало против смерти, и ощутил надежду, что когда-нибудь знание, может быть, этой цели и достигнет» (II, 63). «И эта мысль не была минутною, мгновенно угасшею искрою в душе Ренана, — продолжает с воодушевлением Федоров, — она вылилась в целую статью в виде письма к химику [Пьеру] Бертло [1827–1903] о воскресении, хотя уже и не действительном. Очень может быть, что Ренан признал бы, наконец, человеческий род орудием Бога в исполнении этого дела, дела истинно-христианского и истинного призвания человечества. Но бездушный химик не мог возвыситься до этой мысли, и Ренан согласился с ним как со специалистом по химии, не принявши во внимание того, что лабораторная химия есть лишь детское, недоразвитое состояние истинного знания» (II, 63).

Обратимся к первоисточнику, — небольшой заметке Федорова «Порабощение Творца творению в новейшем протестантизме». Статья написана автором не ранее 1899 г., так как в ней цитируется книга Владимира Александровича Керенского «На Западе. Очерки внутреннего состояния современного лютеранства», изданная в Казани в 1899 г. В этой книге В. А. Керенский разбирает различные течения тогдашнего лютеранства, интерпретацию ими (левыми гегельянцами и теологами тюбингенской школы) идеи Бога и природы. Законы природы оказались у них более могущественными, чем Сам Бог. С этим Федоров, естественно, согласиться не может и бурно протестует:

«Еще недавно протестантизм искал “Бога в природе” (Бунзен) [Христиан-Карл Бунзен, 1791–1860. — В. Н.]; затем он отождествил Бога с природою (пантеисты) и вот, наконец, отдал Его в рабство природе. Очевидно, Бог протестантскими теологами не найден; да и способен ли его открыть протестантизм, предпочитающий в богословии, как и в философии, мнимое, мысленное и бездушное живому?» (II, 70).

Судя по названию цитируемой статьи, Федоров выделяет различные периоды в истории протестантизма, в том числе — новейший, относящийся к концу XIX века. При этом он, к сожалению, не делает существенных различий между разного рода полусектантскими деноминациями в протестантизме, его сектантскими осколками и *Лютеранской Церковью* (вспомним тючевское: «Я лютеран люблю богослуженье»).

Во II томе «Философии Общего Дела» помещены статьи религиозного содержания, где мы найдем наиболее общие оценки Федоровым инославного христианства — католичества и протестантизма. Эти оценки, безусловно, зависят от его собственного, героического и дерзновенного понимания Православия как *идеального христианства*, целью которого является воскрешение умерших. С этой позиции Федоров подвергает католицизм и протестантизм радикальной критике:

«Католицизм и протестантизм суть искажения христианства, понимаемого как воскрешение. Тот и другой заменяют воскрешение оправданием, то есть самообольщением...» (II, 42–43). «Протестантизм отказался от выкупа денежного. Появление протестантизма весьма понятно; наоборот, труднее понять, почему не вся Европа обратилась в протестантизм, ополчившийся против таких очевидных пороков, как продажа и покупка святости. Но, проповедуя против денежного искупления, протестантизм мало касался вопросов священных войн...» (II, изд. 1913 г., с. 6) \*.

---

\* Цит. по изданию 1913 г., т. к. в новом издании (II, 43) здесь опечатка: вместо «священных войн» — «священных тайн».

«За всем тем и католицизм, и протестантизм, — продолжает Федоров, — остались религиями воскрешения. Но воскрешение в первом было недействительное, а во втором мнимое» (II, 43). «Католицизм не осуществил чаемого, а протестантизм заменил его мнимым искуплением. Православное же христианство есть воскрешение или культ предков, и если оно не сознает себя таковым и не переходит в действительное дело воскрешения, то только потому, что сословие, в коем христианство должно признать себя воскрешением, находится в полной умственной зависимости от католического и протестантского Запада и не знает отличия от них начала православного и русского» (II, 43–44).

В материалах к III тому «Философии Общего Дела» находим маленькую заметку, в которой протестантизм определяется как «отрицательная религия». «Отделившись (от католичества. — В. Н.), — пишет Федоров, — он (протестантизм. — В. Н.) признал отдельное существование возможным, а искание соединения ненужным, переходное состояние <признал> за постоянное, средство — за цель. Констанцкий и особенно Базельский соборы ставили себе целью не реформу только Западной Церкви, но и соединение с Восточной, которой Ислам грозил порабощением. Самая реформа Западной Церкви потому и нужна была, что злоупотребления делали Запад бессильным против Мусульманского Востока. И гуситы, которые под видом Чаши искали внутреннего сближения духовенства и мирян, конечно, надеясь обрести в единении силу, искали <и> соединения с греками, одолеваемыми турками.

Протестантизм, возникший уже по падении Константинополя, стал отрицательною религиею, хотя падение Константинополя возлагало на протестантов, так же как и на Тридентский собор, обязанность освобождения <Константинополя> прежде попыток соединения Церквей.

Если Базельский собор и гусизм могли ограничивать свою задачу соединением лишь Церквей, то протестантизм и Тридентский собор, бывшие уже по падении Царьграда, должны были поставить себе целью освобождение столицы христианства — Константинополя. Реформация была разъединением, потому что единство она смешивала с порабощением. Реформация вела к бессилию» (III, 408–409).

Подобную критику в адрес Реформации, по разному ее осмысливая, сегодня в той или иной мере разделяют и католики, и православные. Не случайно они сознательно дистанцируются от экуменического движения, от Всемирного Совета Церквей, в котором преобладают и доминируют протестанты. Ведь к нашему времени очень четко обозначилась принципиальная разница между экклезиологией католической и православной, с одной стороны, и протестантской, с другой. Если под соединением Церквей католики и

православные склонны подразумевать присоединение к своей собственной Церкви, то протестанты совсем иначе относятся к проблеме христианского единства. Для них едина лишь небесная, невидимая Церковь, а различных видимых Церквей может быть столь же много, как отдельных христианских общин.

Однако воззрение на человека как на орудие воли Божией, хилиастический дух некоторых протестантских движений, безусловно, сродни чаяниям «нового неба и новой земли» в учении Федорова. В этом контексте, очевидно, есть нечто общее в героическом пафосе Федорова и Томаса Мюнцера (ок. 1490–1525), призывавшего к преобразованию земного мира, в соответствии с замыслом «Царства Божьего на земле».

Федоров оставил о протестантизме ряд глубочайших суждений, как справедливых, так и несправедливых. Все они дороги и поучительны нам в разной степени как мысли гения, несущие отблеск его дерзновенных исканий и удивительных прозрений.

У Федорова можно найти не только общие, весьма парадоксальные оценки протестантизма, но и более конкретные суждения о тех или иных его *разновидностях*.

О кальвинизме, например, Федоров говорит с явным сожалением, как о суровом пессимистическом учении, «с его безотрадным преувеличением учения о предопределении» (II, 43).

Протестантское понимание крестного подвига Христа Федоров считал школьным — религией для несовершеннолетних: «Отделив грех от смерти, оправдание от воскресения, протестантство впало в противоречие, выражением которого и является продолжающееся царство не только смерти, но и греха» (I, 134).

«Протестантизм был прав, отрицая превращение крестных ходов в крестовые походы, но был не прав, оставаясь при отрицании и не заботясь о превращении их из дела истребления в дело воскрешения. Протестантизм отрицал войну, с коею была связана торговля, и признавал торговлю, которая в себе носит причину войны. Для католицизма крестовые походы <...> были делами оправдания, спасения, литургиею. Литургия же католическая, внехрамовая, т. е. сама жизнь, или история как факт, есть не братотворение, но работворение <...> Протестантство, отвергая искаженную литургию, не признало и действительной, т. е. протестантизм уничтожил литургию как работворение, но не заменил ее братотворением. Отрицательное, т. е. разрушительное дело протестантизма состоит в разъединении, индивидуализме чрез освобождение от долга душеприказчества. Протестантизм и следовавший за ним скептицизм превратили обходные движения из священных, крестовых, в торговые.

Католицизм есть искажение христианства, т. е. воскрешения, замена дела, производящего воскрешение, делами, которые не

производят оживления, а только заслуживают бессмертие, или освобождение от чистилища. Протестантизм не уничтожает искажения, а только заменяет католические дела мыслью» (I, 145).

Глубокое, порой не лишенное неизбежного схематизма противопоставление католичества и протестантизма помогает Федорову выявить свое отношение к Православию и таким образом дать ему свое собственное, довольно неожиданное и парадоксальное определение. Это обстоятельство заслуживает особого внимания. Уже в раннем христианстве, полагает Федоров, заключаются зародыши распада его на католицизм и протестантизм; «но есть в нем зародыши и воссоединения их, т. е. зачатки православного христианства» (I, 152). Таким образом, Православие, по Федорову, оказывается синтезом католичества и протестантизма.

То, что это не случайная фраза, помогают уяснить другие федоровские тексты: «Распадение на католицизм и протестантизм есть следствие отпадения от центра, от Константинополя, а православие есть сокрушение о разделении, печалование» (I, 165).

Протестантизм, по Федорову, является «ученообразовательной религией», которая «удерживает догмат в области теории, школы» (I, 169). В этом Федоров признает очевидное, хотя и одностороннее достоинство протестантизма. Безусловное же и абсолютное, по его мнению, достоинство Православия состоит в том, что «Православие есть по преимуществу обряд, т. е. религия народообразовательная», хотя... «таковую оно никогда во всей силе еще не было» (I, 169).

Здесь Федоров дает интересное определение обряда: «Обряд есть средство, помощью коего догмат, как заповедь, переходит в действительность, обряд есть переход от трансцендентного к имманентному, от Христа к христианскому, от внутреннего, таинственного, к явному, материальному. Этим православие отличается от протестантизма, как ученообразовательной религии...» (I, 169).

Но не в этом ли заключается и особенность так называемого «бытового Православия», — как религии *обрядоверия* (о чем в свое время убедительно и ярко писал В. В. Розанов)?

И здесь, и далее, как обычно, говоря о Православии, Федоров имеет в виду идеальное Православие (о чем сам порой оговаривается), какого в исторической реальности не было и, увы, пока нет.

К сожалению, не раз Федоров допускает досадные и явно схематические упрощения, особенно очевидные сегодня, в ретроспективном плане: «...Для протестантизма нужна лишь школа грамотности; католицизм же невежество большинства считает за лучшее средство для сохранения веры» (I, 169).

Что касается «невежества большинства», то сегодня, в эпоху масс-медиа, разница между протестантами и католиками, между Западом и Востоком относительно и условна: мегамашина цивилизации работает контрпродуктивно.

Отрадно, что Федоров положительно в целом оценивает историю Христианской Церкви на Западе до XVI века, т. е. до эпохи Реформации и распространения протестантизма. Протестантизм, с его вызовом Риму и последовавшим отрицанием самого института Церкви в качестве посредника между человеком и Богом, вызывает у Федорова сожаление и осуждение, серьезную и глубокую критику.

«Протестантство со своим оправданием одною только верою, — пишет он, — не могло в конце концов не прийти к самообожанию... Останавливаясь исключительно на своем личном, внутреннем, протестант естественно замыкался в нем и строил из него целый мир, перенося в себя и видимую природу, и само Божество» (I, 179).

Таким образом, «протестантский субъективизм превратился в абсолютизм личного мышления, а христианская идея — в пантеизм или антропотеизм (право разума и личного воззрения; неприкосновенность права личности в области религии). Но вера сама по себе не может быть спасительна: только дело, захватывающее всю душу, может произвести нравственный переворот и своекорыстного превратить в самоотверженного. И в протестантизме не вера вдохновляла, увлекала, оживляла; у самого Лютера существенною была не мысль, что праведный верою будет жив, а то, что проповедание этой мысли он сделал *“делом”* своей жизни...» (I, 179) — с замечательной проникновенностью отмечает Федоров. «Было, следовательно, и протестантское дело, только оно состояло из отрицания, из борьбы, отделения и внутреннего разъединения личностей. Католическое дело было искажением общего, или литургии; но отрицая, не соглашаясь на искажение, нельзя же было отрицать самого дела. Проповедание означенной мысли (что праведный жив будет верою) только казалось делом, ибо состояло лишь в отрицании всей католической внешности, обрядов, таинств, постов, монашеского аскетизма, состояло в освобождении человека от общего дела, в лишении его общей цели» (I, 179).

«Доказательством того, что имелось в виду не спасение только верою, может, — продолжает Федоров, — служить уничтожение праздников и монашества, т. е. того, что наиболее могло послужить к спасению верою, чрез одно созерцание» (I, 179).

Когда традиции и предания оборваны и обозваны предрассудками, под предлогом борьбы с ними, под именем предрассудков, развивает эту мысль Федоров далее, изгонялись собственно совесть и долг. «Понятно, что реформация (протестантизм) и революция, возведшие либерализм, иначе освобождение от общего, отеческого долга и совести, в принцип, суть величайшие преступления. (Хотя и феодализм, вызвавший революцию, и папство, против которого восстал протестантизм, не были благом, но таково уже свойство слепого развития — переходить от одной крайно-



сти в другую, от одного зла к другому, еще горшему.)» (I, 180–181).

Федоров с глубоким пониманием анализирует психологию протестантизма как оправдания только верою, которое он называет «отвлеченной формой воскрешения»: «Такое оправдание могло быть только для себя и достигалось внутренним лишь расположением, оно не могло простираться на отцов и вообще на прошедшие поколения, а потому делало ненужными индульгенции...» (I, 181).

Следствием эпохи Возрождения и так называемого Просвещения, когда в Западной Европе заметно усилился, а кое-где стал господствовать дух протестантизма, Федоров считает «профанацию человеческого разума и чувства» (I, 181).

Федоров обращает наше внимание на то, что именно «протестантизм отнесся к учению о Троице с недоверием, не находя в Писании самого слова “Троица”» (I, 195).

«Между отвергающим мощи протестантизмом и суеверным католицизмом, православие должно стать в иное положение; не отвергая некоторой жизненности мощей, оно должно открывать их, как и иконы, для воспитания народа, для пробуждения тех доблестей, кои необходимы на пути к осуществлению полной жизненности» (I, 244–245).

В одной из статей об искусстве, говоря о значении вертикально-го положения человека и его стояния на молитве в храме, Федоров и в этом, на первый взгляд чисто эстетическом аспекте, находит повод для сопоставления и выявления особенностей трех главных христианских конфессий:

«Православие, требующее стояния и допускающее сидение лишь как снисхождение, этим внешним выражением, т. е. стоянием, наиболее существенно отличается от католицизма и особенно от протестантизма» (II, 231).

«Вопреки ходячему мнению, — писал Е. В. Спекторский\* в книге «Происхождение протестантского рационализма», — протестантство до XVIII века не только не носило рационалистического характера, но, напротив, противилось рационализму как философскому, так и религиозному... Ни субъективный рационализм того времени, т. е. признание автономии человеческого разума, ни объективный рационализм, т. е. взгляд на мир как на логическую систему и закономерное целое, не совпадали с (главными) принципами протестантства — оправданием человека через веру и с богооткровенностью Священного Писания»\*\*.

\* Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) — ректор Киевского университета, впоследствии, в эмиграции — профессор Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке.

\*\* Спекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914. С. 1.

Е. В. Спекторский считает, что протестантское богословие, во всяком случае, до Канта, более тяготеет к схоластической, средневековой традиции, чем католичество.

Именно этим «определяется характер той доли рационализма, которую при неперменном желании можно все-таки усмотреть в протестантском богословии того времени. Поскольку вообще все создания человеческого разума как в области науки и философии, так и в области религии, неизбежно и по-своему рационалистичны, постольку можно сказать, что и система протестантской ортодоксии XVII века тоже в своем роде рационалистична. Но рационалистична она не критическим и позитивным рационализмом Декарта или Спинозы, а догматическим и терминологическим рационализмом (католических. — В. Н.) докторов средневековья» \*.

Поэтому вполне оправданно говорить о так называемой *протестантской схоластике*, основанной на Священном Писании и трудах Аристотеля.

Рационалистичность же протестантизма вызвана, главным образом, позднейшим влиянием Канта, и это прекрасно понимал Федоров, подвергший кенигсбергского профессора самой резкой критике за *безумие рационализма*, за совершенное Кантом «раздвоение разума» на теоретический и практический.

Наш подход, однако, будет необъективен, если мы забудем, что в протестантизме (прежде всего в лютеранстве) есть своя высокая правда; более того, в нем вообще живет *дух правдоискательства*. Об этом достоинстве протестантизма нередко упоминают православные богословы (например, А. С. Хомяков), используя аргументы протестантов в полемике против католиков.

С другой стороны, некоторые отечественные богословы считают, что православные могут многому поучиться у протестантов, в частности у евангельских христиан-баптистов. Ныне важнейшей задачей Русской Православной Церкви, писал архиепископ Михаил Мудьюгин († 28.2.2000), является ее самоочищение «от накопившихся болезненных явлений, от тлетворного обрядоверия, от унаследованных от язычества, но и по сей день еще живучих суеверий, в сознании многих приобретающих даже догматическое значение, <...> от всего, что мешает верующей христианской душе общаться со своим Спасителем Богом в Его Святой Церкви» \*\*.

Нет сомнения, — под этими словами мог бы подписаться сегодня и великий правдолюбец Николай Федорович Федоров.



\* Спекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. С. 2.

\*\* Архиеп. Михаил (Мудьюгин). [Предисловие] // Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994. С. 14.

## *Приложение*

# **ФЕДОРОВ И ЕГО ВЫДАЮЩИЕСЯ СОВРЕМЕННОКИ (НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ)**



**С. Г. СЕМЕНОВА**

## **Об одном религиозно-философском диалоге**

(Лев Толстой и Николай Федоров)

«Я никогда не забуду слов Льва Николаевича, относящихся к Вам в те еще времена, когда мы так дружелюбно сходились с Вами и беседовали у него на квартире. Он говорил: “Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком”. Много надо иметь духовного капитала, чтобы заслужить такие отзывы современников. Я говорю отзывы, ибо не знаю человека, знающего Вас, который не выражался бы о Вас в подобном же роде. Если бы я не считал этого неловким, то смело включил бы себя в число таких людей»\*, — писал 6 декабря 1887 г. Афанасий Афанасьевич Фет Николаю Федоровичу Федорову (1829–1903), легендарному библиотекарю Румянцевского музея, автору своеобразного религиозного и философского учения, изложенного в двух томах изданной уже после его смерти «Философии общего дела».

Сейчас, из исторической перспективы, уже совершенно очевидно: пророческая мысль тогда скромного служителя центральной библиотеки Российской империи не просто стоит у истоков подъема русской религиозно-философской мысли, но является самым дерзновенным выражением ее основных идей, и прежде всего идеи *Богочеловечества*, т. е. сотрудничества Божественных и человеческих сил и энергий в деле преображения падшего, смертного мира в иной, божественно-бессмертный статус бытия, Царствие Небесное. Речь у Федорова (и далее у многих религиозных философов и богословов), может быть, впервые так отчетливо идет не только о традиционном подвижническом уподоблении кенотическому, самоумаленному, страдающему Христу (один из наиболее ярких примеров тут — «беднячок» св. Франциск Ассизский), а об уподоблении Богу в Его деятельной, творческой природе. Христианство было понято не как путь лишь личного спасения души, а как спасение общее, предполагающее соборное объединение и дело. Наряду с Богочеловечеством, *соборность* стала важнейшей опорной идеей того, что Федоров опреде-

---

\* Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. IV. М., 1999. С. 632. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты, римская цифра указывает том, арабская — страницу. Дополнительный том: Федоров Н. Ф. Дополнения. Комментарии к Т. IV. М., 2000 — обозначен как *Доп.* Тот же принцип выдержан и в других статьях данного раздела.

лил как «христианство активное», явившее новый этап в Богопознании, в осознании задачи человека в мире, в раскрытии высшей цели христианской жизни — обожения человеческой природы. Обожение было впервые раскрыто конкретно-практически как все большее управление материи духом в самом человеке, как творчество новой бессмертной природы, обнимающее весь род людской. Стало все отчетливее пробиваться видение *активной, творческой эсхатологии*, когда человечество, осознав себя, как точно выражался Федоров, орудием осуществления воли Божией в главном — в преодолении принципов недолжного, послегрехопадного бытия (где царит вытеснение, борьба, смерть), в воскресении и преображении твари и мира — становится соработником Богу в деле спасения. Достижение нового *божественного* строя бытия мыслилось Федоровым и последующими религиозными мыслителями как постепенное его созревание, вырастание в лоне исторического движения, «истории как работы спасения», как активная, благая эволюция. Иными словами, русская философская мысль в ее центральной активно-христианской ветви, приняв как «поистине гениальную» (Н. А. Бердяев), как «настоящее откровение» (Г. П. Федотов) федоровскую идею *условности апокалиптических пророчеств*, раскрытых не как роковой вердикт, а только как грозное предупреждение, сняла видение апокалиптического катастрофизма, обесмысливающего историю, противопоставив ему горизонты созидательного преобразования, всеобщего спасения.

Отец Сергей Булгаков как-то сказал об учении общего дела и его авторе, что это — «первая молитва к Богу о воскресении, первый зов земли к небу о возстании умерших, и радостно думать, что в мире уже был Федоров со своим «проектом»» \*. В этих словах чувствуется как бы удостоверение нового уровня, на который поднялся род людской с явлением в нем Федорова. И пожалуй, именно русская литература и искусство особенно проникновенно и глубоко пережили будоражащую радость и творческую тревогу этого явления. Новая и смелая постановка в учении Федорова предельных вопросов бытия, над которыми билась русская литература: смерть и ее преодоление, долг перед ушедшими поколениями, человек и природа, человек и космос, регуляция, одухотворение природы внешней и внутренней, безусловная и вечная ценность личности... — затронула творчество разных писателей, начиная с его великих современников, какими были Достоевский и Толстой. Федорова с Толстым связывало довольно длительное и интенсивное личное общение, которое прямо отразилось в дневниках, переписке, позднем творчестве Толстого.

## ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Летом 1878 г. Толстой со своей семьей переезжал из Самарской губернии в Ясную Поляну. В поезде он случайно встретился с Николаем Павловичем Петерсоном. Пятнадцать лет назад 17-летний Петерсон был самым юным из учителей, набранных Толстым для его народных школ. Характеризуя этот набор,

\* Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917. С. 368.

Лев Николаевич писал А. А. Толстой: «Каждый приезжал с рукописями Герцена в чемодане и революционными мыслями в голове. И каждый без исключения через неделю сжигал свои рукописи, выбрасывал из головы революционные мысли и учил крестьянских детей Священной истории, молитвам и раздавал Евангелия читать на дом. Это факты»\*. Но Петерсон, казалось, опроверг необратимость подобной метаморфозы: после закрытия школ, вновь поступив в университет — откуда он ушел в 1861 г. из-за стесненных материальных обстоятельств, — молодой студент активно участвует в кружке ишутинцев, а в 1864 г. опять оставляет учебу и отправляется в г. Богородск, чтобы заняться революционной пропагандой. Там он знакомится с Федоровым, учителем истории и географии в Богородском уездном училище, воззрения которого настолько поражают и покорают Петерсона, что главной целью своей жизни он отныне считает их распространение.

Петерсон записывает за Федоровым его мысли и в декабре 1877 г. отправляет их изложение Ф. М. Достоевскому. 24 марта 1878 г. Достоевский присылает взволнованный ответ. Встретившись в поезде с Толстым, Петерсон прочел ему вслух письмо Достоевского и начало ответа на него, составленного уже самим Федоровым. Хотя идеи, высказанные в этом ответе, показались Льву Николаевичу на первый взгляд «несимпатичными», он был поражен тем, что рассказал Петерсон о личности и образе жизни своего учителя, который вот уже десять лет как переехал в Москву и работал в Румянцевском музее (ныне — Российская государственная библиотека).

Через несколько лет, в 1881 г., находясь в Москве и переживая духовный кризис, Толстой вспомнил о Федорове и пришел к нему в библиотеку знакомиться — со словами: «А я знаю Петерсона!» Запись в дневнике от 5 октября 1881 г. выразительно *монтирует* контраст между внутренним разладом самого Толстого и первыми впечатлениями от знакомства и посещения «дома» Федорова: «Николай Федорович — святой! Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели» (49, 58). Больше всего изумляет в Федорове и неудержимо притягивает к нему то, что самому проповеднику опрощения и любви к ближнему давалось с большим трудом, а тут являлось совершенно естественно: не просто исповедовать, а «исполнять!». А вот что писал об этом времени Федоров: «В конце сентября 1881 познакомился с Толстым; слушал чтение его “Евангелия”. У него сошелся и с Соловьевым. Осенью этого года происходила переписка Москвы, в которой принимал участие Толстой. В этот же год началось превращение Толстого, великого художника, в плохого философа. Тогда же было сообщено Соловьеву и Толстому и Страхову Предисловие (часть рукописи основного сочинения Н. Ф. Федорова «Вопрос о братстве, или родстве <...> Записка от неученых к ученым <...>». — С. С.). Оно было защищаемо ими против Страхова, которому очень не понравилось» (IV, 48).

Сближение Толстого с Федоровым произошло быстро. Через месяц в письме к В. И. Алексееву Толстой замечает: «Есть и здесь люди. И мне дал Бог сойтись с двумя. Орлов один, другой и главный Николай Федорович Федоров.

\* Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 60. М., 1949. С. 437. Далее ссылки на это издание даются в тексте: первая цифра указывает том, вторая — страницу.

Это библиотекарь Румянцевской библиотеки. Помните, я вам рассказывал. Он составил план общего дела всего человечества, имеющего целью воскрешение всех людей во плоти. Во-первых, это не так безумно, как кажется. (Не бойтесь, я не разделяю и не разделял никогда его взглядов, но я так понял их, что чувствую себя в силах защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель.) <...> Ему 60 лет, он нищий и все отдает, всегда весел и краток» (63; 80, 81).

1880-е гг. были той порой зрелости в жизни Федорова, когда его духовный и нравственный облик отлился окончательно и достигло полной завершенности его учение. Контакты Толстого и Федорова, нелегкие и неравноправные, как это ни странно — для самого Льва Николаевича, растягиваются на все это десятилетие. О бережном, даже несколько заискивающем отношении Толстого к Федорову, их ссорах и стычках существует много рассказов очевидцев, и прежде всего коллег Николая Федоровича по Музею и наиболее приближенных к нему посетителей каталожной, поскольку театром этих конфликтов чаще всего была библиотека, куда постоянно заходил Толстой. Как вспоминает Илья Львович Толстой, «отец, всегда пылкий и несдержанный в разговорах, выслушивал Николая Федоровича с особенным вниманием и никогда с ним не горячился» \*. Много живых подробностей можно найти в воспоминаниях коллеги Николая Федоровича, будущего профессора книговедения Г. П. Георгиевского. Упоминая о встречах Федорова с Вл. Соловьевым, Толстым и другими известными его современниками, он замечает: «Разговоры нередко переходили в споры. Центром и бесед, и споров был, конечно, Николай Федорович. Его глубокомысленная речь, рассыпавшая мысли, как водопад брызги, его остроумные сближения и выводы, его беседы, поражавшие ученостью и образованностью решительно во всех отраслях знания — такою удивительною осведомленностью во всем, что собеседники называли Николая Федоровича энциклопедистом в самом широком смысле, — эти речи и беседы всегда служили зеркалом для гостей и собеседников Николая Федоровича. Рядом с ним сейчас же, как на весах, обнаруживалось достоинство и внутренний вес его знакомого» \*\*.

Личность Федорова на всех производила особенное впечатление: она казалась совершенно уникальной, ее невозможно было уложить ни в один, даже самый редкий человеческий тип, будь то учитель жизни или аскет. Да, он жил аскетом, питался только чаем с хлебом, спал 3–4 часа на голом сундуке, ходил зимой и летом в одном и том же стареньком пальто (кацавейке), раздавал все свое жалованье нуждающимся. Возраст его определить было трудно. На протяжении десятков лет он, казалось, застыл в неизменяемом облике *старца*. (Толстой по виду счел его значительно старше себя.) Впечатление его почтенных лет усугублялось одеждой, очень старой и ветхой, но вовсе не грязной или рваной, а какой-то удивительно на нем уместной, не нарушав-

\* Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 190.

\*\* Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 58.



шей общего его благообразия. Федоров любил повторять: «Не гордись, тряпка, завтра будешь ветошкой!» Сам его вид как будто являл *икону* его сердечной общности со всеми и всем, неизбежно стареющим, уходящим из жизни, ветшающим. Тем более всех поражал неожиданный избыток жизни, энергии, ума в этом, казалось бы, преклонном старце.

Николай Федорович являлся человеком необыкновенной доброты и нравственной чистоты, отличаясь самоотверженным служением людям. Его часто называли святым. Но он вовсе не был тем хрестоматийным святым, божественным юродивым, что носят в себе последнюю мудрость, хотя и ставят вместо подписи крест, вроде толстовского старца Акима. Редкая ученость Федорова поражала всех и порождала легенды. По свидетельству многих, он знал содержание едва ли не всех книг Румянцевского музея. А его страстная защита науки и вера в ее великое будущее не раз становились предметом острых споров с Толстым. Наконец, груз энциклопедических познаний не заглушил в нем способности к живому творчеству. Его ученость совмещалась с оригинальным и смелым умом.

Знавшие Федорова отмечают одно изумлявшее всех качество: абсолютное нежелание утвердить себя в мнении мира, перед лицом истории как мыслителя, автора определенного философского учения или нового пророка. Обычно это объясняется крайней личной скромностью Николая Федоровича. Но были тут и другие, более принципиальные причины. Философ всеобщего дела нес в себе особое чувство общности духовного достоинства всего человечества, понимание того, насколько каждый автор обязан в своем творчестве эпохе, окружению, предшественникам и в конечном итоге — всем когда-либо жившим на земле людям. Отсюда внутреннее неприятие всякого выпячивания личности, индивидуального авторства. Он словно так и видел анонимные массы, ушедшие в жертвенное подножие *культурно* возвысившейся личности и тем стяжавшей себе — по существу за их счет — историческое бессмертие.

Самому выступить с учением, выражающим, по его убеждению, глубинные потребности всех людей, всех поколений, прошедших и будущих, московский библиотекарь, маленький человек, по господствующей культурной *номенклатуре*, противился и был готов уступить это право какому-нибудь значительному, признанному и близкому по духу деятелю своего времени. В письме В. А. Кожевникову от 21 августа 1897 г. Н. П. Петерсон приводил такое высказывание Федорова: «Прежде, когда из слова не делали еще продажного товара, когда словами стремились служить общему благу, тогда большею частью автор какого-либо произведения, которое казалось общенужным, приписывал его какому-нибудь древнему известному мудрецу, писателю, чтобы обратить тем большее внимание на произведение» (IV, 607). Особые надежды Федоров возлагал на Толстого. В чем-то великий писатель был удивительно ему близок: неприятием современной цивилизации, соблазнами комфорта и «мануфактурными игрушками», попыткой встать на точку зрения народа. Но обращения Льва Николаевича в федоровскую *веру* не происходит. В 1880-е гг. идеи Федорова были им восприняты главным образом через устные беседы и, разумеется, не в полном объеме и глубине. Несмотря на весь интерес к учению о воскрешении и даже ряд попыток его распростра-

нения, Толстой далек от его приятия; он углубляется в развитие собственного нравственно-религиозного учения, стоящего на началах, которые вызвали резкую критику Федорова.

Окончательный разрыв между двумя мыслителями произошел в 1892 г. после опубликования Толстым в лондонской газете «Дейли телеграф» статьи-письма «О голоде». Федоров при встрече в Музее вообще отказался подать ему руку. На потрясенно-недоуменный вопрос Льва Николаевича ответил вопросом же: «Неужели вы не сознаете, какими чувствами продиктовано оно и к чему призывает?» — непреклонно подводя черту под десятилетием надежд, горечи и боли: «Нет, с вами у меня нет ничего общего, и можете уходить» \*. Федоров считал, что толстовский призыв не исполнять воинской повинности, отказываться от уплаты налогов и т. д. может привести не к царству любви, а к обострению вражды и борьбы. А в лондонской публикации он усмотрел уже почти прямой призыв к мятежу, за которым для него вставала мрачная угроза братоубийственного гражданского противостояния \*\*.

Однако до конца жизни Толстой сохранил глубокое уважение к необыкновенной личности Федорова. Так, в 1895 г. в ответ на приглашение подписать адрес Федорову, составленный его сослуживцами и читателями библиотеки, Толстой писал: «Я с радостью подпишу всякий адрес, который вы напишете Николаю Федоровичу. И как бы высоко вы в этом адресе ни оценили и личность и труды Николая Федоровича, вы не выразите того глубокого уважения, которое я питаю к его личности, и признания мною того добра, которое он делал и делает людям своей самоотверженной деятельностью. Благодарю вас за то, что вы обратились ко мне» (68, 246–247). В письме к Петерсону от 1–2 февраля 1908 г. Лев Николаевич, вспоминая об уже покойном Федорове, называет его «дорогим, незабвенным», «замечательнейшим человеком». Интересны те отметки, которые Толстой делает в I томе «Философии общего дела», присланной ему Петерсоном после ее выхода в свет в 1906 г. И всего за месяц до смерти Толстой в письме к тому же Петерсону обещает «непрерывно внимательно перечитать» (82, 180) этот том. След идей и облика Федорова мы находим и в произведениях Толстого \*\*\*.

\* Георгиевский Г. П. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний // Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 64.

\*\* Недаром Николай Бердяев считал Толстого среди тех, кто особенно готовил русское сознание и общество к революции: «В сознании же именно Толстой был революционером, обличителем неправды мировой жизни, он анархист и нигилист <...> отрицательно он предшественник коммунизма, он отрицает прошлое, традиции истории, старую культуру, церковь и государство, отрицает всякое экономическое и социальное неравенство, он громит привилегированные, господствующие классы, не любит культурную элиту» (Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 71–72).

\*\*\* Подробнее об истории взаимоотношений Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова см.: Федоров Д. П., 45–55.

### УЧИТЬСЯ ИЛИ НЕ УЧИТЬСЯ УМИРАТЬ? («Воскресение» Толстого и «воскрешение» Федорова)

Поэты, писатели, философы не раз задумывались над смертью. За такими размышлениями, возникали ли они в романе или в лирическом стихотворении, тут же утверждалось определение *философских*. И это не случайно: сосредоточенность мысли и чувства на смерти неизбежно выводит к вопросу о смысле жизни.

В учении Федорова наибольший интерес Толстого вызвали его мысли о смерти. Для этого были глубокие личные причины. Имеет ли какой-либо смысл жизнь отдельной личности, раз она обречена на полное исчезновение, — этот вопрос всегда мучил Толстого, хотя такую прямую формулировку он получил, начиная с «Исповеди» (1882): «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман!» (23, 13)\*. В пронзительно-личной интонации, приличествующей жанру исповеди, Лев Николаевич проводит перед умственным взором основные вехи своего жизненного, духовного пути, встающие в новом жестком освещении экзистенциального *пробуждения*, случившегося с ним в связи с кончиной любимого брата: «Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания» (23, 8). Острое открытие факта смертности вонзило в душу Толстого неразрешимые «глупые, простые, детские вопросы», выбило из-под ног бывшие опоры, «любовь к семье и писательству», веру в совершенствование, в неуклонный прогресс... в ледящем ужасе подвесив над готовой слизнуть в любой момент бездной небытия.

В очерке Горького «Лев Толстой» (1919–1923), передающем личные впечатления Алексея Максимовича от встреч с «великим писателем земли русской», продолжительных их бесед в ноябре 1901 — январе 1902 г. в Крыму, в Гаспре, а также его размышления над уходом и кончиной Толстого, самый

---

\* «Исповедь» открывает чреду религиозно-философских, публицистических и художественных произведений Толстого (таких, как «Крейцера соната»), как правило, подпадавших под запрет духовной цензуры, которые широко распространялись в списках, печатались за границей (та же «Исповедь» впервые была опубликована в России только в 1906 г.). В значительной части своего позднего наследия Толстой превращается в *диссидента*. В особых обстоятельствах жизни русского общества того времени его авторитет пророка и учителя среди интеллигенции (не говоря уже о собственно толстовцах) неуклонно рос, по мере все большей оппозиции толстовского учения государству и Православной Церкви, вплоть до Определения Святейшего Синода от 24 февраля 1901 г. об «отпадении его от Церкви». См. подробнее: *Никитин В. А.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. М., 1980. С. 113–138.

глубокий, потаенный Толстой предстает человеком, который «с величайшим напряжением всех сил духа своего, одиноко всматривается в “самое главное” — в смерть» \*, всматривается, пытается понять ее, справиться с ней, заклясть различными религиозно-философскими рецептами и — не может... Горький приводит такие слова Толстого: «Если человек научился думать, — про что бы он ни думал, — он всегда думает о своей смерти. Так все философы. А — какие же истины, если будет смерть?» \*\*. Впрочем, в «Исповеди» у Толстого сказано: «А истина — смерть» (23, 14). Смерть получает в определенном смысле ценностное значение. Отношение к ней выявляет истинную ценность человека, качество его мироощущения. Смерть в произведениях Толстого самый страшный разоблачитель: перед ее лицом механическая, *коммифотная* жизнь обнаруживает весь свой бессмысленный, гротескный характер.

У Толстого мы не встретим банально-лирических сетований на текучесть жизни, ее тщету; предвосхищение смерти здесь всегда очень личное и настойчивое до тягостности. Не раз писатель останавливается на первой реакции человеческого существа на угрозу смерти: неприятие, отвращение, страх. Вот примечательные строки из «Записок сумасшедшего» (1884), одного из самых личных его рассказов: «“...Чего я тоскую, чего боюсь?” — Меня, — неслышно отвечал голос смерти. — Я тут. Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. <...> Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. <...> И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная» (26, 469–470). Сковывающий ужас, страшное недоумение, душевный столбняк, бессильное «не хочу» перед лицом смерти обнаруживают и барыня из «Трех смертей» (1858–1859), и Андрей Болконский (эпизод с вертящейся гранатой), и Левин у постели умирающего брата, и Иван Ильич, и многие другие.

Но рядом с барыней примиренно умирает мужик, легко и цинично относится к смерти дед Ерошка из «Казаков» («Сдохнешь <...> трава вырастет на могилке, вот и все» — 6, 56), спокойно осознает необходимость смерти слуга Герасим из «Смерти Ивана Ильича», Никита из «Хозяина и работника», вообще все люди из народа. Толстой в письме к А. А. Толстой, объясняя замысел «Трех смертей», писал о смерти мужика: «Мужик спокойно умирает именно потому, что он не христианин. Его религия другая, хотя он по обычаю и исполнял христианские обряды; его религия — природа, с которой он жил. Он сам рубил деревья, сеял рожь и косил ее, убивал баранов, и рожались у него бараны, и дети рожались, и старики умирали, и он знает твердо этот закон, от которого он никогда не отворачивался, как барыня, и прямо, просто смотрел ему в глаза» (60, 265). Тут вообще не ставится вопрос о преодолении страха смерти, поскольку его вообще нет. Эти люди еще не выделились из природы, они — ее часть, бессознательно принимающие каждой клеточкой своего существа ее основной закон смены, торжества целого через непрерывное обновление

\* Горький А. М. Лев Толстой // Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. М., 1951. С. 280.

\*\* Там же. С. 281.

ние индивидуальных частей. Насколько такой языческий выход из трагизма смерти привлекал Толстого, ярко отразилось в «Казаках»: «Люди живут, как живет природа: умирают, рождаются, совокупляются, опять рождаются, дерутся, пьют, едят, радуются и опять умирают, и никаких условий, исключая тех неизменных, которые положила природа солнцу, траве, зверю, дереву. Других законов у них нет... И оттого люди эти в сравнении с ним самим казались ему прекрасны, сильны, свободны, и, глядя на них, ему становилось стыдно и грустно за себя. Часто ему серьезно приходила мысль бросить все, приписать-ся в казаки, купить избу, скотину, жениться на казачке» (6, 101–102).

Итак, на взгляд Толстого, люди из народа, простой, трудовой люд, относятся к неизбежному, *природосообразному* для них концу без страха и раздражения сердечного, без умственных неразрешимых загвоздок, без внутреннего бунта против Творца и порядка вещей, без рождающегося отсюда обесмысливания бытия, без всего того, что так терзало самого писателя, — так что скрытый, экзистенциальный импульс к знаменитому толстовскому *опрощению* шел во многом из надежды обрести такое же народное спокойствие в этом самом мучительном и неотступном для него психическом пункте.

Однако — понимает Толстой — по-настоящему этот выход открыт лишь для людей с почти нулевым уровнем сознания личности. А как только человек отрывается от природы, остро сознает себя чувствующим, мыслящим, уникальным существом — надо искать другое спасение. Метания Толстого достаточно известны: искушение шопенгауэровско-буддийским отказом от личности, сознания, жизни, раз они сопряжены с неизбежным страданием, выходом в нирвану небытия, — искушение, надо отдать должное писателю, им отброшенное; попытки успокоиться в своей собственной религии «истинно христианской», праведной жизни на земле. Любопытна подмеченная Горьким в его воспоминаниях о Толстом абсурдная надежда Льва Николаевича на чудо — вдруг для него, такого великого и исключительного, природа тоже сделает исключение: «Иногда казалось, что старый этот колдун играет со смертью, кокетничает с ней и старается как-то обмануть ее»\*.

И вот в 1880-е гг. Толстой сталкивается с Федоровым, мыслителем, который прямо сфокусировал все свое учение на борьбе со смертью. Казалось бы, философы не раз ставили смерть в центр своего размышления. «Философствовать — значит учиться умирать» — стало заветом и античного стоика, и современного экзистенциалиста. По Федорову же, полагать смерть роковым, непреодолимым явлением, к которому надо лишь достойно готовиться, значит предаваться старому, упорному «философскому суеверию». Как саркастически замечает автор «Философии общего дела»: «Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном — все они признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти» (I, 258). Во всей истории мировой мысли Федоров взглянул на факт смертности человека совершенно неожиданным, можно сказать, революционным образом. Для него смерть вовсе не неизбежный онтологический фатум: «Как ни глубоки

\* Там же. С. 282.

причины смертности, смертность не изначальна; она не представляет безусловной необходимости. Слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама должна быть управляема разумом» (II, 201).

Для Федорова основной фокус его необычной философской оптики — вопрос естественный, о *смерти и жизни*. Главным бедствием становится *естественный, природный пауперизм*, радикальная небезопасность человека жизнью, а в пределах данного ему короткого существования — питанием и здоровьем. Это не значит, что социальная несправедливость, ее контрасты, которые заставляли так мучительно страдать совесть Толстого, безразличны для Федорова: он прямо указывает на необходимость включить вопрос о бедности и богатстве в вопрос о жизни и смерти, представлявшийся ему более широким. Ведь он касается той всеобщей, всечеловеческой нищеты, той неистребимой нужды, от которой не спасают ни деньги банкира, ни платя короля, того уравнивающего всех рабства перед стихийным ходом природных сил, которое может быть побеждено лишь всеобщей регуляцией, сознательным их управлением. Борьба за онтологическую свободу человека, за его бытийственную независимость от сил разрушения и смерти представлялась Федорову неизмеримо существеннее всякой другой борьбы, социальной или политической, ибо первая не разъединяет людей, ополчая друг против друга и индивиды, и целые группы, большие и малые, а, напротив, объединяет их против одного общего всем врага, ведет к гармонизации мира и человеческой природы на уровне самом фундаментальном.

Федорова можно поставить в ряд тех мыслителей и ученых-естествоиспытателей, которые признавали внутреннюю направленность природной эволюции к порождению сознания. Но он на этом тезисе не останавливается. Федоров был, безусловно, первым, кто не только утверждал факт восхождения сознания в мире, но и сделал из этого факта радикальные выводы: необходимость *сознательного управления* эволюцией, преобразования природы, исходя из глубинных потребностей разума, нравственного чувства человека, религиозно-христианского императива (регуляция природы).

Сознательное управление эволюцией, высший идеал одухотворения мира раскрывается у Федорова в последовательной цепочке задач: это и регуляция *метеорическими*, космическими явлениями, превращение стихийно-разрушительного хода природных сил в сознательно-направленный; создание нового типа организации общества, *психократии*, на основе взаимознания, сыновнего, родственного сознания; работа над преодолением смерти, преобразованием физической природы человека; бесконечное творчество бессмертной жизни во Вселенной. Для исполнения этой грандиозной цели русский мыслитель призывает ко всеобщему познанию, опыту и труду в пределах реального мира, действительных средств и возможностей — при уверенной предпосылке, что эти пределы будут постепенно расширяться, доходя до того, что пока кажется еще нереальным и чудесным.

Новый грандиозный синтез наук, к которому призывает мыслитель, должен быть осуществлен в космическом масштабе вокруг астрономии и быть прежде всего преобразовательно-деятельным: в нем практика, т. е. знание, доказанное «опытами в естественном размере», всеобщей регуляцией, сам достигнутый несомненный результат труда становятся высшим критерием

истины. Лаборатории ученых — а исследователями делаются все — распахиваются на всю природу, весь мир, углубляются в самого человека, его физику и психику, в тайны смерти и зла. Науке необходимо дать новое направление развития. Ведь пока наука, основная созидательная сила современного мира, работает одновременно с равным, а то и со значительно большим циничным успехом и на разрушение. В научное познание и поиск требуется внести высший нравственный критерий, конечную цель всех ее усилий, центрировать их на том, что Толстой называл «вопросом о жизни».

Да и скептицизм Толстого по отношению к научному прогрессу был основан как раз на тех отрицательных чертах науки и практического приложения ее результатов в современном обществе, которые были объектом критики Федорова. Вплоть до настоящего времени нередко утверждается мнение, в том числе и самими учеными, что нравственный критерий ограничивает дерзания испытующей, экспериментирующей мысли, подрывает якобы сам принцип свободы научного поиска. Между тем само существование страшных призраков будущего: всеобщего атомного уничтожения, чудовищных генетических манипуляций и т. д. связано и с тем отсутствием этого критерия, высшей цели в самих недрах научного исследования, четкого понимания, для чего оно идет, к чему стремится.

Толстой с интересом относился к федоровским идеям регуляции природы, в том числе и к ряду конкретных его проектов. В ноябре 1891 года он писал И. М. Ивакину: «О воздействии на движение туч, на то, чтобы дождь не падал назад в море, а туда, где он нужен, я ничего не знаю и не читал, но думаю, что это не невозможно и что все, что будет делаться в этом направлении, будет доброе. Это именно одно из приложений миросозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, т. е. дело, стоящее труда и дело общее всего человечества» (66, 85). Безусловно, под влиянием бесед с Федоровым в работе «Так что же нам делать?» (1882–1886) появляется и необычное для Толстого определение «самой первой и самой несомненной» человеческой обязанности как общей борьбы человечества с природой (25; 380, 381).

Но самое ошеломляющее впечатление на всех, кто знакомился с учением Федорова, в том числе и на Толстого, оказывала его идея имманентного воскрешения. Вопрос о смертности мыслитель ставил радикально и всеобъемлюще, включая в него вопрос не только «об еще не умерших» (как это обычно свойственно имморталистическим подходам), но и «об уже умерших». Основное федоровское дерзновение заключается в том, чтобы *делать метафизику*, реально воплощать чаяния христианской веры, из которых центральный, эмоционально и смыслово наиболее нагруженный и понятный каждому смертному, — воскресение мертвых.

Но *воскрешение* — не только христианское обетование или тем паче выдумка одинокого русского чудака, «воскресения ради юродивого» (по выражению Вл. Соловьева). Приложенное Федоровым как *принцип и критерий* к существованию на земле человеческого рода, оно вскрывает глубочайший объективный закон его истории, его нравственной природы: оказывается, все связанное с человеком — от первых религиозных культов до науки и искусства — сознательно и бессознательно проникнуто воскресительным духом, по-



требностью удержать переставшее существовать в памяти, сохранить бывшее, найденное в виде реликвий, формул и т. д., восстановить его хотя бы в форме подобий и образов... Федоров лишь осознает необходимость следующего этапа: превращения *воскрешения* из только *мысленного*, художественно-мнимого, духовного, обобщенно-типового в факт действительный и индивидуализированный.

Сама смерть как явление еще совершенно неизученное, ее причины, изменения, происходящие с человеческим организмом в процессе умирания, посмертное состояние должны, по мысли Федорова, войти в круг всеобщего, всестороннего и самого исчерпывающего изучения и опыта. Все умершие, в какие бы отдаленные века ни произошел их уход из жизни, должны считаться лишь *клинически мертвыми*, а все живые, пока они живы, поколение за поколением, мобилизованными на поиски средств для доказательства окончательной *недействительности* их смерти, т. е. для возвращения их к жизни. Только тогда — считает Федоров — смерть можно будет признать действительной, когда в течение бесконечно длительного опыта будут испробованы буквально все средства для восстановления умерших и они не приведут к положительному результату. Окончательно представить эти средства сейчас трудно и даже невозможно: их откроет и разовьет труд исследования и творческого эксперимента. Но в общем философском виде Федоров так определил путь воскрешения: это — «обращение слепой силы природы в сознательную», т. е. сознательно направленная регуляция природного типа бытия, овладение его законами и их превосхождение.

Всеобщее воскресительное дело, по мысли Федорова, способна осуществить только новая *небесно-земледельческая* культура. Покинув пути городской, мануфактурно-промышленной цивилизации, в тени которой неизбежно роятся мрачные призраки всеобщей розни, соперничества, войны и взаимоничтожения, эта культура ставит главной целью творчество самой жизни. Идеал «сельского знания» — не благостная примитивная утопия, а призыв к «небесной жизни»; тут нет и речи об отказе от научно-технических достижений города, о руссоистской или толстовской идиллии опрощения на лоне природы. Не отказаться от мысли, а внести ее в природу: «*Просвещение или смерть, знание или вечная погибель*», природа «казнит смертью за невежество».

Бессмертие возможно только при условии преодоления изолированности Земли от космоса при одновременной регуляции космических явлений: «Каждый обособленный мир по своей ограниченности (средств к жизни. — С. С.) не может иметь бессмертных существ» (I, 249–250); «земля — только исходный пункт, а целое мироздание — поприще нашей деятельности» (I, 262). Космические проекты Федорова включены в высшую цель достижения бессмертного статуса мира и восстановления всех когда-либо живших.

В выдвигании русским мыслителем идеи воскрешения, а не просто личного бессмертия, — глубоко нравственный поворот его учения, утверждающего наш долг перед прошедшими поколениями, от которых «мы получили не только жизнь, но и средства к жизни» (I, 107). «Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победой нравственности, будет последнею, высшею степенью, до которой может дойти нравственность» (I, 298). Н. А. Бердяев признал нравственное сознание автора

«Философии общего дела» «самым высоким сознанием в истории христианства»\*. Можно говорить о религиозном максимализме этики Федорова. Максимализм — понятие неоднозначное, с ним связаны отрицательные представления, да и негативные реальные последствия, особенно когда прилагается он к наличному человеку, обществу, истории, — все это максимализм может искорежить и умучить более всякой относительности. Но Федоров проектирует конечные цели и задачи, и тут максимализм требований к человеку и человечеству на месте, более того, только он и гарантирует полноту и действенность высшего идеала.

Не дать провиснуть этому идеалу лишь прекраснотушной грезой, чудесной мечтой, безнадежно убегающей в бесконечную даль времен, — для русского мыслителя важная внутренняя задача, недаром его прогностическая мысль ищет и конкретные пути воскрешения (подробнее см. вступительную статью к Антологии). При этом, подчеркнем снова, Федоров поразительно упорно развивает как раз момент преобразования в воскресительном процессе. Только самосозидаемый человек сумеет воскрешать. Строить и воссоздавать себя человек научится из окружающего вещества, сумеет и «скоплять в себе запасы и солнечной силы». Человек должен так чутко войти в протекающие в природе процессы растительного произрастания, чтобы можно было по их образцу — но на более высоком сознательном уровне — обновлять свой организм, строить для себя новые органы, овладеть направленным, *творческим тканетворением*\*\*. *Полноорганность* — так называет философ обретаемую в будущем способность создавать себе всякого рода органы: это «полное подчинение органов личностям, господство сознания, дающего, вырабатывающего себе органы» (I, 303). *Полноорганность* — одно из достижений творческого самосозидания человека: необходимые органы будут меняться в зависимости от среды обитания и действия. «При сосуществовании, при полноорганности личности бессмертны, а последовательность является свободным действием личностей, переменою форм, путешествием, так сказать, при коем меняются органы, как экипажи, одежды (т. е. время не будет иметь влияния на личность, оно будет их действием, деятельностью)» (I, 301).

Если воскрешение, осуществленное *сосуществование* личностей, вместо природной *последовательности* — приносит тем самым победу над *временем*, то через полноорганность, дающую возможность для «последовательного вездесущия», человек действительно покоряет *пространство*. Проективная мысль Федорова не знает мистики: овладение временем не что иное, как на-

---

\* Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 229.

\*\* Федоров подчеркивает, что земледелие в определенном смысле представляет собой *естественное тканетворение* новых органических форм из гнили и праха прежде живших существ. Земледелие существенно отличается от промышленности: последняя умерщвляет, расчленяет, препарирует *живые* существа, первопродукты природы и сельского хозяйства, для производства *мертвых* вещей, в том числе наших *искусственных* покровов всех видов — от одежды до жилища, а также разного рода предметов комфорта, маскирующих фундаментальную небезопасность человеческой жизни.

правленная регуляция процессов жизни, исключая индивидуальный ущерб; победа над пространством, еще одна важнейшая составляющая бессмертного статуса бытия, означает «всемирность» в смысле возможности «безграничного перемещения».

В многосторонней воскрешающей мысли Федорова Толстого привлекал ее нравственный, императивно-должный смысл. Особое сочувствие писателя вызывало утверждение долга перед прошедшими поколениями, на котором и строилась основная идея философа общего дела. Толстому была близка критика позитивистских теорий прогресса, которая велась Федоровым с позиции родственно-отеческой нравственности. Двойное сознание превосходства живущих над своими предшественниками и младших над старшими, превращающих их *в подножие* для своего возвышения, для Федорова самое безнравственное, что несет так называемый прогресс, или «суеверие прогресса», как выражался уже Толстой. Федоров вовсе не был ретроградом, подчеркивая ущербность такого понимания прогресса, когда забываются прошедшие поколения, та несомненная истина, что они передали нам все, начиная от жизни и кончая всей материальной и духовной культурой, когда теряется сознание их человеческой равноценности нам, при всем различии их облика и условий жизни. Ведь «любовь и уважение своих предшественников» — это и есть те чувства, «которые возвышают и самих потомков» (I, 52), — не устает напоминать Федоров.

Как бы вторя этим мыслям, Толстой писал в работе «В чем моя вера?» (1883): «...люди, живущие личной жизнью, забыли или хотят забыть все то, что сделано для них прежде их рождения и делается во все время их жизни, и что поэтому ожидается от них; они хотят забыть, что все блага жизни, которыми они пользуются, даны и даются и потому должны быть передаваемы и отдаваемы» (23, 390). У Толстого, разумеется, из этого не следовало вывода Федорова о необходимости буквального погашения долга: возвращения жизни тем, кому мы всем обязаны, выхода в такой тип *действительного совершенствования*, онтологического прогресса, который преобразит *неродственную* основу жизни в ее глубинных корнях, даст настоящую, прочную, *вечную* перспективу развитию и человека, и человечества, и космоса в целом.

На 1880-е гг. приходится также ряд попыток Толстого ознакомить научную общественность с проектами Федорова, в том числе с его космическими идеями (выход человечества в космос, его заселение, сознательное управление космическими процессами)\*.

\* Так, в одной из заметок о Толстом Федоров приводит факт, ставший известным ему через филолога Ф. И. Буслаева (а тому в свою очередь рассказал о нем председатель Московского психологического общества М. М. Троицкий). Однажды (в 1880-х гг., но не ранее 1884 г., когда открылось это общество) Лев Николаевич пересказывал федоровские идеи членам Психологического общества. Основное недоумение вызвала даже не столько идея всеобщего воскрешения, а вопрос о том, где же «уместятся на земле воскрешенные поколения». Толстой ответил, что «это предусмотрено: царство знания и управления не ограничено землей». Такое безумно-неисполнимое предположение о возможности выхода человека в космос, расселения его там было встречено «неудержимым смехом всех присутствующих» (IV, 46).

И. М. Ивакин, учитель сыновей Толстого, в своих записях от 5 июля 1885 г. приводит следующее мнение Льва Николаевича о центральном пункте учения Федорова: «...с философской точки зрения его построение правильно, он прав, ставя человечеству такую задачу, если только отодвигать ее исполнение в бесконечность времени» \*.

В черновых вариантах к «Воскресению» (1889–1899) философские убеждения ссыльного революционера Вильгельмсона (в окончательном тексте — Симонсона) включают в себя элементы учения всеобщего дела — необходимость воскрешения всех умерших силами знания и труда самих людей: «Из остальных трех самый оригинальный был плешивый бородатый Вильгельмсон, тот черный мрачный человек с глубоко под лоб ушедшими глазами <...>. Вильгельмсон был сын небогатого помещика. Он по студенческой истории был выгнан с первого курса. Решил пойти в народные учителя. Его арестовали за вольные мысли, которые он передавал ученикам, и связи с народниками и сослали в дальний уездный город Архангельской губернии. Там он жил один, питаясь одним зерном, и составил себе философскую теорию о необходимости материально воскресить всех умерших. <...>

Нехлюдов не то что не полюбил его, но никак не мог сойтись с ним, в особенности, что со всеми добрый Вильгельмсон был особенно недоброжелателен и строг к Нехлюдову. В жизни Вильгельмсон был аскетом. Питался одним хлебом и был девственником» (33, 291). В приведенной характеристике Вильгельмсона очевидно соединение некоторых черт физического облика (плешь, борода, глубоко запавшие глаза), образа жизни (аскетизм) самого Федорова с моментами биографии Петерсона (студент, народный учитель). Но эта теория воскрешения была своеобразной цитатой чужой, фантастической идеи, которая в окончательном варианте, как известно, заменилась другим диковинным воззрением (мир — единое органическое тело).

Федоровскому воскрешению как высшей ступени нравственности, его призыву к реальному преображению мира и человека Толстой противопоставил призыв к духовному, моральному воскресению: «Не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге» (23, 392). Тема нравственного переворота, воскресения к новой праведной жизни становится центральной в творчестве Толстого второй половины 1880–1890-х гг., времени наиболее живого внутреннего диалога-полемики с Федоровым.

В. Ф. Асмус, анализируя философские взгляды Толстого, писал: «В центре вопросов толстовского мировоззрения, а потому и в центре понятия веры стало противоречие между конечным, преходящим, мимолетным существованием личности и бесконечным существованием мира. <...> Толстой осознал это противоречие как *жизненное противоречие*, захватывающее наиболее глубокое ядро его личного существования и сознания. <...> Стремление укрепить корень жизни, расшатанный страхом перед смертью, Толстой черпает не

---

\* Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 52. Записи И. М. Ивакина о Толстом легли в основу его воспоминаний, в которых отражены и разговоры Ивакина с Федоровым о личности и учении Толстого (фрагменты воспоминаний см. в наст. томе Антологии).

в силах самой жизни, а в религиозной традиции» \*, точнее — в редуцированном до этики учении, которое писатель и моралист считал христианским.

В 1880–1890-е гг. не только было создано целостное религиозно-нравственное учение Толстого, но и выпукло обозначилось новое качество его художественной прозы: резкая разоблачительная аналитика *неистинных* форм жизни, установка на суд и самосуд, морализирующий психологизм, рационалистичность сюжета, откровенная авторская оценивающая и научающая интонация, *опрошение* языка и стиля, стремление сказать о сложном языком разговорным и народным. От «Записок сумасшедшего», «Смерти Ивана Ильича» (1884–1886), «Крейцеровой сонаты» (1887–1889) до «Хозяина и работника» (1894–1895), «Отца Сергия» (1890–1891, 1895, 1898), «Воскресения»... толстовские персонажи — в несколько разной социальной среде и обстоятельствах жизни — проходят как бы одну схему развития: сначала заведенное, автоматическое существование (воспитание, учеба, молодая распущенная жизнь, служба, брак, дети, материально-тщеславные заботы и интересы, приятные развлечения...) и вдруг момент *пробуждения*, когда спадает пелена с глаз, разоблачаются иллюзии будто бы достойной, прочной жизни — и герой оказывается перед лицом ее бессмысленной лжи, а то и чего-то фатально-иррационального и губительного. Чаще всего шоком, ведущим к *пробуждению*, оказывается неожиданная беда, смертельная болезнь, неотвратимо нависающий конец. В чистейшем виде эта схема была явлена в «Смерти Ивана Ильича», этой «самой простой и обыкновенной и самой ужасной» истории умирания и прозрения чиновника, в новом беспощадном толстовском свете разоблачившей предыдущую *законную, правильную и приличную* его жизнь. Однако, в отличие от позднейшего экзистенциализма XX в., концептуализировавшего подобную схему, Толстой не останавливается на абсурдном трагизме бытия *пробудившегося* человека, он напряженно ищет примиряющий и спасающий выход. Может быть, наиболее отчетливо, можно сказать, педагогически внятно и терапевтически нацеленно представил он ход своей мысли в трактате «О жизни» (1886–1887), выводы которого зрели и раньше, преломляясь в его художественных произведениях.

В этом трактате дан своего рода развернутый ответ на главные предметы бесед и споров Толстого с Федоровым во время их продолжительных бесед, часто во время прогулок по Москве, между *домами* обоих мыслителей, в 1880-е гг. \*\* Толстой исследует единственно для него важное: что такое жизнь

\* Асмус В. Ф. Мировоззрение Толстого. Избранные философские труды. Т. 1. М., 1969. С. 63.

\*\* В 1880-е гг. Н. Ф. Федоров снимал квартиру в районе улиц Пречистенки и Остоженки (известен адрес 1884–1886 гг.: «Пречистенская часть, 1 участок, дом № 12 Сергеевой»), что было достаточно недалеко от Хамовников, где жил Л. Н. Толстой. Вот характерное место из «Воспоминаний» И. М. Ивакина, относящихся к декабрю 1887 года:

«— Ну, что, как вчера с Толстым? — спросил я Н. Ф-ча на другой день.

— Да сначала было трудно, а потом разговорились — ничего! Мы долго ходили после вас: он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...» (IV, 539).

и смерть, как то и другое оправдать и придать им высший смысл? Развернув разные философские и религиозные представления о жизни, писатель приходит к такому итогу: жизнь — это естественное и неистребимое стремление каждого ко благу себе, но оно неизбежно и болезненно сталкивается с бедствиями существования и смертью. Выйти из этого мучительного, ставящего на грань отказа от жизни вообще противоречия, на его взгляд, можно единственным способом: пробуждением разумного сознания, отказом считать жизнью «одно свое плотское личное существование» и выходом в «истинную жизнь», движимую «законом разума», когда каждый должен отбросить «благо личности», собственной личности, перенести центр тяжести ее в «поддержание жизни других существ», любовь к ним и служение им. Именно такая «замена стремления к своему благу (все равно, по Толстому, недостижимому в условиях смертно-земного, превратного бытия. — С. С.) стремлением к благу других существ» (26, 374), т. е. стремлением к единству и согласию со всеми и должно, уверен Толстой, гармонизировать психику человека, вынуть из нее жало страха смерти, придать смысл существованию, дать всепроникающее ощущение единства мировой жизни, неотъемлемой частичкой которой является всякий, веру в вечность этой жизни («жизнь всех людей все та же одна жизнь и все так же, как и всякая жизнь, не имеет ни начала, ни конца» — 26, 420).

С одной стороны, Толстой вроде бы принимает основной федоровский этический принцип «жить со всеми и для всех», его *братотворение*, глубинный факт солидарности рода людского, связи всего со всем, дающий себя чувствовать вольно или невольно, осознанно и неосознанно: «Мучительность страдания — это только та боль, которую испытывают люди при попытках разрывания той цепи любви к предкам, к потомкам, к современникам, которая соединяет жизнь человеческую с жизнью мира» (26, 430–431).

Но с другой — Толстой резко противостоит Федорову, для которого, в согласии с христианским взглядом, главное зло, пришедшее в мир с грехопадением, — смерть, и борьба с ней может и должна стать наиболее естественным и нравственным принципом объединения и *всеобщим делом* сынов и дочерей человеческих, поголовно смертных («Последний же враг истребится — смерть» — 1 Кор. 15: 26). Автор трактата «О жизни» говорит о «суеверии смерти», пытается одним рассудительным мановением просто снять проблему, утверждая, что смерти нет вообще, умозрительно постулируя непрекращающееся бытие человека как до его рождения, так и после кончины, более того, пытаясь внушить оптимистическую веру в то, что каким-то непонятным образом идет непрерывное *возрастание* качества этого бытия. Толстой впадает в логику и тон прекраснодушного Панглосса с его незабвенным «все к лучшему в этом лучшем из миров»: любая, даже самая случайная, ранняя и страшная гибель, если поверить Толстому, необходима для блага *каждущейся* жертвы, на земле этот человек будто бы исчерпал уже — пусть и не понимая этого — свое «дело жизни», свой путь возрастания и пора ему отправляться в некую новую, беспамятную и непредставимую форму существования в гигантском целом жизни.

Для некоторых героев Толстого пробуждение и прозрение наступает буквально перед смертью, благотатно действуя на них: уходит ужас скорого ис-



чезновения, неприятие смерти и отчаянный бунт, озлобление на обстоятельства, завистливая ненависть к другим, счастливым, здоровым, удачливым в момент, когда их, безнадежных страдальцев, так несправедливо и глупо ударяет смертная судьбина — и вместе с выходом из себя, внезапным чувством жалости, любви к ближнему, желанием послужить ему и даже отдать свою жизнь (купец Василий Андреевич Брехунов жертвенно спасает мужика Никиту от замерзания своим телом — «Хозяин и работник») в их душе поселяется покой, мир и смысл. Вот и Иван Ильич терзается финальной мукой трехдневной нестерпимой агонии, непрерывного крика боли и протеста «Не хочу!», перешедшего в жутко-утробное «У! Уу! У!», чувствуя, что «всовывается» он в «черную дыру» и особенно страдая от того, что «не может пролезть в нее»: «Пролезть же ему мешает признание того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправдание своей жизни цепляло и не пускало его вперед и больше всего мучало его» (26, 112). И вдруг за час до смерти происходят два никому не видимые, но самые важные для умирающего внутренние события, связанные между собой так же тесно и неразделимо, как солнце и сияние его лучей: Иван Ильич прошел в эту черную дыру и в конце ее появился свет, и тут же осознал он, что «жизнь его была не то, что надо, но что это можно еще поправить» (там же). И он действительно успевает в последний момент это сделать: впервые забывает о себе, обращается сердцем к окружающим, жалеет маленького сына и даже свою до того столь ненавистную, раздражавшую его жену, пытаясь уже холодеющими, непослушными устами сказать ей «прости»... И тут же отпускает героя вся адская мука его состояния: «Страху никакого не было, потому что и смерти не было. Вместо смерти был свет» (26, 113). И если для окружающих он умирает, «кончено!» — слышит он последнее над собой, то для Ивана Ильича финальное прозрение совсем другое: «Кончена смерть <...> Ее нет больше» (там же), в смысле, что кончилось то, что на деле было смертью, его прежняя *неистинная*, лживая, призрачно-бессмысленная жизнь.

Философская заданность конца повести очевидна: *есть* правильное, разумное сознание жизни, *есть* отречение от себя (фактически — благородное *погашение* своей личности) в служении другим (тут, правда, дан лишь первый проблеск такого сознания и, увы, уже невозможность его реально осуществить в жизни) — и тогда *нет* ни страха смерти, ни ее *болезненности*, ни самой смерти. Иначе говоря, Толстой находит выход для развитого сознания, источника неприятия смерти и страдания от нее, надеясь привести его — на путях забвения себя в другом — к тому почти *нулевому* градусу, который, по его мнению, естественно дан простым людям из народа, живущим жизнью *роевой*, в согласии с природой. Вывод, вопиюще неприемлемый для Федорова, да, пожалуй, для любого, не загипнотизированного толстовскими рассуждениями человека: онтологическая, физиологическая, душевно-экзистенциальная реальность смерти никак не может быть снята так декретивно-легко (впрочем, неподъемно-трудно: как возлюбить другого не только, как самого себя, а даже и больше себя, как того требует Толстой?!). Как будто если бы тот же Иван Ильич жил иначе, не столь комифотно и лживо, то его каким-то образом пощадили бы естественные бедствия, болезни, смерть, став вдруг чудесно безболезненными и как бы несуществующими. Как будто и в народ-



ном бытии, столь идеализированно-желанном для Толстого и его пробудившихся героев, нет своего *комильфо*, своих уставов, рутины, темноты, из которых попробуй-ка выйди отдельный человек — по своей воле и самому доброму разумению поживи!

И герой неоконченных «Записок сумасшедшего», убегая от «арзамасского ужаса» смерти по идеальному толстовскому рецепту, встал на пороге разрыва с *нормальной* жизнью, ухода в народ, в служение людям. В финале повести героя в церкви пронзает открытие: *всего этого* — богослужения, оторванного от жизни, толпящихся нищих — «не должно быть», и сразу же это понимание сопровождается таким метафизическим, *заговаривающим* софизмом: «Мало того, что этого не должно быть, что этого нет, а нет этого, то нет и смерти и страха, и нет во мне больше прежнего раздирания, и я не боюсь уже ничего» (26, 474). И тут же раздает он все деньги нищим и идет «домой пешком, разговаривая с народом» (там же). То, что пока только намечено в дальнейшей судьбе героя «Записок сумасшедшего», осуществляет уже в полной мере князь Степан Касатский в «Отце Сергии», прошедший и в отшельническом, иноческом служении свои искушения плоти, сомнения, гордости и закончивший полным смирением и спасительным самоотречением: «В Сибири он поселился на заимке у богатого мужика и теперь живет там. Он работает у хозяина в огороде, и учит детей, и ходит за больными» (31, 46).

Итак, смерть у Толстого заклинается, страх ее изгоняется праведной, целиком отреченной от себя и обращенной на ближнего, в жертвенной любви прожитой жизнью доброго работника на ниве Хозяина.

Но такой пронизательный наблюдатель, как Горький, не верит в жизненную эффективность подобного выхода для самого Льва Николаевича, он чувствует в нем тщательно скрытое «нечто», «что-то вроде “отрицания всех утверждений” — глубочайший и злейший нигилизм, который вырос на почве бесконечного, ничем не устранимого отчаяния и одиночества, вероятно никем до этого человека не испытанного с такой страшной ясностью»\*, отчаяния в возможности спасения от смерти, которое и рождает такое одиночество. Скрытым выражением подобного нигилизма становились толстовские бравады, типа «люблю эту курноску» или «смерть — вещь недурная»\*\*, не раз недоуменно-горестно поминавшиеся Федоровым.

Кстати, этот нигилизм у, казалось бы, проповедника любви и добра, время от времени прорывался и прямо. Вспомним знаменитую, скандальную «Крейцерову сонату» с ее ядовитейшим разоблачением половой любви и проповедью полного от нее воздержания, установления и в браке лишь брато-сестринских отношений. На главное капитальное возражение, возникающее немедленно, — ведь это приведет к прекращению деторождения и, значит, в более-менее дальней перспективе к прекращению существования рода людского вообще, — и герой повести, убивший из ревности свою жену, и автор в разъясняющем «Послесловии к “Крейцеровой сонате”» отвечают в один голос: «Зачем

\* Горький А. М. Лев Толстой // Горький А. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14. С. 280.

\*\* См. статью Федорова «Разговор с Л. Н. Толстым», написанную им в соавторстве с Петерсоном и опубликованную 12 октября 1899 г. на страницах газеты «Асхабад» (IV, 34).

ему продолжаться, роду-то человеческому? <...> А жить зачем? Если нет цели никакой, если жизнь для жизни нам дана, незачем жить. И если так, то Шопенгауэры и Гартманы да и все буддисты совершенно правы. Ну, а если есть цель жизни, то ясно, что жизнь должна прекратиться, когда достигнется цель» — Позднышев (27, 29–30), «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца» — Толстой (27, 83–84).

Так за идеалом соединения воедино людей, служения их друг другу и Богу, достигаемым, по убеждению Толстого, чистотой и тотальным целомудрием, вставал не скрываемый и вполне принимаемый призрак полного уничтожения человечества. Как писал Федор Степун в статье «Религиозная трагедия Льва Толстого»: «Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым гением развоплощения» \*. За полвека до известного философа и литератора XX века то же увидел и Федоров: и мощный толстовский талант воплощения, *воскрешения* огромных пластов жизни и галереи живых человеческих типов, и его «злую неговщину» («Нерелигиозно у Толстого в его позднейших сочинениях требование уничтожения» — II, 362).

Та же «Крейцерова соната» разительно демонстрирует суть внутренней полемики Толстого с Федоровым. Казалось бы, автор повести чуть ли не повторяет некоторые мысли, которые он слышал от Николая Федоровича, прежде всего о роли женщины в современном неоязыческом, потребительском обществе, ко времени создания «Крейцеровой сонаты» уже прозвучавшие в главном сочинении Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...», а вскоре оформившиеся и в статье «Выставка 1889 года...» (поводом к ее написанию стало событие Всемирной парижской выставки, открытой в ознаменование столетней годовщины начала революции 1789 года, столетней годовщины господства нового буржуазного сословия и порожденного им строя). Философ проводил особый взгляд на капиталистическое индустриальное производство и буржуазный общественный уклад как на такой, который действует по образцу животного царства, по типу животного организма. Не случайно столь широкое распространение в прошлом веке получает социал-дарвинизм, перенесший дарвиновскую теорию борьбы за существование, полового подбора, выживания и торжества сильного над слабым... для объяснения функционирования общества. Капитализм, по Федорову, поощряет и разжигает животность в человеке, мешая тем самым развитию духовного в нем начала. Здесь в скрытой форме царит половой и естественный подбор. Мануфактурная промышленность, производство «мануфактурных игрушек» служит преж-

---

\* *Степун Ф. А.* Религиозная трагедия Льва Толстого // *Степун Ф. А.* Встречи и размышления. Лондон, 1992. С. 143. Вспоминаются в связи с этим два характерных высказывания Толстого, неоднократно приводившиеся Федоровым. Так, при посещении вместе с Федоровым в 1882 г. Всероссийской мануфактурно-художественной выставки Толстой, глядя на здание выставки, сказал: «Динамитцу бы!» Вторая сцена разыгралась в библиотеке Румянцевского музея: в очередной раз придя к Федорову и озирая книгохранилище, писатель заметил: «Сжечь бы все эти книги!» (см.: IV, 47).

де всего половому подбору, украшению «самцов» и особенно «самок», «вечных женихов и невест», обслуживает общество жизненных удобств и развлечений. Наглядно истина подобного взгляда видна в современном обществе потребления с его сексуализацией массовой культуры, литературы, кино, телевидения, откровенно работающих на половой подбор. Обратной стороной индустриализма, подчеркивал Федоров, является милитаризм, накопление орудий захвата и разрушения, война, борьба за рынки сбыта «мануфактурных игрушек», за наибольшее владение ими, т. е. в целом особая форма естественного подбора. «Наша местная всероссийская мануфактурно-художественная выставка 1882 года была близка к истине, она почти открыла, кому служило и служит то общество, выражением которого была всемирная выставка 1889 года, она открыла это, поставив при самом входе на выставку изображение женщины (или — лучше — дамы, барыни, гетеры, будет ли это наследница Евы, Елены, Пандоры, Европы, Аспазии...) в наряде, поднесенном ей промышленностью всей России, из материй, признанных, вероятно, наилучшими из всех, представленных на выставку, — изображение женщины, созерцающей себя в зеркале и, кажется, сознающей свое центральное положение в мире (конечно, европейском только), сознающей себя конечною причиною цивилизации и культуры» (I, 442).

Одним из центральных пунктов настойчивой проповеди героя толстовской повести является как раз идея «властвования женщин», униженных социально, но нашедших неотразимые *чувственные* методы порабощения господствующей мужской половины человечества, а заодно заставивших крутиться вокруг своих нужд львиную долю потребительской индустрии: «Вся роскошь жизни требуется и поддерживается женщинами. Считите все фабрики. Огромная доля их работает бесполезные украшения, экипажи, мебели, игрушки на женщин. Миллионы людей, поколения рабов гибнут в этом каторжном труде на фабриках только для прихоти женщин. Женщины, как царицы, в плену рабства и тяжелого труда держат 0,9 рода человеческого» (27, 26).

Для Федорова тоже в половом соединении и размножении — один из корней глубочайшей дисгармонии природного порядка бытия, дисгармонии, ощущаемой лишь человеком. Хотя рождение и связано с пиком жизненных сил особи, с моментом полового сладострастия, но неизбежной обратной стороной рождения является истощение сил родителей, невольное вытеснение их из жизни. Радости чувственной любви, самодостаточно заикленные, — лишь приманка (у Толстого — «капкан»), отвлекающая от истинной цели человеческого существования, связанного с обретением новой, высшей, бессмертной природы. А вот этого как раз и нет у Толстого — нынешней онтологически несовершенной, смертной природы человека он не трогает, надеясь только утишить и морализировать ее нравственными предписаниями, но тогда отказ от половой любви и деторождения начинает подрывать самые основы жизни, готовить самоубийство человечеству.

Стремление одухотворить, использовать для созидательных целей специфическую энергию огромной мощи, которая в настоящее время расходуется прежде всего на воспроизведение человека как природного существа и на культурную сублимацию, не раз возникало в мечте и мысли людей (это в известной степени и Платон с его учением об Эросе, и христианские гностики, и китай-

ские даосы, и восточные тантристы... \*). Ориентируясь на победу над природным способом существования (в котором половое рождение и смерть связаны нераздельно; как говорил позднее В. С. Соловьев, «пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное» \*\*), Федоров призывает к радикальной трансформации эротической энергии в преобразующую и воскрешительную, в светлую энергию творчества бессмертной, духоносной жизни \*\*\*.

Федоров подчеркивал, что он не просто отрицает плотскую любовь — это привело бы лишь к аннигилированию силы эротической энергии. Полемизируя с Толстым, автор «Философии общего дела» различает *отрицательное* и *положительное целомудрие*. Отрицательное целомудрие, сохранение аскетической девственности, предлагаемое автором «Крейцеровой сонаты», внутренне противоречиво; оно далеко не достаточно, это лишь «борьба оборонительная», которая не может дать настоящих положительных результатов, а при своей абсолютизации, как уже отмечалось, приведет лишь к самоуничтожению рода людского. Необходимо положительное целомудрие, «наступательное действие против того духа чувственности, т. е. пожирания и слепой производительности, который был обожаем в древности, который и ныне боготворится под видом ли “матери”, “бессознательного”, “воли”, или, точнее, похоти» (I, 280). Посту — отрицательному аскетизму — Федоров противопоставил новый тип питания, «*сознательно-творческий процесс* обращения человеком элементарных, космических веществ в минеральные, растительные и, наконец, живые ткани» (I, 281) (предвосхищение идеи Вернадского о будущей *автотрофности* человека); отрицательному целомудрию — «*всеобщее воскрешение*», т. е. воспроизведение из того излишка, который тратится на родотворение, и *из праха*, произведенного разрушительной борьбой, *прежде живших поколений*» (I, 281). Если отрицательное целомудрие основывается на волевом акте отречения, предполагает постоянное (и вряд ли массово осуществимое) нравственное усилие, то положительное целомудрие требует действительно *полной мудрости*, в смысле полного обладания своими внутренними силами и энергиями мира, идущими на его регуляцию, воссоздание и преобразование утраченной жизни.

На законный, немедленно возникающий вопрос, что обретет воскрешенное, бессмертное человечество вместо былого полового рождения, будут ли приходить в мир новые личности, Федоров отвечает, указывая на Божественный Троичный образец: «Оно (новое существо. — С. С.) должно бы появиться

\* См. подробнее: Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. М., 1994. С. 202–251.

\*\* Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 522.

\*\*\* Федоровская идея претворения эротической энергии, энергии любви в *рекреативные*, творческие мощности оказалась близка В. С. Соловьеву, который в статьях «Смысл любви», «Жизненная драма Платона» выдвигал в качестве конечной задачи любви «восстановление <...> целостности человеческой личности, создание абсолютной индивидуальности», «торжество над смертью», «превращение смертного в бессмертное», достижение «совершенного всеединства» (Там же. С. 518, 529, 542–543), а затем, уже в XX в., развивалась А. К. Горским в работе «Огромный очерк» (Путь. Международный философский журнал. 1993, № 4. С. 241–327; Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995. С. 185–266). Подробнее см.: Семенова С. Г. Тайны Царствия Небесного. С. 251–259, 359–381.

и иным путем, не путем слепого зачатия и рождения, а тем, который указан в учении о Св. Троице, в рождении Сына и исхождении Св. Духа, потому что для совершенства жизни множество столь же необходимо, как и единство» (II, 170). Здесь по крайней мере совершенно определенно высказана мысль о необходимости умножения личностных форм в бытии, творения уникальной и равной по достоинству индивидуальной жизни, но каким-то духовным, *божественным* способом.

Разные акценты, у Толстого — *этический*, у Федорова — *онтологический*, в понимании задачи человека в мире весьма характерны. Они отражают то существенное различие в содержании, точнее, в первичном пафосе их учений, которое заключается в подходе к природе и ее основным законам. Если автор «Философии общего дела» ставит задачу преодолеть сам природный способ существования, то Толстой этот способ приемлет: «...жизнь есть жизнь, как она есть. Человек живет, совокупляется, рождает детей, воспитывает их, стареется и умирает. Дети его вырастают и продолжают его жизнь, которая, не прерываясь, ведется от поколения к поколениям, точно так же, как ведется все в мире существующее: камни, земля, металлы, растения, звери, светила и все в мире» (23, 398–399).

Федоров выступает со своими проектами от имени *неученных*, предполагаемой массы простого крестьянского народа, еще не отрешившейся от родового чувства, культа умерших отцов. Но тут может возникнуть принципиальное возражение: насколько крестьянин, т. е. человек, по Федорову, сведенный до самого безусловного дела — просто дела жизни, действительно особенно остро переживает смерть и несет в своем чувстве потребность воскрешения?

Патриархальный, неученный крестьянин, возможно, ближе всего воплощает в себе натуралистически-родового человека, глубоко выросшего в родную почву, втянутого всеми своими действиями в естественные природные циклы. В деревне, на лоне природы, смерть кажется совершенно естественной: зерно не вырастет в растение и не даст плода, если не умрет. Этой истиной проникнута каждая клеточка земледельца, ведь помимо прочего эта истина его кормит. Ощущение глубокого родства и, можно сказать, общности с природой исключает трагическое отношение к смерти. Человек в данном случае чувствует себя частью вечного круговорота природы, и, напротив, претензия на вечную индивидуальную жизнь предстает как нелепое требование. Как может здесь возникнуть даже мысль, столь кощунственная, пойти против самой сути природы: бесконечного превращения, гибели и возрождения?

Толстой, в отличие от Федорова, в своем отношении к природе и смерти действительно явился выразителем такого язычески-крестьянского взгляда. Недаром и федоровскую регуляцию природы он воспринимает, как это видно из письма к Ивакину, утилитарно-узко, а глубинную ее идею преодоления самого природного порядка существования не понимает и не приемлет.

Тогда как отрыв от природы, городская жизнь, углубление в ней *сознания* отдельной личности порождает чувство острого неприятия индивидуального уничтожения. А развитие ремесел и наук ведет к утверждению человека в *надежде* и *вере* пересоздать несовершенное. В федоровском учении торжествует пафос действия, преображения мира. Отказаться от пассивного созерцания мира, чистого мышления и перейти к выработке плана преобразовательной

деятельности человека — в этом смысл, по Федорову, нового радикального поворота в философии. «Мир дан не на поглядение, не миросозерцание — цель человека» (I, 295). Для Федорова проект *общего дела* регуляции и воскрешения придает высший смысл человеческой жизни и истории. Только той сосредоточенно-целевой направленностью, которую он вносит в деятельность людей, можно, по мысли Федорова, умножить до бесконечности колоссальную совокупную энергию человечества, осуществляющего Божью волю на Земле и в космосе.

### РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ ТОЛСТОГО В ОЦЕНКЕ ФЕДОРОВА

Высказывая в ряде статей, вошедших во второй том «Философии общего дела», свое отношение к учению Толстого, Федоров считает основной его слабостью отсутствие четкой целевой направленности, созидательного идеала. Толстовское учение — считает он — по сути своей отрицательно: оно учит лишь тому, чего *не надо делать* («не противиться злу», «не убий», «не суди» и т. д. — вот те заповеди, которые Толстой делает основой своей нравственной проповеди).

«Что делать? Что именно делать?» — спрашивает Толстой и отвечает: «Первое и несомненное дело <...> кормиться, одеваться, отапливаться, обстраиваться и в этом же самом служить другим, потому что, с тех пор как существует мир, в этом же самом состояла и состоит первая и несомненная обязанность всякого человека» (25, 380). Выход в том, чтобы честно нести физическое бремя поддержания жизни, не освобождая себя за счет других от борьбы за существование. «Заряжаться едой», спать для отдыха и работать, работать, чтобы произвести ту еду, которой надо зарядиться для новой работы и дальнейшего воспроизведения жизни — буквально так описывал «дело жизни» Толстой в своем трактате «Так что же нам делать?». Для Федорова тут страшный тупик: бессмысленность такого животного-природного существования, пусть равноправного, но муравьиного, сизифова труда для него очевидна.

При этом для Федорова утопичность толстовского призыва перейти всем в села, обратиться к простому земледельческому труду заключается прежде всего в отрицании науки и умственного труда. «И если бы все неземледельцы, бросив науку, науку о земле, воде и обо всем, от чего зависит урожай <...> сделались пахарями и занялись бы *не общим* <...>, а лишь *одинаковым* делом, то от этого неурожай, градобития, падежи и болезни, а также ссоры и вражда к близким и дальним не только не прекратятся, но даже и не уменьшатся; а вместе с тем пришлось бы отказаться и от всякой надежды на избавление от этих бичей даже когда-нибудь в будущем <...> Обличение порока ученых составляет великую заслугу гр. Толстого; но эти обличения не должны переходить в отрицание самой науки» (I, 345). Нужна «не работа только, но и знание», знание всеобщее, уничтожающее антагонизм между учеными и неучеными, городом и деревней. Всеобщий труд не может ограничиваться лишь паханием и сеянием; его задача — «управление самими условиями раститель-



ной и животной жизни, т. е. теми условиями, под влиянием коих развивается жизнь, происходит рост, созревание, урожай» (I, 347), т. е. регуляция природы.

Первая попытка последовательного изложения Федоровым своих взглядов, предназначенная для Достоевского, носила большое название: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим». Николай Федорович вспоминал, как Толстой в одной из бесед с ним признавался, что это название «выворочено у него из души». Ведь это был тот основной вопрос, который мучил Толстого и который он по-своему пытался разрешить. Но для Федорова Толстой-моралист с его рецептами праведной жизни принадлежит к той плеяде прекраснодушных утопистов, которые слишком легко — через осуществление любви, всеобщего братства — обещают скорейшее пришествие золотого века на земле. «Только бы поняли люди...» — любил повторять Лев Николаевич; в его учении упрощенно-наивно возродился платоновский рационализм в понимании природы зла и блага: порок — это извращенная реакция, ложное, злое поведение, рождающееся из невежества, незнания истины; познание ее (в данном случае толстовского учения) неуклонно приведет к добру, к добродетели, к настоящей жизни. Для Федорова корни зла значительно глубже: они в стихийно-разрушительных природных силах, действующих вне и внутри человека, в смерти и тлении, пришедших в мир с грехопадением, в самом неродственном онтологическом статусе нынешнего бытия. Толстовская идея «царства Божия внутри нас» неосуществима, по мнению Федорова, именно потому, что существует внешняя сила, вынуждающая делать зло, разъединяющая людей: слепой природный закон, стоящий на взаимном вытеснении, борьбе и смерти. «Не убий», «не участвуй в войне», «не сражайся в армии» не решают вопроса о «внутренней, ожесточенной ненависти», раздирающей человечество: «Наша жизнь <...> есть взаимное истребление в постоянной, внутренней, медленно убивающей борьбе людей друг с другом: так что в роде человеческом, и особенно у народов цивилизованных, нет умерших, а есть только убитые, хотя и без войны открытой, явной» (II, 359).

Чаяниями и призывами гнилой корень вражды не расцветет в пышное древо любви и единения. Прежде чем вырвать совсем этот корень, надо начать с тщательного изучения глубоких причин небратства, тех монбланов злобы и вражды, что накопились между народами, группами и отдельными людьми — вплоть до самых близких родственников. (В «Философии общего дела» много места уделено конкретным проектам такого всеобщего исследования причин неродственности.) Братство у Федорова — не великодушный моральный императив, оно обретается *знанием* себя и других, знанием физической и психической природы человека, знанием всего мира и *делом*, выполнением задач регуляции и воскрешения. Глубина мысли Федорова в том, что он не ограничивает законы нравственности миром человеческих взаимоотношений, а указывает на прямую зависимость нравственного начала в человеке, его торжества от материально-природного порядка, сознательного овладения им, от совершенствования самой физической природы человека. Только в процессе дела, жизненно, кровно касающегося каждого (а что может более тесно объ-



единить всех людей, поголовно смертных, как не радикальная, дающая надежду всем, и живым, и умершим, борьба с «последним врагом»?), наконец, только в ходе исполнения своего высшего долга — возвращения к жизни всех вытесненных и умерщвленных, человечество в полном составе всех своих поколений становится поистине братским.

Федоров особенно настаивает именно на этом онтологически-нравственном аргументе в своей полемике с Толстым. Философу общего дела особенно чужд *буддийский* налет толстовских заповедей «неделания», «недумания», «непротivления». «Но допустим самое невероятное: что отворить все тюрьмы, снять все будки, разоружить все войска не будет стоить ни одной жизни человеческому роду; допустим, что непротivление человека даже животных и самих волков превратит в вегетарианцев, а саранчу и австрийскую муху заставит отказаться даже от вегетарианства; бактерий и бацилл делает безвредными и, наконец, что сама слепая сила природы, умиленная нашим бездействием, не будет производить более ни наводнений, ни засух, — тем не менее это не решает еще вопроса, потому что не снимает вины за зло, уже совершившееся, как по бездействию, так и по прямому нашему действию. И что же можно сделать непротivлением против уже совершившегося, вина за которое лежит на разумном существе, признающем в истреблении зло и ничего не делавшем для внесения мира в мир? Это существо и должно именно своему бездействию, своему неделанию приписать все уже совершившееся зло» (II, 359).

Толстой и Федоров, оба претендуя на выражение глубочайших чаяний и идеалов простого народа, *неученых*, и с их точки зрения осуществляя критику *неродственного* строя современной жизни, пришли к различным и часто противоположным ответам на вечный вопрос о смысле и цели жизни. Но несмотря на все различие *по содержанию* учений Толстого и Федорова, оба они принадлежат к одному типу мыслителей, которые стремятся указать человечеству «путь жизни», «путь спасения». Уже молодой Толстой так понимал свою основную задачу. В дневнике от 4 марта 1855 г. он писал: «Вчера разговор о божестве и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь. Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но *очищенной от веры и таинственности, религии практической*, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле. Привести эту мысль в исполнение я понимаю, что могут только поколения, сознательно работающие к этой цели» (47, 37). Именно свое учение Толстой облекает истинным религиозным достоинством. То же, казалось бы, происходит в «Философии общего дела»: «Живая религия есть лишь религиознизация, т. е. возведение в религию, вопроса о смерти и жизни, или вопроса о всеобщем возвращении жизни, о всеобщем воскресении» (I, 390). Известно, что метафизика, догматика, обрядовая сторона христианской религии решительно отбрасывались Толстым как нелепость и ложь. Вместе с тем он рассматривал свое учение как восстановление истины христианства, ее «самого простого, ясного, практического смысла для жизни каждого отдельного человека» (23, 423), укорененного в нравственной проповеди Христа.

В отличие от Толстого Федоров увидел в христианской вере прежде всего обетование претворения природного, послегрехопадного порядка существова-

ния в иной, бессмертный, божественный строй бытия, Царствие Небесное, что и было главным содержанием Евангелия, т. е. *Благой Вести*, с которой пришел на Землю Христос («Евангелие Царствия»). Увидел не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле исцеления мира от болезнетворных, смертоносных его начал и будущего обожения, основываясь при этом на ряде основополагающих евангельских заповедей: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14: 12), а делами Христа были Его чудеса исцеления, воскрешения, утишения стихий...; «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48)... Для Федорова эта последняя первоформула цели обожения, высказанная в Нагорной проповеди, являет ясную как день истину, отброшенную Толстым: заповеди ее неразделимо сочетают этическое и метафизическое содержание, т. е. не просто пытаются морализировать, гармонизировать наличную природу человека (как то настойчиво утверждал автор «В чем моя вера»), но влекут ее в новое онтологическое качество, к настоящей субстанциальной метаморфозе, когда исполнение нравственных заветов Христа может стать воистину естественной нормой отношений.

Более всего — резко, непримиримо, со стороны Федорова гневно-возмущенно — разводило обоих мыслителей отношение к центральным христианским догматам о Божественном Троиединстве, Богочеловеческой природе Христа и Его воскресении. Догматы, по Федорову, нужно «воспринимать жизненно, обращая их в заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (II, 194). Философ всеобщего дела видит в Троице совершенный, идеально-родственный коллектив, нераздельный и неслиянный в Своих Лицах, питаемый беспредельной взаимной любовью (нет в Ней слепого природного рождения, а есть духовное рождение и исхождение). По образцу Троического единства, а не по типу организма, как сейчас, призвано устроиться и человеческое всеединство, *нераздельное* в своем высшем помысле и усилиях по его осуществлению, *не слиянное* в безликую массу, а светящееся самобытными личностями каждого. Так же как и соединение во Христе Божественной и человеческой природы должно быть понято активно-практически — как долг и возможность согласного действия Божественной и человеческой энергии и воли. А Воскресение Богочеловека, капитальный факт победы над смертью, проецируется на весь род людской, которому дается обетование восстания из мертвых и жизни вечной. И храмовая литургия, утверждающая нашу надежду на воскресение и обожение, предстает как мистериальное прообразование внехрамовой литургии (созидающей всю жизнь человека и человечества как религиозное, священное деяние), того «внехрамового пресуществления», в котором «трапезою будет вся земля, как кладбище, а все сыны человеческие, как один сын, ставши орудием воли Бога отцов и матерей, обратят силы природы, рождающей и умерщвляющей, в воссозидающие и оживляющие» (II, 48).

Да, Толстой усвоил первое и основное положение федоровской логики: «Человек есть орудие высшей силы, Бога» (66, 391), но сколь различно трактуют оба суть и объем стоящего перед родом людским дела. В основе федоровских проектов лежит дерзновеннейшая мечта (совпадающая с христианскими обетованиями) об овладении тайнами жизни, о регуляции внешней и внутрен-

ней природы, о победе над смертью, об обожении человека, достижении им богоподобной власти в преображаемом мироздании. Сфера творческого Дела — безбрежна и бесконечна; идеал *богочеловекодействия* «в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, т. е. всего, что в нем есть, было и может быть» (I, 404). Толстой же создает только *этическую утопию* истинно христианской мировой общины, где через всеобщее исполнение заповедей Нагорной проповеди царят братство, любовь, справедливость, где работают над душой, совершенствуя, просветляя ее, не пытаясь при этом проникать в тайны мира, а тем более преобразовывать его законы.

### НАЗНАЧЕНИЕ ИСКУССТВА

Если философско-этические установки Толстого и Федорова решительно разводили их между собой, то отношение к искусству было той областью, где их взгляды частично сближались. Общение Толстого с Федоровым в 1880-е гг. способствовало становлению эстетических взглядов писателя, созреванию убеждения в высшей религиозной миссии искусства. В предисловии к сборнику «Цветник» (1886), озаглавленном в корректуре «О том, что правда в искусстве», Толстой выдвигает значение идеала, должную, деонтологическую роль искусства: «Все словесные сочинения и хороши и нужны не тогда, когда они описывают, что было, а когда показывают, что должно быть; не тогда, когда они рассказывают то, что делали люди, а когда оценивают хорошее и дурное, когда показывают людям один тесный путь воли Божией, ведущий в жизнь» (26, 308). В незаконченных статьях 1889–1891 гг. «Наука и искусство», «О науке и искусстве» и вариантах к ним лейтмотивом проходит мысль Федорова о культуре как опредмеченной памяти, как наследии материальных и духовных достижений прошедших поколений: «Все, что составляет наше человеческое существо, все, начиная от искусства разводить огонь и признания преимущества семьи перед половой распущенностью до электричества и сознания идеала христианской добродетели, — все наше человеческое богатство есть произведение накопленных духовных трудов наших предков» (30, 456). В своем дневнике от 12 апреля 1889 г. Толстой записывает: «Пошел к Ник<олаю> Фед<оровичу>, с ним ходил и рассказывал ему “об иск<усстве>”. Он одобрил» (50, 65). Речь идет о статье Толстого, написанной в марте 1889 г., которая вместе с другими его эстетическими набросками 1880–1890-х гг. стала подготовительным этапом к работе «Что такое искусство?».

В своей статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» Федоров высказывает мысли, буквально повторенные позднее в знаменитом трактате Толстого. Тут и противопоставление «господского» искусства народному творчеству, и взгляд на секуляризацию искусства в эпоху Возрождения как на пагубный процесс отъединения от всенародного искусства, и утверждение искусства высоко этического, служащего высшей (религиозной), объединяющей все человечество цели. Правда, эта цель понимается Толстым и Федоровым по-разному.

В своей «разоблачительной» точке зрения на творчество Гете Федоров необычен, как необычен Толстой, обрушившийся на великие мировые шедевры, в том числе и «Фауста». Но в таком подходе обнаруживаются своя логика и свой глубокий пафос. Автор «Фауста» у Федорова предстает выразителем идеи культуры как высшего проявления и оправдания народа, человеческой жизни. Бессмертен лишь тот, кто «создал себе имя на земле»:

Кто имени ничем не приобрел себе,  
Кто даже не стремится к благородному, —  
Принадлежит стихиям тот. Исчезните ж!

(Пер. Н. А. Холодковского)

Создание художника — культура выступает великолепным суррогатом несуществующего природного бессмертия. Более того, она специфически человеческий суррогат. Правда, в мире утверждается реальное (но тоже относительное) бессмертие рода. В нем торжествует прежде всего телесно-органическая, природная сущность человека. В культуре же выражается та духовная, остро индивидуальная сторона человека, которая осознает факт смерти и вносит тем самым трагизм в его существование. Иначе происходит во всей прочей органической природе, где род торжествует, не имея своим осадком личностного страдания особи. Так вот эта сторона — сознания и духа, вступающая в трудные и прямые отношения со смертью, нашла для себя способ борьбы с ней, ее заклинания — культурой. На протяжении тысячелетий формы культурного творчества менялись, изодрялись, возвращались, углублялись, достигая блистательных вершин. Пусть человек смертен, но он может создать вечное — произведение искусства, прекрасное и завершенное, бросающее вызов всей аморфности, случайности, конечности тоскливого человеческого бытия. Человек уходит в неизвестное, в небытие — прекрасная скульптура, картина, книга славят навечно запечатленный миг, ставшую вечной последовательность миггов, заодно дающих культурное бессмертие творцу. Эту метафизику искусства особенно чувствовали на Западе, рассматривая культуру как особый эксперимент, достижение и путь Запада. В XX в. ее выражали самые разные писатели и мыслители — от А. Мальро до Т. Манна. Здесь культура — высшая ценность; культура не борется с действительной смертью, являясь для человека высшим цветом и оправданием природного типа бытия. Она по внутреннему своему определению — аристократична, требует выпестовавших себя жрецов искусства, людей своеобразного психического склада, заложенного с детства счастливым сочетанием ряда сильных впечатлений, даже травм, неврозов...

Надо отметить, что во всем русском культурном строительстве XIX в. — живописи, музыке, литературе — среди его самых значительных деятелей никогда не было самозабвенной истовости служения искусству как высшей ценности. Идея культуры как верховной миссии нации подверглась решительному оспариванию среди самых значительных ее деятелей, таких, как Гоголь и Толстой. Этот пафос сильно и прямо звучит и у русских шестидесятников, выявляя их национальную самобытность как духовного явления (при всех их прямодушных апелляциях к западной науке). Даже славянофилы и почвенники, особенно выразительно некоторые из них, вроде Данилевского и

Страхова, защитники национальной идеи, призывая к строительству пусть своеобразной, но *культуры*, типологически включаются в западный регион, мысля в русле его ценностей, не говоря уже о любомудрах — шеллингианцах 1820–1830-х гг. или гегельянцах 1840-х. Шестидесятники выдвинули новые ключевые слова: *жизнь* и *дело*, выразив этим очень русское устремление, идею активного реального труда по преобразованию самой действительности. (Весь вопрос, правда, в объеме и *жизни*, и *дела*.)

Когда в Толстом так определенно и настойчиво возник отказ от культуры, то этот отказ был внутренне неудержимо мотивирован именно серьезным отношением к *жизни*, ее конкретным несчастьям и действительному злу. На контрастном фоне реально существующей вражды, бедности и несправедливости предметы храма искусства начинают глядеться для Толстого как красивая ветошь и фальшивые бирюльки, а его самодовольные жрецы как вольные или невольные обманщики. Ведь есть жизнь человеческая, есть каждый отдельный, неповторимый человек, который не может быть искуплен идеальной выжимкой художественного типа; главное — как *по правде* устроить его существование, спасти от бессмысленности, наладить на началах разума и добра. «Все науки, искусство, все просвещение хорошо, только бы для приобретения плодов его не нужно было задавить, не дать жить, лишить блага, огорчить ни одного человека. А оно, все наше просвещение, построено на трупах задавленных людей» (52, 58), — пишет Толстой в своем дневнике.

Не раз творчество ощущалось самими художниками как царящее над ними божество, вызывающее преклонение и ужас одновременно. «Да, здесь трудно не поверить в некую метафизическую собственную волю творческого замысла, стремящегося к осуществлению, — замысла, для которого жизнь творца лишь орудие, лишь жертва добровольная и в то же время вынужденная» \*. Так писал Т. Манн в своих «Страданиях и величии Рихарда Вагнера». Это далеко не редкое высказывание. Не раз оно проникновенно звучало в устах самих творцов. Не раз творчество предстало как сила сверхличная, поведительно-демоническая, в которой, не смотря на ее принадлежность к миру духа, проглядывает нечто зловещее, хтоническое, ибо пожирает она плоть, нервы, здоровье, *жизнь* самих своих жрецов, чтобы претворить их в прекрасные, но *неживые* вещи. Для Федорова у культуры — широкий замах, она легко списывает не только преходящую жизнь отдельного человека, но и целые периоды многих жизней, складывая их к подножию своего нетленного треножника. Для него останавливаться на дуализме жизни тленной и бессмысленной самой по себе и вечного пребывания лишь осмысленных духовных созданий искусства — значит предавать жизнь, высшие цели преображения материальной природы, увековечивания ее индивидуальных сознательных существ. Именно в этом смысле надо понимать его высказывание, что «целью жизни будет спасение от культуры». (Кстати, Вл. Соловьев выдвигал близкую мысль, когда утверждал, что «принцип высшего культурного призвания есть принцип жестокий и неистинный» \*\*.)

\* Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1961. С. 131.

\*\* Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 5. СПб., 1912. С. 9.

*Эстетика жизни, творчество жизни* — идеи, близкие именно русской культуре, в ней они возникают, укореняются, находят отклик и развитие. Гоголь, Толстой, Чернышевский, Писарев, Федоров, Соловьев, символисты... — каждый по-своему ставил жизнь, ее реальное благоустройство и спасение выше прекрасного отражения ее в искусстве. Даже жесткий эстет Константин Леонтьев и тот выдвигает на первый план именно жизнь, кипящую противоборством полнокровных, часто полярных энергий, идей, типов, и тем для него прекрасную: «Эстетика жизни гораздо важнее отраженной эстетики искусства <...> Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), придут и гениальные отражения в искусстве» \*.

Но национально наиболее своеобразной оставалась линия, идущая от Гоголя, Федорова, Соловьева, к символистам, в которой ставилась задача перейти от преобразования жизни в искусстве, чем до сих пор занималось художественное творчество в самых своих высоких образцах, к преобразению самой жизни. «Великие художественные произведения <...> изображая мир, усиливаются дать ему свой образ; отображая мир в себе, они отрицают его. Нет такого действительно художественного произведения, которое не производило бы некоторого действия, некоего изменения в жизни <...> художественное произведение есть проект новой жизни» (II, 399). Искусство получает высший смысл через создание великих идей, образцов, архетипов, художественных подобию того, что человек будет создавать реально: гармонию, красоту, жизнь в вечности.

«Пока я верил, — писал Толстой, — что жизнь имеет смысл, хоть я и не умею выразить его, — отражения жизни всякого рода в поэзии и искусствах доставляли мне радость, мне весело было смотреть на жизнь в это зеркальце искусства; но когда я стал отыскивать смысл жизни, когда я почувствовал необходимость самому жить, — зеркальце это стало мне или ненужно, излишне и смешно, или мучительно. <...> Но когда я знал, что жизнь бессмысленна и ужасна, — игра в зеркальце не могла уже забавлять меня» (23, 15). Спасти жизнь, придав ей высший смысл, — вот главная, срочная забота и Толстого, и Федорова. И в зависимости от того, в чем они находят назначение и высшее благо человека, ставятся задачи и искусству как одной из форм человеческой деятельности, «одному из условий человеческой жизни» (Толстой). «Искусство, — писал Толстой в заключении к своему трактату, — должно сделать то, чтобы чувства братства и любви к ближним, доступные теперь только лучшим людям общества, стали привычными чувствами, инстинктом всех людей. Вызывая в людях, при воображаемых условиях, чувства братства и любви, религиозное искусство приучит людей к действительности, при тех же условиях, испытывать те же чувства, продолжит в душах людей те рельсы, по которым естественно пойдут поступки жизни людей, воспитанных искусством. Соединяя же всех самых различных людей в одном чувстве и уничтожая разделение, всенародное искусство воспитает людей к единению, покажет им не рассуждением, но самую жизнью радость всеобщего единения вне

\* Леонтьев К. Н. О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

преград, поставленных жизнью» (30, 195). Излюбленная мысль Федорова о сотрудничестве, синтезе науки, искусства и религии как перспективе развития человеческого творчества также проведена у Толстого — в заключении его трактата. Причем, подобно Федорову, взаимодействие науки и искусства возглавляется и направляется здесь религиозным идеалом: «...искусство, настоящее искусство, с помощью науки, руководимое религией, должно сделать то, чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними мерами <...>, достигалось свободной и радостной деятельностью людей» (30, 194).

Итак, если для Толстого «наше благо, и материальное и духовное, и отдельное и общее, и временное и вечное, заключается в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой» (30, 154), то и искусство становится «одним из средств единения людей».

Федоров не мог отрицать такой благородной задачи искусства, но понимание способов достижения единения, целей его, как мы уже знаем, у обоих мыслителей было разным, определяясь религиозным и философским идеалом каждого. У Федорова мы не найдем моралистического упрощенчества Толстого, того «аскетического» отношения к культуре, которое, по определению Вяч. Иванова, «обнажая нравственную и религиозную основу культурного делания, содержит в себе отказ от всех культурных ценностей производного, условного или иррационального порядка». Автор «Философии общего дела» принадлежит к тому высшему, по мнению того же Вяч. Иванова, *типу отношения к культуре*, который выходит к ее преображению, когда «принцип делания совпадает с принципом теургическим»\*. И не просто принадлежит, но является в России его *философским* родоначальником.

К уяснению грядущих задач искусства в том грандиозно-расширительном смысле, в каком оно предстало у Федорова, мыслитель идет от самых истоков художественной деятельности человека. Уже первый акт самостоятельности человека — отрыв от земли, горизонтали пассивного приятия животной участи, в вертикаль активного, волевого созидания себя — был, по представлению мыслителя, и первым актом искусства, строительством тела-храма, обращенного к небу. Это важнейший отправной момент эстетики Федорова, который в конечном итоге сомкнется с последними целями творческой деятельности человека вообще. Первый акт искусства возникает как творчество самой жизни: порыв всего животного существа вверх, перебросивший его на новый рубеж, ступень человека. Всеобъемлющее искусство будущего также станет творчеством самой жизни.

Основной толчок к тому, что мы называем собственно искусством, был дан, по убеждению мыслителя, чувством первобытного человека, охваченного скорбью по умершим. Стремление вернуть их к жизни породило надгробные плачи, отпевания; стремление восстановить их подобие — памятники и живописные портретные изображения. Предметы искусства Древнего Египта, связанные преимущественно с ритуалом погребения, становятся для Федорова ярким подтверждением его взгляда. Сам наивный реализм древнеегипетского

\* Иванов В. И. Лев Толстой и культура // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 280.



искусства, не отличающий реальное, живое от неодушевленного, скульптурного или живописного изображения, особенно выразительно обнаружил глубинную потребность, которая породила искусство: потребность воссоздания бывшего, исчезнувшего, умершего, стремление к кристаллизации текучей жизни в нетленные, вечные образы.

Для философа это тот внутренний импульс искусства, которым оно, часто неосознанно, движется всегда. Особенно явно он проявляется в эпическом искусстве, возникающем из желания передать потомству знания о предках, их деяниях. Для Федорова истинно религиозным произведением Толстого является его знаменитый роман-эпопея; оно кажется ему ближе всего к его идеалу искусства: «В “Воине и мире” Толстой, сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая весь свой великий талант в это дело, — конечно, лишь словесное» (II, 362). Ведь искусство, подчеркивает Федоров, — во всех существующих его родах и видах — остается творением лишь «мертвых подобий» жившего и бывшего.

Из всех пока созданных человеком форм искусства русский мыслитель выделяет архитектуру в ее вершинном достижении — храме. Храм стоит как подобие целой Вселенной, причем Вселенной идеальной, в которую внесены строй и смысл. В нем все оживлено: земля отдает своих мертвецов, а небо населяется воскрешенными отцами (росписи в храме). Храмовая архитектура в сочетании с храмовым действием представляют живой синтез искусств. Храм — всеобъемлющий образ-символ, в него стягивается все мировидение философа. Особенно ярко смысл этого образа светит на фоне сравнения с немецкой эстетикой, представленной именами Шопенгауэра, Ницше и Вагнера с их выдвиганием музыки и музыкальной трагедии как синтеза искусств. Федоров отмечал, что «сочинение Ницше “Происхождение трагедии” есть разрешение проблемы происхождения не только искусства вообще, но и самого мира» (II, 163). В основе бытия у Ницше лежит иррациональное, оргиастическое, *дионисийское* начало, на которое накинута тонкая *аполлоновская* покров форм, образов и смысла. Происходит демонизация материи, в косное вещество переносится в экстатически усиленной степени начало эротически-животное. Хаотическая, темная стихия материи, которая, по Федорову, должна быть просветлена и управляема, становится у Ницше на правах дионисийского начала настоящим властелином бытия. Такой темно-эротический витализм и Шопенгауэра, и Ницше, превращающий мир в волю, т. е. в похоть, как расшифровывает Федоров \*, — есть плод «метафизического *откровения*, или отвлеченного мышления, метафизики» (II, 163).

«Для людей же дела, — добавляет русский мыслитель, — нет нужды выходить из пределов физики, понятой в обширном астрономическом смысле», то есть нет нужды творить превращенные онтологические мифы. Жизнь как *опьянение*, вакхическое упоение над страшной поглощающей бездной должна уступить место жизни как *отрезвлению*, что изгоняет дурные призраки раз-

\* Ср. определение философии Шопенгауэра у Т. Манна: «Это эротическая концепция мира, настойчиво объявляющая пол средоточием воли» (Манн Т. Собр. соч. Т. 10. С. 142).

дражаемой и возбуждаемой похоти, тесно связанной с мрачным сладострастием насилия и смерти.

Музыкальная трагедия Вагнера (*идеологически* впитавшая в себя и Шопенгауэра, и Ницше) стремилась выразить дух музыки, передающей темный движущийся океан «мук и борений самого Первосущего» (Ницше), а в аполлоновском начале драмы кульминировала в то трагическое мирозерцание, что призывает в полном сознании, гордо стоически идти навстречу неизбежной гибели. Синтезу искусств в музыкальной трагедии Федоров противопоставлял архитектуру, точнее, храмовый синтез искусств, светлую мистерию разума, человеческого дерзания, победы над природным законом падения, конца, смерти. «Должны ли, — спрашивает мыслитель, — все искусства соединиться в трагедии, как изображении гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, как проекте мира, все погибшее воскрешающего чрез все знания, объединенные в астрономии?» (II, 159).

Образ храма как высшего достижения человеческого искусства не случайно возникает у Федорова. Природная материя у него — косная и слепая сила, вовсе не обладающая своей «роковой» волей. Этой силой необходимо научиться управлять, чтобы сознательное существо — человек — могло выйти из-под власти ее стихийного закона. Архитектурный ансамбль как раз организует в целесообразное, гармоничное, одухотворенное целое мертвые, тяжелые материальные массы. Архитектура — это прекрасное *остановленное падение* — явилась для Федорова ярким символическим проективным образом будущей преобразенной материи.

Недаром тот же образ храма, небесной архитектуры, коперниканского зодчества возникает на страницах «Философии общего дела», где их автор переходит к вдохновенному предвидению будущих судеб искусства, когда оно перестает быть лишь мнимым подобием мира жизни и становится силой самой жизни, силой, реально воскрешающей погибшее, активно преобразующей Вселенную. «Коперниканская астрономия, вмещающая в себе все знания (науки), доказывается небесною, но не кажущеюся, а действительною архитектурою, вмещающею в себе *все искусства*, воспроизводящие, воссоздающие *не подобию, а самую действительность...*» (II, 242). «Это уже не искусственный храм, не изображение только небесного свода; это и не хоровод, подобие движению солнца: это — само небо, само движение земли, управляемое мыслью и чувством стройного хора всего человеческого рода» (II, 235–236). То, что сейчас осуществляется лишь в узких пределах духовного художественного творения — неограниченная подвластность жизни, времени и пространства человеку, его фантазии, воле и разуму, — будет, как верит Федоров, реальною для всех. Земля и мироздание превращаются в арену космического творчества, в котором человек воссоздает и преобразует утраченное, *лепит* новое по высшим законам нравственности, красоты и гармонии. Все становятся демиургами, но не маленького совершенного мира — произведения искусства, как прежде отдельные художники, а реальной, безбрежной Вселенной.

Такое видение будущего искусства оказало сильное влияние на В. С. Соловьева и отчетливо проявилось в его поздних эстетических работах. «Общий смысл искусства» (как и называется статья 1890 г.) формулируется Соловьевым по-федоровски: «Современное искусство в своей окончательной задаче

должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь» \*. Именно соловьевский вариант подхватывается русским символизмом и прямо разрабатывается в концепции теургического искусства Белого и Мережковского \*\*. Федоровский пафос реального, космического преображения мира как задачи настоящего творчества звучит и в ряде теорий искусства начала революции, 1920-х гг.



---

\* Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соловьев В. С. Соч. Т. 2. С. 404.

\*\* Подробнее о концепции искусства как житнетворчества в русской эстетике конца XIX — начала XX в. см.: Гачева А. Г. Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 2. 1996. С. 5–63.



## А. Г. ГАЧЕВА

### Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова

Пожалуй, уже почти сто лет ни один очерк о жизни и философском творчестве Федорова не обходится без упоминания знаменитого письма Достоевского к Петерсону с не менее знаменитым: «...в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои»\*. Уже более ста лет исследователи задаются вопросом: в чем причина горячей, взволнованной реакции Достоевского на идеи скромного библиотекаря Румянцевского музея, каковы основные точки их идейного и духовного родства, как отозвалось в художественном мире писателя знакомство с учением всеобщего дела? \*\*

Приступить к разбору литературно-философского сюжета «Ф. М. Достоевский — Н. Ф. Федоров» лучше всего с фигуры Николая Павловича Петерсона, сыгравшего в его развитии поистине ключевую роль. Он был другом и учеником Федорова, учеником горячим и преданным, усердно помогал мыслителю в работе над его сочинениями: переписывал уже готовые рукописи, писал под диктовку, содействовал публикации федоровских статей в периодической печати. После смерти Федорова вместе с другим его учеником, философом В. А. Кожевниковым, подготовил к печати два тома «Философии общего дела» (1906, 1913), подобрал материалы к третьему тому, к сожалению так и не вышедшему в свет. Судьба связала Петерсона с целым рядом деяте-

---

\* *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30 (I). Л., 1988. С. 14. Далее ссылки на это издание даются в тексте после цитаты: первая цифра указывает том, вторая — страницу.

\*\* См.: *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // *Dostojewski F. M. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente.* München, 1928. S. 3–58; *Горностаев А.* [Горский А. К.]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929; *Бурсов Б. И.* Личность Достоевского. Роман-исследование. Л., 1874. С. 73–79; *Семенова С. Г.* «Высшая идея существования» у Достоевского // *Семенова С. Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989. С. 133–164; *Барит К.* «Научите меня любви». К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском // *Простор.* 1989. № 7. С. 159–167.

лей отечественной мысли и культуры: Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским, П. А. Флоренским и В. В. Розановым — с упорством и страстностью стремился он увлечь их идеями своего учителя. В 1870–1910-х гг. неоднократно выступал в периодической печати со статьями, в которых и животрепещущие вопросы современности (судебный, государственный, земский, вопросы просвещения и школы), и глобальные проблемы философии, культуры, искусства рассматривались в новом, необычном ракурсе, в свете активно-христианского идеала преображения мира и человека, восстановления всех когда-либо живших. К Н. П. Петерсону как нельзя лучше применимы слова Алеши Карамазова, одного из самых любимых и заветных героев Достоевского: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14, 25). Он действительно «жил для бессмертия», для «высшей идеи существования» — ею была одушевлена его разносторонняя общественная и публицистическая деятельность в Керенске и Воронеже, Ашхабаде и Верном (ныне — Алматы). Своеобразная и глубокая натура Петерсона наиболее сильно и многопланово проявила себя именно в провинции: здесь его активность встречала сочувствие и поддержку, здесь он обретал единомышленников.

В своих воспоминаниях Петерсон рассказывает, как после встречи и первой беседы с Федоровым совершилось в нем «перерождение убеждений» — совершилось мгновенно, почти по-евангельски. Этот резкий переход от социалистических и атеистических убеждений к учению глубоко религиозному, основанному на идее обожения, преображения мира и человека, на чаянии «воскресения мертвых и жизни будущего века» и богочеловеческом усилии в их стяжании, на первый, скользящий взгляд может показаться нелогичным и странным. Но вспомним мысль, выраженную Достоевским в подготовительных материалах к «Подростку» устами Версилова: «Нигилисты — это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи» (16, 40). В стремлении шестидесятников к обновлению жизни, не раз подчеркивал он, в их максимализме и нигилизме было много искренней и горячей веры, было сердечное боление за всех и несомненный религиозный пафос. И не объяснялся ли их поиск спасения вне Бога и вне церкви в том числе и оторванностью христианства от мира, оторванностью, которую впоследствии пыталась преодолеть религиозно-философская мысль рубежа XIX–XX вв., ища плодотворного взаимодействия христианства со всей сферой человеческого творчества, науки, искусства, общественной жизни. Шестидесятникам, в сущности тем же «русским мальчикам», бьющимся над вопросом «есть ли Бог, есть ли бессмертие?» (вспомним, опять-таки, свидетельство Достоевского о Белинском, который вскричал возмущенно на предложение друзей прервать часами уже длящийся спор: «Мы еще не решили вопроса, существует ли Бог, а вы хотите ужинать!» — а ведь шестидесятые годы были полны тем же пафосом), этот спасительный путь еще не был дан. Традиционное же разведение христианства и исторического строительства, христианства и общественной, государственной жизни в духе «кесарево — кесарю, Божие — Богу» и приводило «русских мальчиков», жаждавших не просто знания истины, но и осуществления ее, вопрошавших даже не «Кто виноват?», а именно «Что делать?», к отвержению христианства, к проповеди «разумного эгоизма», а потом — и к сознательному, порой грубому нигилизму. Петерсон в своих революционно-социалистических увле-

чениях, разумеется, не дошел до подобных крайностей; его главный пафос — служение ближнему, и для этого он готов был отказаться от материальных благ, пожертвовать собой, вероятно, даже пойти на костер. Потому-то с такой надеждой и пришел к Федорову — тот, как о нем рассказывали, жил настоящим аскетом, не признавал никакой собственности и все жалованье раздавал нуждающимся. Но аскеза Федорова была во имя идеи всеобъемлющей и абсолютной, во имя богочеловеческого дела «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401), в коем призван участвовать весь род человеческий и где найдут применение все его силы, умения, способности. Федоровское понимание христианства как раз и разрешало то главное противоречие, над которым бились «русские мальчишки» в век девятнадцатый и которое заставляло мучительно вопрошать:

И вправе ли или не вправе к счастью  
Стремиться здесь, средь мира человек.  
Он, созданный ему безвестной властью,  
Он, мучимый страданьем целый век?  
В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?  
Вопросы те ль уже ль не решены?

(И. С. Аксаков. «После 1848 года»)

Впоследствии, уже в пору зрелости, Петерсон писал, что только в христианстве, воспринятом активно и творчески, ставшем «работой спасения», «делом спасения от смерти», — единственный по-настоящему реальный путь преодоления в молодом поколении безверия, индивидуализма и нигилизма, разрешения конфликта «отцов и детей». Пережив и перерастая опыт шестидесятников, ценя пафос делания, «невозможность удовлетвориться заботой лишь о себе и даже заботиться только о близких нам»\*, жажду «общечеловеческой солидарности», свойственные демократической молодежи, он в то же время стремился восполнить ущерб выдвигаемого ими общественного и нравственного идеала. Вслед за Федоровым утверждал, что зло таится в человечестве глубже, что его корни не в несовершенном социальном строе, а в самом природном порядке вещей, основанном на борьбе особей, вытеснении, смерти. Писал о человеке как венце эволюции, призванном направлять ее в соответствии с высочайшим религиозным идеалом. Соглашаясь с выдвигаемой «реалистами» апологией науки, призывал расширить ее задачи и границы, указывал на необходимость ориентации ее на «дело жизни», на преодоление смертоносных, разрушительных сил как во внешнем мире, так и в природе самого человека. «Природа не храм, а мастерская, и человек в ней работник, — отвечал он известной декларации Базарова, — но этот работник должен же что-нибудь создать, и не может работа его оставаться всегда бесплодной, и природа не на веки же вечные должна остаться мастерскою?!.. И храм, пока он не создан, а лишь созидается, тоже еще не храм, а лишь мастерская; так и приро-

\* Петерсон Н. П. Н. Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л. Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный, 1912. С. 46.

да — мастерская, заключающая в себе все необходимое для создания из нее храма, а человек — работник в ней, созидаящий храм...» \*.

Следует отметить, что интерес Петерсона к творчеству Достоевского, в том числе к публицистике, «Дневнику писателя», был устойчивым и постоянным. В 1870-х гг. он служит в г. Керенске Пензенской губернии секретарем Съезда мировых судей, куда ежегодно летом, а иногда и на Пасху к нему приезжает Н. Ф. Федоров, который с 1874 г. работает дежурным при читальном зале библиотеки Московского публичного и Румянцевского музеев. В эти годы Петерсон много размышляет над изъяснами революционного, насильственного пути, все сильнее утверждает в необходимости внести в общественное строительство религиозный идеал. И потому ему особенно близка проблематика Достоевского, в свое время также прошедшего через «перерождение убеждений», его анализ природы «нигилизма». Близка заветная мечта писателя о «всеединении», его вера в «братство людей, во всепримирение народов», в «обновление людей на истинных началах Христовых» (23, 49–50), глубокая убежденность в том, что при отсутствии «высшей идеи существования», «при потере идеи о бессмертии» человеческая жизнь и история обесмысливаются, «ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24, 47–49). Свои мысли Николай Павлович в те годы внутренне соотносит с мыслями Достоевского, находя у последнего много общего с Федоровым, главным своим учителем. В корреспонденциях, направляемых из Керенска в редакцию «Справочного листка района Моршанско-Сызранской железной дороги», он высказывается по вопросам судопроизводства — в духе, близком Достоевскому, который в 1876 г. в «Дневнике писателя» неоднократно касался института адвокатуры и суда присяжных. Подобно Достоевскому, Петерсон не любил адвокатов. «Если дело правое, — незачем нанимать адвокатов. Адвокат — это нанятая совесть. Недаром наш народ так не любит “адвокатов”», — вспоминал его верненский сослуживец Е. Войцеховский \*\*. Как для Достоевского, как и для Федорова, суд для Петерсона далеко не был лишь юридической инстанцией, но приобретал значение нравственное, религиозное. В задачи суда входит, по его мнению, не только осудить преступника, но и понять причины, вызвавшие преступление, понять причины, вообще вызывающие возникновение преступлений и, как сказано в одной из совместных статей учителя и ученика, вести «к такому умиротворению, которое устранил необходимость суда и осуждения» (III, 189).

В черновой редакции воспоминаний Петерсона читаем: «Желая сделать известными учение Николая Федоровича, я писал иногда Ф. М. Достоевскому, и кое-что из моих писем он помещал в своем “Дневнике писателя”» \*\*\*. Собственно говоря, известен только один печатный отклик Достоевского на обращение к нему Петерсона — в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главе «Обособление». Поводом к этому — первому — обращению к Достоевскому послужило отклонение редакцией «Справочного листка района

\* Там же. С. 59.

\*\* Войцеховский Е. Воспоминания о Н. П. Петерсоне // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 4 об.

\*\*\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 14 об.



Моршанско-Сызранской железной дороги» статьи Петерсона, являвшейся продолжением его выступления на страницах газеты по вопросу о причинах пьянства в народе. Этот вопрос Петерсон рассматривал в «федоровской оптике», стремился в его решении идти дальше расхожих объяснений, возводил его к вопросу о цели и смысле жизни, к проблеме «небратства», розни и борьбы, царящих в человеческом обществе. В первой статье, помещенной в № 20 «Справочного листка...» за 1876 г., демонстрируя живые примеры духовных сил, таящихся в народе, говоря о «жажде общения с своими ближними» как коренном свойстве человеческой природы, публицист стремился подвести читателя к мысли о том, куда, на какое великое дело следует направить эту силу и как реализовать жажду общения с ближними, которая, не находя созидательного выхода, топится в вине, выплескивается в беспорядочном пьянстве. Петерсон использовал здесь излюбленный Федоровым метод наведения: читатель должен сам додуматься до ответа, прийти к единственно верному решению.

Во второй статье, вызванной полемической репликой редакции на его объяснение причин народного пьянства, публицист указывал на различные «ассоциации, корпорации, торговые и другие всякие товарищества» — порождения капитализирующегося и утилитарного общества — как на примеры псевдоединства и противопоставлял множественности секулярных союзов единение церковное. Воспитание людей в духе единения и взаимной любви — дело церкви, хотя ее усилия на этом поприще далеко не достаточны. Петерсон, правда несколько спрямленно и огрубленно, проводил в статье мысль Федорова об активном христианстве, призванном быть не только исповеданием веры, но и осуществлением чаемого, писал о необходимости «соединения молитвы и веры с делом». Намекал и на объем того дела, которое предстоит христианскому человечеству и возглавить которое призвана церковь: не только исполнение нравственных заповедей, но и «изучение мира во всех отношениях» и осуществление тех условий, при которых станет возможным «мир всего мира» \*. Именно на этом пути инстинктивно присущая человеку жажда единения с ближними получит созидательный выход, будет обращена в силу сознательную и творческую.

Когда редакция «Справочного листка...» отказалась напечатать вторую статью Петерсона, Николай Павлович написал Достоевскому, приложив к своему письму от 6 марта 1876 г. текст неопубликованной статьи, а также вырезку из того номера «Справочного листка...», где была помещена первая его статья. Решение обратиться к Достоевскому, внешне мотивированное обещанием последнего — в объявлении о подписке на «Дневник писателя» — давать «отчет о виденном, слышанном и прочитанном» (22, 136, 356), вероятно, не в последнюю очередь было связано и с тем, что для Достоевского проблема «народного пьянства» была одной из больных тем. К ней он обращался еще в «Дневнике писателя» за 1873 г., подчеркивая катастрофические последствия, которые может иметь в ближайшем будущем все увеличивающаяся «наклонность народа к пьянству», и в то же время уповая на то, что русский народ «найдет в себе охранительную силу, которую всегда находил; найдет в себе

\* См.: Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 26 мая 1876 (IV, 574).

начала, охраняющие и спасающие <...>. Не захочет он сам кабака; захочет труда и порядка, захочет чести, а не кабака!..» (21, 94–105). Эта же тема возникла и в январском номере «Дневника писателя» за 1876 г.: глава «Мальчик с ручкой» — картины пьянства «шайки халатников», «их голодных и битых жен», спаивания, ради забавы, детей, просящих целыми днями копеечки на водку родителям; глава «Российское общество покровительства животным...» — рассуждения о губительности «зелена-вина»: «иссякает народная сила, глохнет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие», картина пожара в одном из сел — мужики, бросивши горящую церковь, спасают кабак за бочонок водки, обещанный целовальником: «Церковь сгорела, а кабак отстояли». И снова — поиск спасительных средств против «отравления целого поколения вином», основанный на горячей вере, «что все наши девяносто миллионов русских (или там сколько их тогда народится) будут все когда-нибудь образованы, очеловечены и счастливы» (22, 13–14, 29–31).

Статьи молодого публициста, одушевленные надеждой на духовное отрезвление народа и общества, на возможность истинного братски-любовного единения людей, затронули Достоевского. Фрагмент второй статьи он поместил в мартовском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Обособление», где писал о всеобщем «уединении» и розни, царствующих в современной жизни, и так отозвался об авторе: «Все это молодо, свежо, теоретично, непрактично, но в принципе совершенно верно и написано не только искренно, но и с страданием и болением» (22, 82).

О своем тогдашнем обращении к Достоевскому Петерсон сообщил Федорову только тогда, когда мартовский номер «Дневника писателя» уже вышел в свет. Николай Павлович намеревался отвечать писателю и развить свои тезисы по вопросу об «обособлении» \* — эта тема особенно волновала его, адепта учения «всеобщего дела», кроме того, она прямо затрагивалась в посланной Достоевскому статье. Между тем Достоевский, хоть и согласился с мыслями Петерсона об ассоциациях, не преминул тут же несколько поддеть его, заметив, что у автора, «хлопочущего об истинном единении людей», «нашел чрезвычайно тоже “обособленный” в своем роде размах» и что в некотором смысле «не статья одна, а и сам уже автор ее как бы подтверждает» «мысль об “обособлении” единиц и чрезвычайном, так сказать, химическом разложении нашего общества на составные его начала, наступившем вдруг в наше время» (22, 83).

Опираясь на статью К. С. Аксакова «О современном человеке», где выдвигалась идея христианского, соборного общества как высшей формы связи личностей, Петерсон намеревался более определенно очертить тот идеал, который мог бы быть реально противопоставлен тенденции всеобщего обособления, уединения и отъединения, о чем с такой болью говорил Достоевский. Более того, планируя отвечать автору «Дневника писателя», Петерсон надеялся «вовлечь в необходимость высказаться» и самого Федорова \*\*. Однако эти надежды остались тщетными. Федоров отреагировал на весть об обращении к Достоевскому достаточно сдержанно и просил Петерсона отложить «полеми-

\* См.: Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 г. (IV, 575).

\*\* Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 1 июня 1876 (IV, 207).

ку» до времени его приезда в Керенск \*. Петерсон же, увидев, что предпринятая им инициатива не вызывает энтузиазма у Федорова, решил отказаться от продолжения диалога с Достоевским. Новая попытка была предпринята им спустя полтора года — в декабре 1877 г., когда публицист отправил писателю рукопись с развернутым изложением идей Федорова.

Рукопись и сопроводительное письмо к ней были посланы анонимно \*\*, однако 3 марта 1878 г. Петерсон отправил писателю новое письмо, в котором упомянул о рукописи и уже «назвал себя». Это обращение Петерсона и вызвало знаменитое письмо Достоевского от 24 марта 1878 г. Для позднего Достоевского знакомство с идеями Федорова, пусть и опосредованное, стало важной вехой. Оно широко отразилось в романе «Братья Карамазовы» — и в черновиках, и в окончательном тексте \*\*\*. Для Федорова же письмо Достоевского послужило толчком к систематическому письменному изложению идей всеобщего дела, к созданию главного труда — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства».

Для всякого ученого, пытающегося восстановить историю идейно-творческого взаимодействия Федорова и Достоевского, ключевым является вопрос о том, каким именно было изложение учения о воскрешении, присланное Петерсоном писателю. Однако и оригинал петерсоновской рукописи, и сопровождавшее ее письмо (так же, как и другое письмо Петерсона от 3 марта 1878 г.) остаются неразысканными.

Из переписки Петерсона с Федоровым весны 1878 г. явствует, что у Николая Павловича сохранился текст, с которого писался беловик \*\*\*\*. Этот экземпляр был отослан им в Москву, и к нему мыслитель сделал свои многочисленные замечания \*\*\*\*\*. Впоследствии текст хранился у Федорова. Именно о нем идет речь в предисловии, предпосланном Федоровым публикации письма Достоевского в воронежской газете «Дон» (20 июля 1897, № 80): «Вместе с письмом Достоевского нам досталась и небольшая тетрадка — к сожалению, неполная, под заглавием — “Чем должна быть народная школа”, вероятно копия или черновик статейки, о которой говорит Достоевский и выражает полное с ней согласие. А эта статейка начинается вопросом, чем должна быть народная школа, должна ли она требовать вечного подчинения закону слепой природы, по которому последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, вечного подчинения слепой силе, которая не может созидать, не разрушая, рождать, не умерщвляя; или же народная школа должна требовать подчинения закону Божию, божественной заповеди, по которой последующее должно восстанавливать предыдущее, достигая тем самым и собственного бессмертия, т. е. должно исполнять тот долг воскрешения, о ко-

---

\* Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. Между 3 и 12 июня 1876 (IV, 575).

\*\* См.: Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

\*\*\* См. об этом указанные в примеч. \*\* на с. 814 работы В. Комаровича, А. Горского. С. Семеновы, К. Баршта.

\*\*\*\* Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 8 апреля 1878 (IV, 577).

\*\*\*\*\* Н. Ф. Федоров — Н. П. Петерсону. 25 апреля 1878 (IV, 208).

тором говорит Достоевский» \*. Копия рукописи, по которой в данном случае цитировал Федоров, до нас не дошла.

Тем не менее в архиве Петерсона сохранились два черновых автографа под тем же названием «Чем должна быть народная школа?» \*\*. На то, что это ранние черновые варианты той самой рукописи, которая посылалась Достоевскому, указывает целый ряд данных. Во-первых, оба текста начинаются именно так, как сообщает Федоров в предисловии к изданию письма Достоевского — с вопроса о том, чем должна быть народная школа и какой закон должна она полагать в основу обучения. Во-вторых, сам Петерсон в письме Федорову от 8 апреля 1878 г. упоминал о наличии у него помимо текста, с которого писался беловик, еще и другой рукописи, «черновой, всей переправленной и перечеркнутой» (IV, 577). Сохранившиеся в архиве варианты как раз имеют многочисленные зачеркивания и исправления — в них перечеркнуты даже целые страницы. В-третьих, один из двух автографов датирован: на нем стоит дата «11-го ноября 1876 г.» и сделана надпись: «Последняя редакция». Сообщая Федорову о своем обращении к Достоевскому, Петерсон пояснял: «...я послал Достоевскому рукопись, в которой старался изложить то, что было мною написано с Ваших почти слов во Владимире в июле 1876 года» \*\*\*. Следовательно, обе редакции заметки относятся к 1876 г.

Примечательно и то обстоятельство, что среди всех сохранившихся в архиве Петерсона рукописных статей и заметок это *единственные автографы, относящиеся к 1870-м гг.* (основной массив текстов Федорова и Петерсона датируется 1890–1910-ми гг., за исключением писем, которые сохранились и за 1870-е, и за 1880-е гг.). Сам факт их сохранения весьма знаменателен и также косвенно свидетельствует в пользу высказанной здесь гипотезы — для чего было хранить совершенно неудобочитаемые черновики, притом что наброски большинства других статей Петерсона в его архиве отсутствуют?

Характерно, что в статье «Чем должна быть народная школа?» изложение идей Федорова, как позднее и в большинстве других публичных и печатных выступлений учителя и ученика, отталкивалось от конкретной и актуальной в тот момент темы — в данном случае начального образования, проблемы народной школы, — причем вопрос о начальном образовании возводился здесь к вопросу о формировании мировоззрения ребенка, тесно связывался с проблемой религиозно-нравственного воспитания.

1870-е гг. продолжили реформы в деле образования, начатые еще в предыдущем десятилетии. 25 мая 1874 г. было издано новое положение о начальных училищах. Открывались новые одноклассные и двухклассные сельские училища. Все большую роль в деле организации и поддержки народных школ помимо Министерства народного просвещения играло земство, в конце 1860-х и в 1870-е гг. неоднократно выступавшее с ходатайствами о введении всеобщего обучения. Возникали новые церковно-приходские школы. Вопрос о народной школе, ее просветительских задачах, ее направленности активно обсуждался в печати. И голос Достоевского звучал в этом обсуждении постоянно.

\* Федоров Н. Ф. Предисловие к изданию письма Ф. М. Достоевского (IV, 7).

\*\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 1. Ед. хр. 3. Опубликовано: IV, 506–513.

\*\*\* Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 29 марта 1878 (IV, 576).

В 1873 г. в редактировавшемся им «Гражданине» периодически появлялись статьи по поводу проблем народного просвещения (см.: 21, 440). В «Дневнике писателя» за 1873 г. Достоевский рассуждает о ключевой для школьного образования фигуре учителя («Учитель — это штука тонкая; народный, национальный учитель вырабатывается веками, держится преданиями, бесчисленным опытом» (21, 52)), пишет о том, как много могли бы сделать школьные учителя в деле спасения народа от «зелена вина». В «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. вопрос об основах образования поднимался в связи с темой «случайного семейства» (22, 7–8), возникал в повествовании о колонии малолетних преступников (22, 17–24), в рассуждениях Парадоксалиста о Саде, в котором обновится и выправится человечество (23, 95–99), и т. д. Достоевский, как ранее Л. Н. Толстой, как деятели народного просвещения Н. И. Ильминский и С. А. Рачинский, выступал за нераздельность воспитания и обучения, писал о необходимости положить во главу угла образовательного процесса религиозно-нравственное просвещение, одушевить знание верой. На той же точке зрения стояли Н. Ф. Федоров и Н. П. Петерсон, для которых проблема школьного образования в 1870-е гг. была не менее актуальна и обсуждалась ими весьма заинтересованно и живо, что не в последней степени объяснялось и педагогическим прошлым обоих (стаж Федорова как преподавателя уездных училищ насчитывал пятнадцать лет), и той центральной ролью, которая в учении всеобщего дела отводилась воспитанию и школе. Кроме того, Н. П. Петерсон в Керенске курировал церковно-приходскую школу и даже пытался писать на темы школьного обучения (9 сентября 1875 г. он сообщает Н. Ф. Федорову о том, что работает над статьей под заглавием «Церковно-приходская школа» — IV, 571). Вопрос о школе то и дело возникает в переписке учителя и ученика, в личных беседах. И нет ничего удивительного в том, что, решив обратиться к Достоевскому с идеями Федорова, публицист построил их изложение вокруг вопроса о школе.

В основу статьи «Чем должна быть народная школа?» легли записи Петерсона, сделанные со слов Федорова еще летом 1876 г. Факт этот без внимания оставаться не должен. Федоров ежегодно проводил в Керенске у Петерсона свой летний отпуск, и учитель и ученик всегда много беседовали на главную тему их жизни. Почему же Петерсон при составлении статьи для Достоевского воспользовался записями почти полуторагодовой давности? Разве Федоров не приезжал в Керенск летом 1877 г.? Вспоминается начальная фраза письма Петерсона Федорову от 8 апреля 1878 г.: «Ваше письмо имеет для меня слишком большую важность, — оно *возвращает* меня к сношениям с человеком, которому я обязан моим спасением» (IV, 577; курсив мой. — А. Г.). Вспоминается и другая фраза — из письма Петерсона к Достоевскому от 29 марта 1878 г., письма, о котором мы еще будем говорить специально: «*Год тому назад* я имел о нем (Н. Ф. Федорове. — А. Г.) известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве» (IV, 514; курсив мой. — А. Г.). Все это наводит на предположение, что с лета 1876 г. учитель и ученик почти — если не совсем — не общались. Примечательно, что за 1877 г. не сохранилось *ни одного письма* ни Федорова к Петерсону, ни Петерсона к Федорову, притом что письма 1876 и 1878 гг. в собрании Петерсона в НИОР РГБ имеются. Что было причиной такого перерыва?

Возможно, какая-то размолвка или иные обстоятельства. Во всяком случае, само решение обратиться к Достоевскому могло быть внутренне мотивировано для Петерсона отчасти именно прервавшимися отношениями с Федоровым — он решил действовать самостоятельно и сделать попытку вынести дорогую ему идею в мир.

В статье «Чем должна быть народная школа?» выговаривалось все то, что было вынесено в глубокий, практически недоступный для непосвященного сознания подтекст двух статей, присланных Петерсоном Достоевскому в 1876 г. Здесь углублялось представление о том единстве, к установлению которого в человечестве должны быть направлены усилия церкви: речь шла о многоединстве по подобию Божественного Троиинства, причем многоединстве в полном составе всех когда-либо живших поколений. Указывалось на то, что такое многоединство противоположно «настоящему состоянию природы», подверженной «закону поглощения и борьбы», и, следовательно, его достижение должно идти через «сознательное действие» человека: ему предстоит, руководствуясь высшим идеалом (Царствие Божие), преодолеть «слепой разгул сил», действующих в природе, дать этим силам «целесообразное направление». Обосновывалась идея победы над смертью и воскрешения умерших, вновь повторялся заявленный еще в статье 1876 г. тезис об изучении мира как задаче церкви, о необходимости всеобщего познания и исследования (IV, 506–513).

Чем же оказалось близко Достоевскому то понимание места и задачи человека в мире, которое было выражено в статье Петерсона, излагавшей воззрения Федорова? Почему писатель сказал, что идеи неизвестного мыслителя «прочел как бы за свои»? Вопрос о перекличке целого ряда заветных мыслей Достоевского и Федорова, о федоровских «следах» в черновиках к «Братьям Карамазовым» и в окончательном тексте романа, был подробно разобран в работах А. К. Горского и В. Л. Комаровича, С. Г. Семеновой и К. А. Баршта. Не раз цитировались следующие строки из набросков: «*Перемещение любви*. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас» (15, 204), «Жизнь есть рай, ключи у нас» (15, 245). Говорилось о значении для писателя и мыслителя темы родства и братства, о поисках причин «небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира», равно как и «средств к восстановлению родства», которые оба вели на протяжении всей своей жизни\*. Указывалось и на то, что самый сюжет романа представляет собой как бы испытание федоровской идеи на прочность: «Философ “общего дела” утверждает необходимость любви к родителям как предпосылку братства (“братья мы только по любви к отцам” — любит он повторять \*\*); писатель не боится взять крайнюю, абсолютно невы-

\* Баршт К. «Научите меня любви» (К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском) // Простор. 1989. № 7. С. 163–166; Семенова С. Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 156–159.

\*\* Ср. в рукописи статьи «Чем должна быть народная школа?»: «Но хотя между людьми и нет такой связи, как между лицами Св. Троицы, между ними есть все-таки связь, связь кровная, — все они братья между собою, но забывшие своих отцов, по которым они братья» (IV, 512).

годную для *идеи* ситуацию, предельные исходные данные; отец — отвратительное нравственное чудовище, вокруг которого круто замешиваются страсти и интересы. Выдержит ли тут идея?» \* Оказывается — выдерживает. Посвяительство на отца оборачивается для сыновей страшной карой: «Один, *физический* убийца, кончает с собой, другой, *идейный*, попадает в “геенну огненную” распада сознания и безумия» \*\*. Что касается «положительных федоровских мотивов», то они «прослеживаются в другой сюжетной линии, связанной с образами Алеши и мальчиков, в теме сыновней жертвы Илюшечки за своего отца, личности тоже, казалось бы, с внешней стороны ничтожной и исковерканной, и, наконец, открыто выражаются в финале произведения» \*\*\*, где звучит уверенно-радостное слово Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было...» (15, 197).

В лице Федорова «заговорил, наконец, “главный ум”, о котором так долго тосковал Достоевский» \*\*\*\* — эти слова А. К. Горского как нельзя лучше передают смысл сюжета «Достоевский и Федоров». Горский написал их еще в 1918 г. — тогда, когда еще не были известны ни подготовительные материалы с записями о «воскресении предков», ни, тем более, текст, который был послан Достоевскому Петерсоном. Теперь, имея на руках черновик этого текста, мы можем и подтвердить выводы предшественников, и дополнить их новыми соображениями.

В «Дневнике писателя» Достоевский неоднократно высказывался о невозможности человеку, поднявшемуся в своем развитии над миром бессознательно живущей природы, жить без высшей идеи существования, без веры «в свою душу и в ее бессмертие» (24, 47). В рукописи Петерсона он нашел существенное дополнение и обогащение этого тезиса — жить нужно не просто с верой в свое собственное бессмертие, а и с верой в конечное восстание всех когда-либо живших; причем надо не только верить в бессмертие и «воскресение мертвых», но и работать для него, ибо приближение момента восстания из мертвых зависит от благой активности людей — не случайна уже цитировавшаяся нами выше фраза Алеши: «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (14, 25). «Долг воскресенья преждеживших предков» (30 (I), 14) разрешал те проклятые вопросы, под тяжестью которых мучились и изнемогали герои писателя из разряда «усиленно сознающих» — «подпольный парадоксалист», Ипполит, «самоубийца-материалист» — герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г.: о «всесильных, вечных и мертвых законах природы», коим фатально и безысходно подвластен человек, о краткости и эфемерности индивидуальной жизни, о бессмыслице существования, обреченного завтра «приравняться к тому же нулю» (23, 147) \*\*\*\*\*. В статье «Чем должна быть народная школа?», как бы в ответ на предположе-

\* Семенова С. Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 159.

\*\* Там же. С. 160.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Горностаев А. К. [Горский А. К.]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. С. 85.

\*\*\*\*\* О развитии у Достоевского темы «человек и природа» см.: Семенова С. Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 143–153.



ния отчаявшихся и безверных героев: «Ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть, уживется ли подобное существо на земле или нет?» (23, 147), на проклятия, посылаемые ими в адрес «сознания» (в «порядке природы» «сознание — болезнь», оно — источник разлада с бессознательно живущим мировым целым) звучит чеканная формула: «Природа в человеке достигла сознания коренных недостатков своего настоящего состояния и чрез него же, чрез человека, чрез его действие силится перейти в высшее состояние» (IV, 511). Формула, близкая Достоевскому, который был убежден в провиденциальности явления в мир сознающего и чувствующего существа и связывал назначение человека именно с идеей вечной жизни: «Только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24, 49); его задача в том, чтобы «себя созидать, Царство Христово созидать» (11, 177).

Сочувственный отклик Достоевского должна была вызвать центральная идея рукописи Петерсона: идея совершенного общества, где личности не атомарны, не подавляют друг друга, но сосуществуют нераздельно и неслиянно, питаются взаимной любовью, — первообразом такого общества для Петерсона является единство ипостасей Пресвятой Троицы. Федоров, на воззрения которого прямо опирался публицист, выдвигал тезис о необходимости действительного отношения к догмату, понимания его как заповеди, регулятивного образца для человечества, проекта, по которому должна строиться жизнь. С такой точки зрения догмат о двух природах и двух волях во Христе являет собой образ согласованного действия, сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения, когда последняя не подавляется и не уничтожается первой, а сознательно и свободно следует ей. А образ Богочеловека-Христа, в Котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, утверждает возможность для человеческого рода достичь всецелого и абсолютного обожения: «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, тем самым доказывалась и необходимость деятельности самого человека в деле воскрешения, и не только нравственной, но и умственной, и физической, материальной» (I, 160).

Именно в перспективе идеи об обращении догмата в заповедь рассматривал Федоров догмат Троичности. В нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы — «единстве без слияния, различии без розни» (I, 96) — виделся ему идеальный тип связи личностей, и не только личностей, но воистину «всего со всем», который утвердится в преображенном, обоженом мироздании. Но будучи таковым, догмат Троичности никак не может оставаться для человечества лишь теоретическим знанием, пребывать в области трансцендентного, не излучаясь в мир, не одушевляя путь христианина в нем, не становясь конечной целью этого пути. «Открывать в догмате Пресвятой Троицы только нравственную мысль, идею, — писал Федоров, — это значит оставаться в области мышления, быть равнодушным к вопиющему противоречию между тем, что есть и тем, что должно быть, между действительностью и так называемым идеалом. В идее, в идеале указывается то, что должно быть, но не указывается средства, пути, способа осуществления этого должного; это философия, а не религия. Христос же есть не только истина, но и путь к ее осуществлению» (I, 62).

Итак, образ совершенного человека виделся Федорову в догмате о Богочеловеке, а образ совершенного человеческого устройства — в догмате Троичности. Подобное же понимание встречаем у Достоевского. Еще в знаменитой записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба первой жены, Достоевский указывает, что Христос есть «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек», и что земная жизнь и история есть путь человечества к идеалу соборного, синтетического единства, единства в Боге, когда все «должно ожить в жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную», где все будут «лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах», где «всё себя тогда почувствует и познает навечно» (20, 174–175). В том же году в набросках статьи «Социализм и христианство» он выстраивает трехчленную схему исторического пути человечества: от стадии первобытного, нерасчлененного, родового единства через этап «цивилизации», на котором «человек как личность» становится «во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» (20, 192), к конечной, завершительной эпохе, когда человек, уже добровольно и сознательно отрекаясь от своеволия, отдавая себя другим, служа им радостно и любовно, достигает высшего единства со всеми. «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (20, 191). Позднее мысль о Богочеловеке, несущем в себе зримый образ идеала, преображенного естества, возникает и в черновиках к «Бесам», в разговорах Князя с Шатовым, так и не вошедших в окончательный текст. «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно» \*. Здесь развивается заявленная в записи от 16 апреля 1864 г. тема «перерождения в другую натуру» (11, 184), обожения («все Христы» (11, 182)), причем снова подчеркнуто, что путь к соборному единству начинается с «антитезиса», с отказа от себя, от своей самости, с добровольной и любовной жертвы: «Не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдании всех прав добровольно мое счастье. Это не рабство, ибо, во-1-х, отдает добровольно, следовательно, проявление личности, а во-вторых, и те взаимно мне все отдают» (11, 186). Затем тема соборности углубляется в «Дневнике писателя»: в рассуждениях о восточном вопросе, о России как собирательнице славянских народов и благовестнице Христова образа миру: «Не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспеяния, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельном развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, учаю у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (25, 100; см. также: 23, 47, 49,

\* Цит. по уточненной расшивровке Б. Н. Тихомирова: *Тихомиров Б. Н. Заметки на полях академического Полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения)* // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

50). И уже после знакомства с рукописью Петерсона, идея соединения в многоединство появляется в «Братьях Карамазовых», в проповеди старца Зосимы о всемирной любви, а зримый образ этого многоединства, Царствия Божия возникает в Алешином видении Каны Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (14, 327).

Итак, по мысли Достоевского, идеал соборности должен одушевлять бытие как каждой отдельной личности, так и общества, и государства. А братски-любственное соединение людей на началах христианской любви и самопожертвования становится путем к тому многоединству, которое воцарится уже в обоженном мире, в Царствии Небесном. Эту же мысль о соединении людей по заповеди Христовой «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17: 21) как пути к многоединству Царствия Божия писатель встретил и в статье Петерсона. Здесь же была конкретизирована идея жертвы, столь близкая Достоевскому, — мысль о безраздельном и беззаветном отдавании себя другим, о христианском служении: Петерсон говорил о нравственном долге живущих перед ушедшими поколениями. Эгоизм и индивидуализм — в том, что живущие переживают умерших: лишь «поставив своею целью уничтожение смерти, воскрешение мертвых», человечество сможет действительно исполнить Христову заповедь о любви к ближним. Публицист выстраивал как бы лестницу любви и жертвы: в первые века христианства — проповедь и мученичество, затем братское служение, «заботливость о нуждах других», дела милосердия и, наконец, та грядущая эпоха, когда любовь к ближним достигает полноты и совершенства, становясь силой, способной избавить всех и вся от последнего и величайшего зла — смерти (IV, 508, 509, 512).

В статье «Чем должна быть народная школа?» Петерсон так размышлял о путях осуществления человеческого всеединства, подобного Божественному Триединству: «Собственно единство рода человеческого существует и всегда существовало, все мы дети одного человека, только связи, соединяющие нас, ослабли, родство забылось — все мы братья между собою, но братья, забывшие своего отца. Первым шагом к воссозданию нашего единства, нашего действительного братства будет возвращение наше, — нас, блудных детей, — в дома отцов наших, освежение в нашей памяти, в нашем сердце всех родственных связей наших, с которыми последнее время мы так ревностно стремились покончить и стремились с большим успехом, — большинство не помнит не только дедов своих, но, кажется, скоро забудет и отцов, — по этому уже можно судить, каково то братство, которое провозглашается в наше время людьми, позабывшими, или еще хуже, пренебрегающими, презирающими эти последние связи. Восстановление, даже в памяти, отцов и братьев наших приведет нас к закреплению с ними наших связей; и чем выше мы будем подниматься таким образом по лестнице родства нашего, тем связи наши будут становиться крепче и обширнее... И этим путем мы станем у порога того единства, создание которого поставлено нам целию, которое сделает для нас невозможным не только потерю кого-либо из нас, но потребует как неизбежное условие своего воссоздания — восстановление всех прошедших поколений отцов и братьев наших, воскрешение их из мертвых» (IV, 507–508).

Это рассуждение Н. П. Петерсона нашло горячий отклик у Достоевского. Вопрос о разрыве поколений волновал писателя на протяжении всего последнего десятилетия. Еще в начале 1870-х гг. он задумывает роман об отцах и детях, замысел которого частично воплотился в «Подростке». Одной из центральных тем «Дневника писателя» стала тема «случайного семейства». Достоевский ставит вопрос о разрыве семейных связей, и причину этого разрыва, причину «случайности современного русского семейства» полагает в утрате «общей, связующей общество и семейство идеи» (25, 178). Характерно, что главную вину за блуждания и шатания молодого поколения, за утрату смысла жизни, за растущие безверие и нигилизм детей писатель возлагал на отцов — «людей сороковых годов»: это они утратили «всякую общую идею в отношении к своим семействам, общую для всех отцов, связующую их между собою, в которую бы они сами верили и научили бы так верить детей своих, передали бы им эту веру в жизнь» (там же). Статья Петерсона также поднимала вопрос о разрыве «отцов и детей», об ослаблении «родственных связей», но уже с другой точки зрения. Публицист стремился показать вину «сынов», говорил об их ответственности перед родителями, о долге сыновней любви, которая не должна смиряться со смертью. И в романе «Братья Карамазовы», не без влияния петерсоновской рукописи, проблема «отцов и детей» рассматривается Достоевским уже с двух сторон. В «случайности» семейства Карамазовых виновны и отец, и дети (первый пренебрегает родительскими обязанностями, последние — сыновними). В Алеше же Карамазове запечатлен образ истинно-христианского, родственно-любовного отношения к родителю — не случайно терпеливая и кроткая любовь Алеши в какие-то мгновения преображает Федора Павловича, вызывает в нем, пусть и минутные, но добрые душевные порывы.

В черновиках к «Братьям Карамазовым» развита мысль о семействе как о той живоносной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего единения и братства. Опыт деятельной любви, коим, по мысли писателя, и стяжается Царствие Божие, должен начинаться не с дальних, не с отвлеченного «человечества», а с ближних, особенно с самых ближних, родных по крови, а их зачастую, по грехам и немощам, возлюбить труднее всего:

«О родственных обязанностях. Старец говорит, что Бог дал родных, чтобы учиться на них любви. Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (15, 205);

«Учитесь любить. <...>

— С родственников» (15, 207);

«...на родственниках учиться любви» (15, 208);

«Семейство как практическое начало любви.

Семейство расширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (15, 249).

В этих записях — начало нового, активно-христианского понимания семьи, к которому Достоевский пришел под прямым влиянием Федорова и Петерсона. Ведь еще в записи у гроба первой жены, 16 апреля 1864 г., размышляя о том, что «на земле человек в состоянии переходном», Достоевский касался и вопроса о браке, о двойственности «половой любви», вскрывая ее антиномичность в мире, каков он есть (в этом писатель опять-таки обнаруживал глубокие совпадения с Федоровым: по мысли последнего, половой раскол, природ-

ное бессознательное рождение, обратной стороной которого является иссякновение сил родителей, вытеснение и смена поколений, — одна из основ несовершенного, смертного порядка бытия). «Женитьба и посягновение на женщину, — пишет Достоевский, — есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма, совершенное обособление пары от *всех* (мало остается для всех). Семейство, то есть закон природы, но все-таки ненормальное, эгоистическое в полном смысле состояние от человека. Семейство — это величайшая святыня человека на земле, ибо посредством этого закона природы человек достигает развития (то есть сменой поколений) цели. Но в то же время человек по закону же природы, во имя окончательного идеала своей цели, должен беспрерывно отрицать его» (20, 173). Итак, в семействе, с одной стороны, половая любовь с ее началом обособления, — то, чего не будет в Царствии Небесном, когда «человек переродится по законам природы окончательно в другую натуру, которая не женится и не посягает» (там же), с другой — продолжение рода, священное дело жизни. Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?» также касается вопроса о двойственности семьи, говоря, что «самое имя детей требует оправдания, потому что оно есть результат удовлетворения одной из самых низких наших страстей» (IV, 509), и, вслед за Федоровым, видит выход в том, чтобы поставить высшей целью восстановление умерших: семья должна воспитывать «сынов и дочерей человеческих», возвращать приходящих в мир в духе памяти и любви к ушедшим; тогда через «рождение детей» будет передаваться эстафета памяти и сыновнего долга следующим поколениям вплоть до того момента, когда станет возможным восстановление всех, когда-либо живших. Идеал всеобщего воскрешения преобразует семью, делая ее семей воскресителей, очагом родственной любви, призванной в перспективе всеобщего дела охватить собой все человечество.

Говоря о реализации у Достоевского воскресительных идей Н. Ф. Федорова, исследователи всегда вспоминают финал «Братьев Карамазовых», разговор Алеши с мальчиками у Илюшина камня. «Согласимся же здесь, у Илюшина камушка, что не будем никогда забывать — во-первых, Илюшечку, а во-вторых, друг о друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, — все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, у мостика-то? — а потом так все его полюбили. <...> Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и веки веков!» (15, 195, 196). Здесь буквально повторяется присутствовавшая в статье «Чем должна быть народная школа?» мысль о том, что истинной и прочной основой единения может быть лишь память и любовь к умершим. Мальчики и Алеша соединяются в памяти об Илюше, в любви к нему («— Будем, будем помнить! — прокричали мальчики, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил его! — воскликнул Коля. <...> — Ну пойдете же! Вот мы теперь и идем рука в руку. — И вечно так, всю жизнь рука в руку!» (15; 196, 197)), веруя и надеясь на то,

что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (15, 197). Петерсон, следуя Федорову, указывал на то, что работа памяти — первый шаг на воскресительном пути. И Алеша начинает именно с этого шага, призывая мальчиков помнить, вечно помнить Илюшечку. Причем помнить умилительно, любовно, сохраняя в сердечной памяти мельчайшие подробности индивидуального облика ушедшего, чтобы он как бы воскресал перед ними: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и беденькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» (15, 196).

Исследователи творчества Достоевского не раз говорили о том, что образ Алеши и двенадцати мальчиков у камня имеет отчетливую евангельскую основу в образе Христа и двенадцати апостолов. Более того, можно утверждать, что финальная речь у камня своим первообразом имеет, с одной стороны, проповедь Христа после Тайной вечери, на которой были произнесены слова: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13: 34) и Первосвященническая молитва с ее прошением-заповедью: «Да будут все едино», а с другой — финал Евангелия от Матфея: отправление апостолов на проповедь, заповедь «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28: 19). Как раз эти евангельские эпизоды приводил Петерсон в начале статьи «Чем должна быть народная школа?», подчеркивая, что здесь Христос дает человечеству смысл и цель жизни: единение по образу Божественного Троиинства, ради уничтожения смерти и воскрешения умерших (IV, 507), — и несомненно, что именно он привлек к этим эпизодам внимание Достоевского.

Сцена у камня воспроизводит ситуацию основания Христом церкви — «на камени» любви и памяти к умершему Илюшечке воздвигается «малая церковь», соединяющая мальчиков, чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (15, 197). Это опять-таки отсылает нас к рукописи Петерсона. Инстанцией, призванной стать в человечестве силой соединяющей и вдохновляющей, вести к «уничтожению смерти», быть зримым воплощением соборности, человеческого многоединства (а оно в перспективе истории должно расширяться на всех людей и на всю землю), названа в ней именно церковь. И Достоевский не мог не быть с этим согласен. Еще В. С. Соловьев в первой речи в память Достоевского, указал, что писатель проповедовал «Церковь как общественный идеал», и заметил при этом: «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — “Братья Карамазовы”» \*. По свидетельству Соловьева, «главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения Достоевский передавал» ему «в кратких чертах летом 1878 г.» во время их совместной поездки в Оптину пустынь \*\*. И действительно, тема церкви как формы истинного устройства людей проходит красной нитью и через черновики к роману, и в окончательном тексте. В черновых набросках в уста адвоката Фетюковича писатель вкладывает слова: «Что такое общество? Или чем должно быть общество? Церковь» (15, 368). Мысль

\* Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 300, 301.

\*\* Там же. С. 301.



о преображении государства, общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (14, 61) развивается в беседе в келье старца Зосимы. «Сие и буди, буди, хотя бы и конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (там же) — заключает старец. Позднее, в набросках к «Дневнику писателя» 1881 г., Достоевский снова вернулся к этой теме: «Государство есть церковь. Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать церковью (христианин-крестьянин)» (27, 80). И в последнем, январском выпуске «Дневника» вывел формулу «русского социализма», «цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» (27, 19).

Кульминация мысль Достоевского о «единении всечеловеческом», преображении человечества на началах соборности достигла несколько ранее — в «Пушкинской речи» (лето 1880 г.). Говоря о том, что назначение России — изречь «окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (26, 148), повернуть историю на Божьи пути, писатель перекликается не только с Федоровым, но и с И. С. Аксаковым, с В. С. Соловьевым, своим младшим современником, включаясь в ту линию русской мысли (позднее она будет представлена именами Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, Г. П. Федотова), в которой была выдвинута идея истории как «работы спасения», концепция «активно-творческой эсхатологии»\*.

Всесторонне концепция «активно-творческой эсхатологии» в русской культуре была развита именно Федоровым (на Западе в XX в. она представлена трудами П. Тейяра де Шардена). Опираясь на христианское Писание (пророчество Ионы о гибели града Ниневии, отмененное Господом после покаяния его жителей) и Предание (Иоанн Златоуст), он выдвинул идею условности апокалиптических пророчеств. Будет ли исход истории катастрофическим, судным, ведущим к разделению человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, или же светлым, благим, всеспасающим, зависит от самого человечества — от того, придет ли оно «в разум истины», став соработником Творца в деле спасения мира, или же станет упорствовать на ложном пути.

Этой идеи Федорова его ученик также коснулся в своей статье, причем апеллировал при этом к евангельскому тексту: «Истинно, истинно говорю вам: слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5: 24). Более прямо и развернуто идея условности пророчеств прозвучала в письме Петерсона Достоевскому — от 29 марта 1878 г., где он отвечал на вопросы писателя по поводу учения «неизвестного мыслителя»: «Только нужно думать, что усвоенное всеми представление о неизбежности страшного суда едва ли справедливо, едва ли основано на верном понимании пророчеств Спасителя, Который между прочим сказал: “слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную; и на суд не приходит, но пришел от смерти в живот” (Иоан. 5: 24). Нужно думать, что пророчества о страшном

\* Подробнее см. в данном разделе статью «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».



суде должно принимать условно, как пророчество пророка Ионы, да и всякое пророчество, т. е. если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же исполним и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот...» (IV, 414).

Так что неудивительно, что и в черновиках к «Братьям Карамазовым» присутствует мотив благого разрешения истории. «Но если все всё простили (за себя), неужто не сильны они *все* простить всё и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый *потому* за всех вся и силен простить, и станут тогда все христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» (15, 249). Всеобщее покаяние, всепрощение и соединение в общем деле меняет содержание второго пришествия — здесь уже не суд, а прощение и слияние друг с другом и со Христом. Та же мысль реализуется и в окончательном тексте романа — в проповедях старца Зосимы, в его провидении «будущего уже великолепного единения людей, когда не слуг будет искать себе человек и не в слуг пожелает обращать себе подобных людей, как ныне, а, напротив, изо всех сил пожелает стать всем слугой по Евангелию» (14, 288), в его словах о том, что «всякий пред всеми за всех виноват» и нельзя человеку «ничьим судьбою быть» (14, 291), в заповеди о любви к Божьему миру, в его молитве о самоубийцах, уповающей на прощение и сих несчастных. И наконец, в жизнеутверждающем финале романа, озаренного «верой и надеждой воскресения».

Примечательно, что, проповедуя братски-любтивное соединение людей, приводящее к благовому, не судному финалу истории, к всепрощению и всеспасению, Достоевский, знаток природы человека (достаточно вспомнить «Записки из подполья»), делает уступку человеческой свободе, признавая, что в перспективе всеобщего единения, которое может быть лишь добровольным актом («благое избрание»), для некоторых душевно исковерканных, укорененных в зле и самости натур не исключен крайний вариант гордынного своеволия: в набросках к роману вслед за процитированными выше строками о соединении со Христом, прощении Каиафы и Пилата (т. е. мучителей и предателей, видевших истину и отвергших ее), читаем: «Будут и гордые, о, будут, те с сатаной, не захотят войти, хотя всем можно будет, и сатана восходил, но не захотят сами» (15, 250). В окончательном тексте романа эти строки развернуты в финале поучений Зосимы, в конце главки «Об аде и адском огне, рассуждение мистическое» (14, 293).

Излагая в письме к Петерсону от 24 марта 1878 г. свое понимание идей «неизвестного мыслителя», Достоевский затрагивает вопрос о миллениуме (30 (I), 14), как бы перебрасывая мостик к черновикам романа «Бесы», где в разговорах Князя с Шатовым не раз возникала тема «тысячелетнего царства», завершающего, по мысли писателя, процесс истории. Братское единение людей «по Христову, евангельскому закону» и «всепримирение народов» рассматриваются Достоевским как путь к миллениуму — об этом он пишет и в черновиках к «Бесам», и в «Дневнике писателя» (характерно, что само слово «миллениум» в «Дневнике...» не появляется, но Достоевский, говоря о ко-

нечной «мировой гармонии» на земле, явно имеет его в виду). Вступая в миллениум, человек перерождается физически («не женятся и не посягают»), иными становятся формы его контакта с другими людьми, изменяется деятельность сознания. И воскресительные идеи Федорова интерпретировались Достоевским в письме Петерсону именно в свете его собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству»; воскресение умерших (судя по контексту письма — всех, а не только праведных) знаменовало наступление бессмертия и преображения земли. Следует отметить, что, касаясь вопроса о миллениуме и о «мировой гармонии», Достоевский нигде не утверждает, согласно Откровению, что по окончании тысячелетнего Царства сатана вновь восстанет и будет «обольщать народы» (Откр. 20: 7) — вплоть до конечной победы над ним, вплоть до всеобщего воскресения. «Мировая гармония» Достоевского не нарушается злым началом — оно, по мысли писателя, уже побеждено. В его логике Царство Божие на земле становится как бы переходным этапом к воцарению «закона Божия» во всем мироздании\*.

Заканчивая обзор тех положений статьи Петерсона, которые оказались близки Достоевскому, остановимся на мысли о противоположности закона Божия царствующему ныне закону природы — ею начинается эта статья. Петерсон следовал здесь коренному убеждению Федорова, полагавшему, что существующее небратство людей причинно обусловлено самим падшим природным порядком вещей, что корень эгоизма — в несовершенном и смертном естестве человека и без преображения этого естества никакая социальная гармония невозможна. У Достоевского понимание глубочайшего разрыва между требованиями христианской нравственности (евангельская норма отношений по-настоящему осуществима лишь в совершенном человечестве) и законами земной реальности было выражено еще в записи у гроба первой жены: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (20, 172). Там же была высказана идея «перерождения», преображения человека «в другую натуру», причем, пытаясь хотя бы пунктирно наметить пути физической метаморфозы, Достоевский опирался на слова Спасителя: «...в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф. 22: 30). О неместимости идеала братского единения в нынешнюю натуру человека писатель говорил неоднократно, выведя чеканную формулу «Были бы братья, будет и братство». В черновиках к «Братьям Карамазовым» он вновь возвращался к этой теме, причем явно переключаясь с формулировками Петерсона: «Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон Божий. Закона природы такого нет, правда ли?» (15, 207). Здесь же, в связи с вопросом о путях преображения, возникла формула, как будто прямо идущая от Федорова, но не нашедшая отражения в черновике статьи «Чем должна быть народная школа?» (хотя, впрочем, не исключена возможность, что она была в окончательном тексте, пока не разысканном): «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)», «Свет фаворский: откажется человек от пита-

\* Подробнее см.: Гачева А. Г. «Царство Божие на земле» в понимании Ф. М. Достоевского // Евангельский текст в русской литературе. Вып. 4. Петрозаводск, 2004.

ния, от крови — злаки» (15, 245, 246). «В этих не совсем ясных на первый взгляд словах, — комментирует эту фразу С. Г. Семенова, — стянуты те реальные пути выхода человека из “состояния переходного” в “другую натуру”, которые как раз искал “неизвестный мыслитель”. Федоров часто говорит о необходимости глубокого исследования механизма питания растений, по типу которого возможны перестройки и у человека (этот тип *автотрофного* питания растений, строящих свой организм из самых простых неорганических веществ и солнечного света, “не убивая” другой жизни, у Достоевского обозначен “злаки”). Будущий организм, который выработает себе человек, по Федорову, 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”<sup>\*</sup>. В том же направлении движется и мысль Достоевского (отказ от «кровяного питания», «злаки»). Подобное совпадение — еще один аргумент в пользу того, что в плане религиозно-философском Достоевский и Федоров развивались в одном направлении, их логики были чрезвычайно близки.

Говоря о воздействии на Достоевского воскресительных идей Федорова, не следует упускать из виду тот факт, что восприняты они были писателем через посредство третьего лица, предстали в интерпретации Петерсона (вопрос о том, дошла ли до писателя посланная в конце 1880 г. втайне от Федорова часть развернутого ответа ему<sup>\*\*</sup>, остается открытым). А ведь это далеко не то же самое, что общение с создателем учения или чтение его работ. Петерсон вникал в федоровские идеи постепенно, углубляя свое понимание от года к году. Как признавался Николай Павлович в письме В. А. Кожевникову от 13 марта 1905 г., поначалу, в 1860-х гг., он понимал учение Федорова «весьма несовершенно и даже нечестиво», «представлял его себе тогда воскрешением без Бога силами одного человека»<sup>\*\*\*</sup>. В 1870-е гг. от такого понимания уже не осталось и следа; в центр стала идея всеединства. Новое углубление произошло уже после обращения к Достоевскому со статьей «Чем должна быть народная школа?» — тогда, когда началось письменное изложение учения самим Федоровым и Петерсон помогал ему в работе над рукописями. Отметим тот факт, что Федорову пришлось сделать на рукопись Петерсона «столько замечаний, что ни в каком письме их уместить невозможно»<sup>\*\*\*\*</sup>. А сам Николай Павлович признавался мыслителю, что не сумел изложить в рукописи всего, что услышал от него летом 1876 г. («был не в силах изложить» «до 8-ми весьма обширных примечаний»<sup>\*\*\*\*\*</sup>).

В статье «Чем должна быть народная школа?» на первый план была выдвинута идея соборного единения людей: единение становилось задачей исторического делания и подготовкой условий для «осуществления чаемого», вос-

\* Семенова С. Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 158–159.

\*\* Об этом Петерсон сообщал К. П. Победоносцеву 14 марта 1881 (републикацию письма см.: IV, 515).

\*\*\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 15 об.

\*\*\*\* См. его письмо к Н. П. Петерсону от 25 апреля 1878 г. (IV, 208).

\*\*\*\*\* Н. П. Петерсон — Н. Ф. Федорову. 11 мая 1878 г. (IV, 578).

становления всех ушедших в небытие. О самом же воскресительном деле в его полном объеме, о задачах «новой науки», вдохновленной идеалом «обоже-ния», о регуляции природы, в рукописи было сказано предельно кратко и обобщенно — слишком даже кратко и обобщенно. Фактически не касался Петерсон и вопроса о путях воскрешения — говорил только о «воссоздании в памяти прошедших поколений» и самым общим образом — о необходимости «дать целесообразное направление» «силам природы» (да и в этом случае акцентировал внимание только на первой стадии — изучение мира). Держа в руках одну лишь рукопись, не имея в сознании четких формулировок самого Федорова, трудно было адекватно понять изложенные в рукописи идеи, и одной из возможностей была трактовка всего в ней имеющегося как метафоры. Оттого-то Достоевский и спрашивал Петерсона в своем письме от 24 марта 1878 г., какое воскресение он имеет в виду: «мысленное», «аллегорическое» или «реальное, буквальное, личное», которое «сбудется на земле» (30 (I), 14–15). Вероятно, поводом к этому вопросу послужило рассуждение Петерсона о «восстановлении в памяти прошедших поколений» (т. е. таком «изучении истории», «чтоб из ее области не был потерян ни один человек») как первой ступени «к воскрешению прошедших поколений» (IV, 508; ср. у Достоевского: «...и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах» (30 (I), 14).

Не до конца ясным для Достоевского, имевшего, повторяем, дело лишь с изложением учения о воскрешении, был и вопрос о границах человеческого участия в воскресительном деле: именно поэтому, говоря о «долге воскресения преждеживших предков» (долг подразумевает активность, действие), собственно воскресительный акт писатель обозначает пассивным залогом — «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, *засыплется*, победится побежденною смертью», воскресение *«сбудется на земле»* (курсив мой. — А. Г.). Судя по всему, из статьи Петерсона Достоевский понял, что смысл земной истории — в подготовке условий будущего восстания из мертвых, что путь к этому — всеобщее единение в любви, по мере расширения и углубления которого расширяется и углубляется память о предках и любовь к ним и что в какой-то момент единение и любовь достигнут такой степени, что совершится чудо восстания из мертвых\*. Письмо Петерсона от 29 марта 1878 г., написанное в ответ на вопросы писателя, вряд ли могло существенно углубить понимание Достоевским идей Федорова. Да, в его начале было подчеркнуто, что идеал человеческого многоединства полностью «осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскрешением всех прошедших поколений» (IV, 514), но далее этот тезис никак не был конкретизирован; опять-таки ни слова не говорилось ни о регуляции, ни о путях воскрешения. Заключительная же фраза рассуждения Петерсона: «...если мы не исполним заповеди Спасителя, не придем к единству, к которому Он призывает нас, то подвергнемся суду, если же испол-

---

\* Для иллюстрации того, что это именно так, приведем начальные строки одного из пассажей статьи Петерсона: «Соединение людей в общество, основанное на мире и любви, в общество, подобное Троице Богу, которое приведет нас к жизни вечной и к воскрешению всех прошедших поколений...» (IV, 509).

ним, и достигнем нашего всеединства, тогда и на суд не придем, потому что уже пришли от смерти в живот» (на первом плане опять «единство», «всеединство», воскрешение же — лишь в подтексте), скорее, подтверждала вышеизложенную трактовку Достоевского, тем более что это соответствовало и собственному представлению писателя о том, как совершится переход к «новому небу и новой земле», выраженному в записи от 16 апреля 1864 г.: «Есть ли в таком случае будущая жизнь для всякого я? Говорят, человек разрушается и умирает *весь*. Мы уже потому знаем, что не *весь*, что человек, как физически рождающий сына, передает ему часть своей личности, так и нравственно оставляет память свою людям (НОТА БЕНЕ. *Пожелание вечной памяти* на панихидах знаменательно), то есть входит частью своей прежней, жившей на земле личности, в будущее развитие человечества. <...> Христос *весь* вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа (Синтетическая натура Христа изумительна. Ведь это натура Бога, значит, Христос есть отражение Бога на земле)» (20, 174). Самый момент воскресения Достоевский не стремится объять мыслью и словом — «Как воскреснет тогда каждое я — в общем Синтезе — трудно представить» (там же), — переходя сразу же к картине повоскресного состояния, воцарившегося Царствия Божия: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в различных разрядах (в доме Отца Моего обители многи суть). Все себя тогда почувствует и познает навечно» (20, 174–175). В письме к Петерсону от 24 марта 1878 г. Достоевский более конкретен: воскресение совершится «в телах», плоть воскресших будет преображенной, — но об участии человечества не просто в подготовке условий восстания из мертвых, но непосредственно в самом воскресительном акте нет и речи.

То, что вопрос об этом участии оставался в 1878 г. для Достоевского открытым, свидетельствует помимо письма писателя к Петерсону и его последний роман. В черновиках к «Братьям Карамазовым» — уже цитировавшаяся выше запись, в которой конспективно содержатся идеи статьи Петерсона: «*Перемещение любви*. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии. <...> Воскресение предков зависит от нас» (15, 204). Здесь же в разговорах о Дмитрие мелькают фразы: «Ну, этот родственников не воскресит», «Я знаю, что не воскресит. Карл Мор» (15, 207, 208). В черновых набросках поучений старца Зосимы появляется фраза, отсылающая к тезису Петерсона о необходимости изучения мира для овладения бессознательно протекающими в нем процессами: «— ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (15, 250) — эту фразу Достоевский выделяет большими буквами. В финале романа, обращают на себя внимание слова Коли Красоткина: «Знаете, Карамазов, <...> мне очень грустно, и если бы только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» и ответ Алеши: «Ах. И я тоже» (15, 194). Это с одной стороны. С другой же, самый момент воскресительного перехода к Царствию Божию обозначен Достоевским в традиционном духе: «...все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку? — Непременно встанем, непременно уви-

дим...» (то же самое «сбудется»). Впрочем, следует сказать, что здесь Достоевский по-своему корректен. Статья Петерсона давала слишком мало данных для иного вывода и для каких-либо «фантазий» на столь ответственную тему.

В свое время авторы комментария к академическому изданию полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского отрицали возможность воздействия идей «неизвестного мыслителя» на роман «Братья Карамазовы» (15, 470–471). Основанием для такого вывода послужили резкие высказывания Федорова о Достоевском в работе «Супраморализм»: философ обвинял писателя в мистицизме и намеренно подчеркивал свое расхождение с ним в понимании воскресения. Кроме того, по словам авторов комментария, у Достоевского не нашли никакого отражения представления Федорова о конкретных путях воскрешения. Мы не согласны с данной точкой зрения, и вот почему. Во-первых, следует учитывать причину резкости Федорова по отношению к Достоевскому в «Супраморализме», а также в ряде других заметок. А она была вполне конкретной. В 1897 г. в газете «Дон» мыслитель опубликовал письмо Достоевского Петерсону вместе с собственным предисловием, в котором излагал учение всеобщего дела, отталкиваясь от высказываний Достоевского из публикуемого письма; так сказать, подкрепляя идею «воскресенья преждеживших предков» авторитетом великого писателя. Спустя несколько месяцев Петерсон, с согласия Федорова, отправил эту публикацию историку литературы Н. А. Энгельгардту, надеясь, что материал его заинтересует. Однако тот, опираясь на письмо Достоевского, отнесся к идее воскрешения негативно, подчеркнув «мистический оттенок» учения о воскрешении, мистицизм же, по мысли Энгельгардта, являлся «больною стороною» духа великого писателя. Суждение Энгельгардта было болезненно воспринято Федоровым, он корил себя за попытку использовать имя Достоевского для привлечения внимания к идеям всеобщего дела. Вот откуда у позднего Федорова противопоставление «супраморализма» «мистицизму Достоевского»: он уже не только не стремится искать новые точки соприкосновения с мыслью писателя, но, напротив, всячески подчеркивает свои расхождения с ним, указывает те места письма к Петерсону, в которых выразилось недопонимание учения о воскрешении, не созерцательно-мистического, а активно-творческого, предполагающего реальную деятельность человечества в природе и космосе. Мистицизм в данном случае ассоциируется у Федорова именно с пассивным предвосхищением (чают, предвидят-предчувствуют, но палец о палец не ударят для «осуществления чаемого»), с ослаблением активно-волевого начала, является характерной чертой веры в трансцендентное воскрешение. По учению же имманентного воскрешения, то, что ныне предвосхищается лишь в мистическом озарении, должно быть достигнуто реально в процессе всеобщего дела; совокупная деятельность человечества направляется к тому, чтобы «свершающееся в храме таинственно стало явным вне храма» (II, 48).

Во-вторых, в работе «Супраморализм» Федоров в сущности обвиняет Достоевского не в том, что тот не воспринял его идеи в должном объеме (это просто не могло быть, изложение Петерсона — лишь верхушка айсберга), а в том, что писатель, идя по тому же пути, что и сам Федоров, самостоятельно не додумался до участия человеческого рода в самом воскресительном акте и



не сформулировал пути воскрешения. И наконец, главное: Достоевский воспринял учение Федорова ровно настолько, насколько ему его изложил Петерсон, и не мог прореагировать на то, *чего не было в рукописи*. Те же идеи, которые в статье «Чем должна быть народная школа?» присутствовали, вызвали сочувственный отклик писателя и нашли свое художественное воплощение в его последнем романе.

Следует сказать несколько слов и об уже не раз упоминавшемся письме Петерсона к Достоевскому от 29 марта 1878 г., написанном в ответ на письмо последнего от 24 марта 1878 г. Черновик письма впервые был обнаружен К. А. Барштом и частично опубликован в его статье «Научите меня любви...» \*, а затем вошел и в приложение к IV тому Собрания сочинений Федорова (IV, 514).

Об этом своем письме Достоевскому Петерсон впоследствии умалчивал. Обыкновенно, когда речь заходила об истории его обращения к писателю, он сообщал, что письмо Достоевского осталось без ответа, поскольку Федоров в качестве такового решил послать новое, развернутое изложение своего учения, работа над которым затянулась и не была окончена до самой смерти Достоевского. Именно такую версию находим в письме Н. П. Петерсона к В. А. Кожевникову от 4 мая 1896 г. \*\* Ее же Н. П. Петерсон повторил в 1904 г. в письме в редакцию «Русского архива», в третьем номере которого было помещено письмо Достоевского от 24 марта 1878 г. Откликаясь на примечание П. И. Бартенева к тому месту письма, где Достоевский задает ученику Федорова ряд вопросов об идеях мыслителя и просит скорого ответа: «Не знаем, что на этот вызов отвечал Н. П. Петерсон» \*\*\*, Николай Павлович решительно заявлял: «никакого ответа Достоевскому послано не было». «Это письмо я тотчас же сообщил Н. Ф-чу, и он выразил желание послать Достоевскому совершенно полное изложение своего учения. За это изложение мы принялись летом 1878 года, отложив ответ Достоевскому на его письмо до тех пор, пока изложение будет готово. Но работа затянулась, она не могла быть кончена в vacationное время 1878 года и, все разрастаясь, не была окончена и в 1879, и в 1880 гг.; а затем Достоевский умер» \*\*\*\*.

О том, что краткий ответ Достоевскому все-таки был послан, Петерсон упомянул лишь однажды, причем вскользь, в воспоминаниях, написанных в 1916 г. (см. публикацию в наст. Антологии): «Я писал Федору Михайловичу что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа, но этот обстоятельный ответ Достоевский так и не увидел» \*\*\*\*\*. В ранней редакции «Воспоминаний» Н. П. Петерсон так комментировал события, следовавшие за получением письма Достоевского: «О лице мыслителя, по нежеланию Николая Федоровича, я не мог ничего сообщить Федору Михайловичу, но по существу

\* Баршт К. А. «Научите меня любви» (К вопросу о Н. Ф. Федорове и Ф. М. Достоевском) // Простор. 1989. № 7. С. 162.

\*\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 15–16.

\*\*\* Русский архив. 1903. № 3. С. 403.

\*\*\*\* Там же. 1904. № 5–6. С. 300, 301.

\*\*\*\*\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 7. Л. 15; см. также черновую редакцию: К. 5. Ед. хр. 8. Л. 32 об.



Николай Федорович хотел ответить ему, и мы начали этот ответ. С этих пор, собственно, и началось изложение того, что вошло потом в первый, отчасти и во второй том «Философии общего дела» \*.

В рассказе Н. П. Петерсона обращают на себя внимание две вещи. Во-первых, то, как именно говорит Николай Павлович о своем письме Достоевскому: «Писал что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа». Между тем из текста письма явствует, что такого обещания там не было, да и не могло быть, поскольку письмо посылалось до того, как Федоров узнал о факте обращения к Достоевскому. Более того, в беловой редакции воспоминаний вышеприведенные строки зачеркнуты Петерсоном: по-видимому, в какой-то момент он усомнился, следует ли вообще придавать огласке данный факт.

Во-вторых, в тексте «Воспоминаний» подчеркнуто, что Николай Павлович ничего не сообщил Достоевскому об авторе учения «по нежеланию Николая Федоровича». Это заявление опять-таки опровергается письмом от 29 марта 1878 г.: «Ваше письмо я пошлю Николаю Федоровичу Федорову, который возбудил во мне мысли, изложенные в моей рукописи. Год тому назад я имел о нем известие, он был тогда дежурным чиновником в читальном зале при Румянцевском музее в Москве» (IV, 514). Как видим, Петерсон здесь не только полностью назвал имя Федорова, но и указал место его службы — Румянцевский музей: «...сообщил нить, по которой Вы можете быть найдены», — признавался он Федорову в письме, написанном в тот же день, что и письмо Достоевскому (IV, 576).

То обстоятельство, что Петерсон лишь однажды обмолвился о своем ответе на письмо Достоевского (да и в этом единственном случае рассказ был подогнан под позднейшую ситуацию) и вообще старался не вспоминать о нем, имеет свое объяснение. На фоне развернутого изложения учения, предпринятого Федоровым и вылившегося в целое сочинение, маленькое, фрагментарное послание, к тому же не получившее отклика, выглядело незначительным и ничтожным. Определенную роль, вероятно, сыграло и то, что Достоевский не разыскал Федорова, а на прямой контакт писателя и философа Николай Павлович, очевидно, все-таки надеялся, оттого и поспешил сообщить Федорову о своем обращении к Достоевскому сразу же после получения письма последнего: «Спешу же теперь писать Вам потому что, сообщив Достоевскому нить, по которой Вы можете быть найдены, боюсь, что он найдет Вас раньше, чем дошло бы мое письмо до Вас» (IV, 576). Свой поспешный ответ Петерсон в силу всего вышеизложенного должен был причислить к ошибкам и неудачам, и вполне понятно его желание вычеркнуть из памяти неверный и необдуманный поступок. Скорее всего, по тем же самым причинам он умолчал и о том, что сообщил Достоевскому имя Федорова.

Существенный вопрос в затронутом нами сюжете, — дошло ли письмо от 29 марта 1878 г. до Достоевского. И если дошло, почему писатель, столь заинтересовавшийся присланной ему рукописью, желавший узнать имя ее автора и «хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице» (30 (I), 13), не разыскал неизвестного мыслителя. Среди сохранившихся личных записей Достоевского

\* НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 15.

1878 г. есть одна запись, которая в принципе может относиться к Петерсону. В середине апреля на листке с первыми заметками к роману «Братья Карамазовы» Достоевский набрасывает краткий перечень своих текущих дел и в том числе называет корреспондентов, которым намеревался ответить. В этом списке имеется запись: «Еще автору рукописи» (27, 116). Комментатор записи предполагает, что речь в ней идет о тетради А. Д. Воеводина, присланной последним Достоевскому в марте 1878 г. (27, 381). Однако рукопись А. Д. Воеводина Достоевский упоминает в той же записи несколько выше: «Самобийце. (Рукопись)» (27, 116, 381). В данном же случае речь, по всей видимости, идет о другой рукописи, а словечко «еще» указывает на то, что писатель ранее уже отвечал ее автору, — ответ же А. Д. Воеводину был написан позднее, 24 апреля 1878 г. Во всяком случае, если в начале апреля 1878 г. Достоевский получил письмо Петерсона от 29 марта 1878 г., то запись о предполагавшемся ответе ученику Федорова вполне могла появиться среди других записей писателя. То же, что Достоевский не назвал здесь ни фамилии Петерсона, ни фамилии Федорова, вполне объяснимо тем, что Петерсон не был его постоянным корреспондентом и запомнить его фамилию, а тем более привести ее, не обращаясь прямо к письму, писатель едва ли мог, так же как и названную лишь однажды фамилию мыслителя. Вообще, разовых корреспондентов Достоевский в своих записях редко называет по фамилии, а обычно по теме письма, рукописи или по какой-либо иной детали (например, «Поэту-пролетарию», «Маньяку писательство» (27, 116) и т. д.). Впрочем, в записях 1876 г. фигурирует фамилия Петерсона в связи с планом мартовского номера «Дневника писателя» (24, 169, 171), приведена она и в списке лиц, которым Достоевский намеревался тогда отвечать (27, 112), однако записи эти сделаны двумя годами ранее, а Петерсон в своем новом обращении вряд ли напоминал писателю о своем прежнем письме (не случайно же рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?» была послана при неподписанном письме, и лишь опасаясь, что рукопись не дошла, Петерсон в новом письме от 3 марта 1878 г. назвал себя).

Тому же, что Достоевский не разыскал Федорова через нить, данную ему Петерсоном (библиотека Румянцевского музея), также можно найти объяснение. В конце апреля заболел, а 16 мая скончался трехлетний сын Федора Михайловича — Алексей. В тяжелом душевном состоянии писатель уже в конце месяца уехал в Старую Руссу. За несколько дней до отъезда возник проект поездки вместе с В. С. Соловьевым в Оптину пустынь. Этот проект осуществился в конце июня, когда Достоевский приехал в Москву, где он вел переговоры с М. Н. Катковым о будущей публикации в «Русском вестнике» «Братьев Карамазовых» и виделся с книгопродавцами. Однако даже если бы писатель в этот приезд в Москву и намеревался разыскать Федорова, то при всем желании не смог бы этого сделать. Он прибыл в Москву 19 июня, а Румянцевский музей с 15 июня был закрыт на каникулярное время, и Федоров, еще 12 июня получивший от администрации музея свидетельство на проезд «в разные города Российской империи» с 15 июня по 15 августа\*, уже уехал в

\* Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ. Ф. 126. Д. 53. Л. 31.

Керенск к Петерсону, где и началась напряженная работа над ответом Достоевскому. Писатель и мыслитель разминулись на несколько дней.

Итак, в Керенске в течение второй половины июня 1878 г. Федоровым был написан первоначальный вариант ответа писателю. Он начинался со слов «Находясь чуть не тысячу лет, почти с самого возникновения России в постоянной борьбе с Исламом» и составил впоследствии основу второй части «Вопроса о братстве...»\*. В центр изложения своего учения Федоров поставил идею Троицы как образца истинного, благого единства, — во многом это было связано с тем, что вопрос о братском единении людей по образу и подобию Божественного Троиединства был центральным и в статье «Чем должна быть народная школа?», посланной Петерсоном Достоевскому. И здесь же сформулировал главное положение активного христианства: «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Троицином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о *долге воскресения*» (I, 107). Примечательно, что и в формулировке этого положения, и в других местах ответа Достоевскому Федоров широко пользовался выражением самого писателя из его письма к Петерсону: «В изложении идей мыслителя самое существенное, без сомнения, есть — долг воскресенья преждеживших предков» (30 (I), 14), — как бы солидаризируясь с Достоевским, подтверждая его правоту и в то же время уточняя, углубляя его понимание своих идей: *не воскресенья, а воскресения*. Здесь же отвечал он и на главный вопрос Достоевского, какое же воскресение имеется в виду в его учении, мысленное, лишь в памяти, или действительное, реальное, телесное: «Грядет час и ныне есть, егда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут» (Иоан. 5: 25) — *оживут, конечно, материально, видимо, осязаемо*» (I, 111).

Уезжая в конце июня в Москву, Федоров оставил готовую рукопись Петерсону для переписки. В течение июля Петерсон переписывал рукопись по частям и готовые листы высылал Федорову, а Николай Федорович делал на них необходимые исправления. В августе 1878 г. Петерсон приехал в Москву, где учитель и ученик продолжили работу над рукописью. После возвращения в Керенск Николай Павлович начал переписку текста и к двадцатым числам ноября 1878 г. выслал Федорову всю рукопись\*\*. Как следует из письма Федорова Петерсону от 21 ноября 1878 г., философ остался недоволен изложением, и были предприняты новые исправления, дополнения и переделки, растянувшиеся еще на два года.

Текст, написанный летом 1878 г. и вошедший впоследствии во вторую часть «Записки», в конечном итоге составил «предисловие» к рукописи ответа Достоевскому. «В последней трети» 1880 г., видя, что работа над ответом затягивается, Н. П. Петерсон тайне от Федорова отправляет это предисловие

---

\* Можно приблизительно попытаться определить его границы в окончательном тексте работы «Вопрос о братстве, или родстве»: I, 84–114 (следует иметь в виду, что в последующие годы он был существенно расширен).

\*\* Письма Федорова Петерсону, по которым можно восстановить хронологию работы над рукописью летом и осенью 1878 г., см.: IV, 209–212.

Ф. М. Достоевскому\*, однако сведений о том, дошла ли рукопись до адресата, мы не имеем.

\* Сведения об этом, как мы уже говорили выше, содержатся в письме Н. П. Петерсона К. П. Победоносцеву от 14 марта 1881 г. (IV, 517). Больше об этом факте Петерсон нигде не упоминал.

Скажем несколько слов и о самом письме Победоносцеву. Впервые оно было напечатано в сборнике «К. П. Победоносцев и его корреспонденты» (Т. 1. М.; Пг., 1923. С. 281–286) среди других писем Победоносцеву, касающихся события 1 марта 1881 г., убийства императора Александра II. Многие из опубликованных здесь писем, принадлежавших как видным общественным и государственным деятелям России (Б. Н. Чичерину, Н. Х. Бунге, барону Николаи, кн. В. П. Мещерскому и др.), так и рядовым корреспондентам, содержали размышления о современном состоянии России, предлагали разнообразные проекты преобразований. Письмо Петерсона встраивалось именно в этот ряд. И было оно еще одним свидетельством того коренного перерождения убеждений, к которому пришел бывший ишутинец после знакомства со взглядами Федорова. Давно уже убежденный консерватор и монархист, Петерсон категорически отвергал путь революционных изменений, но одновременно подчеркивал, что одни лишь насильственные меры неспособны остановить волну террора. В письме была сделана попытка пристальнее взглянуть на события 1 марта, понять их как закономерное следствие духовного кризиса всего русского общества, когда и вина за убийство фактически ложится на всех. Безверие и нигилизм, по мысли Петерсона, коренятся в самом укладе жизни современного человечества, стоящего на ложном пути. И здесь Петерсон во многом перекликается не только с Федоровым, но и с Достоевским, который в последние годы (не без влияния ли федоровских идей?) пришел к близкому пониманию природы нигилизма: «*Все нигилисты*, — замечает Достоевский в набросках к “Дневнику писателя” 1881 г. — Нигилизм явился у нас потому, что мы *все нигилисты*. Нас только испугала новая, оригинальная форма его проявления. (Все до единого Федоры Павловичи.)» (27, 54).

«Основное свойство нашей интеллигенции — это потеря смысла жизни, совершенная бесцельность существования, отсюда и самоубийства, отсюда и измышления самых невообразимых целей, и в том числе — измышление цели осчастливить людей экономическим равенством, материальным благосостоянием, которое, по невообразимой путанице понятий, превозносится превыше всего, превыше чужой и собственной жизни, превыше тех, кого этими благами хотят осчастливить. Такая путаница понятий происходит прежде всего, конечно, от потери веры, от забвения завета отцов — Божественного Завета, и затем от того, что наша учащаяся молодежь оставлена на произвол судьбы, оставлена праздности, лишена всякого руководства» (IV, 515). Дав такую оценку «нашей интеллигенции» и «учащейся молодежи», параллели которой можно найти и у Федорова, и у Достоевского, Петерсон переходил собственно к плану выхода из всеобъемлющего кризиса веры и жизни, поразившего не только Россию. И так же, как и в статье «Чем должна быть народная школа?», выдвигал идеал общества «по типу Троицы» как конечную цель социального делания человечества.

В статье «Чем должна быть народная школа?», посланной Достоевскому в декабре 1877 г., Петерсон касался проблемы народного и начального образования, в письме к Победоносцеву в марте 1881 г., как бы продолжая тему просвещения — просвещения истинного, понимаемого не секулярно-односторонне, а целостно-религиозно («Воссия миру свет разума»), — излагал федоровский проект реформы высшей школы, мысли философа о музейно-библиотечном типе образования, о роли самообразования в процессе познания, об установлении но-

После смерти Достоевского Федоров продолжил работу над изложением своего учения, получившим к середине 1885 г. заглавие «Вопрос о братстве, или родстве...». В общей сложности она шла с перерывами почти пятнадцать лет, закончившись лишь в начале 1890-х гг.



---

вого — патриархального, доверительно-родственного — типа отношений между учащимися и учителями, о преодолении «самого неестественнейшего из антагонизмов, антагонизма между старшим и младшим поколениями», между детьми и отцами (IV, 517).



**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 миросозерцания», 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, непреображенном, отданном во власть «смерти и временности» (Бердяев). Необходимое условие «мировой гармонии», подчеркивали они, есть всецелое преображение, 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 сообщение 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»; *ἀλοχάτατος 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 родственными 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 чувственный 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), единением 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 Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание 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 тяжбу 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 преобразование, 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?», костяк 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<sup>6\*</sup>, 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»<sup>7\*</sup>.

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.

<sup>6\*</sup> Записки протоиерея Сергия Сидорова // Оптина Пустынь: Православный альманах. Вып. 1. СПб., 1996. С. 123.

<sup>7\*</sup> 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 недостоинстве 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 смиренных... 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 руце свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем!.. 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 покорила 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 преображенного 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 Троичестве, в котором, по мысли Н<sup>иколая</sup> Ф<sup>едорови</sup>ча, заключался образец для нашего человеческого вс<sup>е</sup>единства, и не *все*-единства, а именно вс<sup>е</sup>единства (в старой орфографии с «ѣ» писалось слово «все», с «е» — слово «всѣ». — 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 воскрешением» (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 перекликается 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.

тую 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 среду» 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 представляла 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 — атмосферой»; 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.

*Sapienti 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 каким-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 = мир*» \*\* 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 «этой 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, всеспасающей 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 благобытия. 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, покаяняя 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> соединиться 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.) пред слепую, но мощною 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 центр истинно христианского мирозерцания. 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, пересоздаст собою соки мертвых веществ и из них создаст жизнь растения. Разумеется, 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 казалось 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, пришедший позднее философом из Москвы, был литографирован студентом В. Казанским в том же 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 сильным впечатлением от идей Федорова. Более того, именно 16 января произошла 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. Козыревым 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 воскрешении. — 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.

Ислагая 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 перекличек 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.

тяготеющего над природной жизнью материи» \*, указывает на проистекающую от этой зависимости двойственность, двуприродность его натуры, 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 «всеединного 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 ἀνάστασις τῶν πάντων» \*\*\*. 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 «увекочении человеческой личности подчинением слепых физических сил разумной воле человека» \*\*\*\*. Ближким 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 Триединый 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 преображение тварного мира, его обожение, подъем на новую, совершенную и совершеннолетнюю ступень: «Это не есть творение из ничего, а *претворение* или пресуществление 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 человеческо-го 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 преображения — воскрешение, 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*» пометает: «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 цели-ми, 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 преображения падшего мира, победы над его смертоносными законами, коль скоро она

\* Соловьев В. С. Религиозные основы жизни. М., 1884. С. I, 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 — не даром, 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, размножении, 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 целомудренной, приснодевственной». 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 преображения 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 «*реальною силою*, 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 переключек 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 условием 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, наметенное 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 соработника 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, преображению и воскресению»; «Церковь не есть *только* богочеловеческая основа спасения для отдельных людей, но и богочеловеческое домостроительство оіхονομία 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 отзывался 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).

Не 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: *внешнее* 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 внутриполитических 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 несовершенного 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 преображения 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, исключающему 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 обращении «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 Триединство 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 веществ). 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» — священнической, царской, пророческой: «вселенский первосвященник», «национальный государь» и «пророк», «вдохновенный глава человеческого общества в его целом», обеспечивают, по Соловьеву, духовный авторитет Вселенской Церкви и являются вожаками 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 выставленной 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 заподозришь 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<анцо-вым> 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 известное. 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 отвечал ли вообще. Во всяком случае, в разбираемом письме к М. С. Соловьеву он явно говорит о Федорове «с сердцем». Иной, шутивно-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 шутивно-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 шутивно-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, слышного человеческого», «обывательского» мнения. Шутка — необязательна и неответственна. Она не претендует на учительство и не стремится быть «истиной в последней инстанции». Кстати, когда философ в шутивной 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 самотерапии (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 апологетическим.

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 «искусство 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 реальной 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 преобразующей, регулятивной способности искусства: в камерном, предварительном, «опытном» виде оно осуществляет тот принцип

\* Об эстетике Федорова см. в статье С. Г. Семеновой «Об одном религиозно-философском диалоге. Лев Толстой и Николай Федоров», помещенной в наст. Антологию.

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 триумvirат: 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 «сословия 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 неурожаи. 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 расстройств «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 «омертвевшей» 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, донны не 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 полнотой 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 — «всеспасающее» — 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 соотносительности 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-собирающий», Соловьев задавался вопросом, «каким образом и во имя чего он их собирает» (10, 12), прямо перекликаясь с Федоровым, поставившим этот вопрос полутора годами ранее, в заметке «Еще об историческом значении царского титула» (Русский архив. 1895. № 7): «...для чего нужно это собирание, 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: «...собираение 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 собирания, 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 «Сельское 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* *<и>* верю 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 чьею 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 мерилом 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, ссылаясь 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-



лагаю 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, сообщал о том, что необходимость в переписке статьи отпала: «Соловьев ничего не сделал, что обещал, и не оставляет надежды на выполнение обещания» (IV, 325). Далее Федоров сообщал, 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 подействовать 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 вольнотруждающимся. 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 сгорбленную 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 смысл 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, moreover, 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 религиознизируя 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, взращивания 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 сопричетен 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 нищестая, 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 превозношение 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 воскрешением 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» (направленности 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 воскрешении 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 проповедают, — 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-



пуюся 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» разнились 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 «трезвение» 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 историософских иллюзий, от «розового христианства», то следует признать, что в конце жизни Соловьев *решиительно 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 «гнусного 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. Гоголь, Достоевский, Соловьев. М., 1995. С. 148–149.

\*\* Трубецкой Е. Н. Мирозерцание 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 несомненною 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 гнивает. 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 Христово, 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 Ириней 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 свое 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 полновесным 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, сегодняшних, 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 мирозерцания 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 прошедшему, 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.), реакцию против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма, в этой реакции против искажившегося 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 Европою 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, возникало 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 сытости и «вековечной 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 прямоком 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 гордынным 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», приуготовление 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 Соловьеву, 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 Соловьеву, являются буддизм и толстовство).

В таком повороте темы Антихриста философ также перекликается с Федоровым. Во второй части «Вопроса о братстве...», читанной Соловьевым 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 воскрешения, 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 Соловьев 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 вести» 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 Соловьеве неоднократно обращалось внимание).

Разбирая позицию Соловьева 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 Соловьевым 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 благодетии и Царствии Божиим, не проблема добра (как в «Оправдании добра»), а проблема зла, причем особо отмечена сила злого начала, «посредством соблазнов *владельца* нашим миром». Подобная расстановка акцентов во многом объясняется именно полемической целью. В противовес Толстому с его учением о непротivлении 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 непреображенном, 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 перекликается с Федоровым и в определении добра, в настойчиво проводимом убеждении, что истинное добро, освященное благодатью, должно быть способным к реальному преображению 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 посодействовать 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 открывает 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 Троице подобному Творцу, будет весь род человеческий в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений, воодушевляемых Богом, или Духом Святым, уже не говорящим лишь, и притом чрез 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). Казалось 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*», 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 Чичериным, 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 церквей 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 церквей, 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 грозиящим, 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 филосо-

\* 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, ступешиваться» (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 историософских 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, противопоставлял два пути истории: отрицательный, катастрофический, представленный философом в «Краткой повести...», и созидательный, творческий, богочеловеческий. Содержание второго пути — преобразование 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, секуляризированной 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 равномошно: 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» отрекается 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 выдвижением 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, невосчувствии 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, уносивший 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 перекосящий 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).







**С. Г. СЕМЕНОВА**

## **Николай Федоров и Фридрих Ницше**

Из всех мировых мыслителей, над которыми задумывался автор «Философии общего дела», более всего внимания, ума, страсти отдал он своему современнику, младше его на пятнадцать лет, но уже бросившему в лицо очарованной, ошарашенной, шокированной публике свои *невозможные* сочинения и пребывавшему почти десять лет вне мира культуры и истории, в полном умопомрачении. Речь идет, конечно, о Фридрихе Ницше. В Россию он ворвался как оглушительная интеллектуальная европейская новинка, закружившая и увлекавшая дерзостью «переоценки всех ценностей», пророческими всполохами новых идей и жизненных установок, захватывающим стилем вольного философствования, наконец, своей экзистенциальной трагедией не одну молодую, да и умудренно-испытанную голову. Федоров не мог не быть чувствительно, я бы сказала, *лично* задет самим этим явлением, Ницше и ницшеанства, буквальной модой на них.

Во-первых, он точно почувствовал принципиально новый тип Ницше как мыслителя: «Ницше — философ нового рода и нового поколения, философ объединенной “Новой Германии”, совершенно отличный от старых философов-мыслителей. Задача этой новой философии — устанавливать цель жизни, управлять жизнью» (II, 120). Собственно, чуть ли не впервые в тысячелетней истории философии появился крупный и быстро ставший знаменитым мыслитель, противопоставивший себя преобладающему типу теоретического, созерцательного, кабинетного любителя мудрости, создателя метафизических, онтологических, гносеологических, этических систем, мыслитель, выступивший за права жизни, ее глубинного инстинкта против умаляющих и «убивающих» ее отвлеченных, ложных понятий, предлагавший, как ему казалось, принципиально новый фундаментальный выбор человеку, земле, будущему. Но ведь и сам Федоров был, причем в самом радикальном варианте, такого же типа мыслителем, более того — проектантом Дела, пророком и Учителем.

Как могла представляться Федорову ситуация с триумфальным явлением Ницше миру? В России в учении всеобщего дела уже поставлена высочайшая из всех возможных цель жизни, даны активно-христианские ответы на вопросы и загвоздки, выдвинутые тем же Ницше, выработан полный и светлый идеал, но остававшийся до сих пор в тени, — а тут на мировую авансцену вышла мысль, хоть и блестящая и увлекательная своим волевым напором, но глубинно дефектная; да, с какими-то вдруг мелькающими близкими устрем-

лениями, но повернутыми и развитыми так ложно, так извращенно-порочно, так пагубно...

В совместном письме Федорова и Кожевникова Петерсону в Асхабад от 3 марта 1902 г., при котором была послана и федоровская статья о Ницше (написанная в излюбленном жанре *гевристических*, наводящих на самостоятельный ответ вопросов), встречаем такую мотивировку особого внимания Федорова к немецкому философу: «Трудно найти другое учение, которое так хорошо содействовало бы разъяснению истинного учения, учения о деле, как ницшеанское, только, конечно, не в положительном смысле, а с отрицательной стороны. Любому тезису Ницше учение Н<иколая> Ф<едоровича> противопоставляет свой положительный антитезис...» (IV, 457–458). Надо отметить, что не только в своих работах о Ницше, но и в статьях о Канте, Гегеле, Шопенгауэре, философах «чувства и веры» и др. Федоров явил уникальный образец философской критики — его можно назвать *проективным*: рассматриваемую им философскую систему он каждый раз как бы проецирует на активно-христианский экран идей всеобщего дела, высвечивая плодотворные интуиции и глубинные ее слабости и вместе с тем представляя оптимальный вариант ее *должного* развития.

Спор, в который вступает Федоров с Ницше, ведется русским мыслителем особо темпераментно и вместе беспощадно, сам Федоров в известной степени индуцируется образной, художественной энергетикой ницшевских текстов — надо держать удар яркого стиля оппонента! Этот спор с его интонацией живого диспута (лицом к лицу) поражает моментами какой-то сурово-взволнованной интимностью тона (*отец и блудный*, «архи-блудный», «самый блудный из всех сынов» *сын*), доходящего до буквального «ты» — обращено оно к талантливому *недорослю*, не лишенному пронизательности в своей критике, но все же больному, запальчиво-горделивому, рисующемуся жестокостью подростку: «Ты прав, когда презираешь разум, не переходящий в дело и добродетель бессильную против смерти. Здесь ты прав, потому что в этом — действительно источник наших бедствий. Вся нынешняя (так поставленная) жизнь наша — бедность, грязь и мелкое наслаждение. <...> Да и есть ли искренность в твоей трагической проповеди? Если ты так любишь гибель, отчего же сам не спешишь погибнуть и оказываешься достойным наказания? Ты храбр только там, где нет никакой опасности; когда и без тебя столькие покинули Христа, ты храбро превозносишь Антихриста» (II, 125–126). Разговор идет по последнему счету: по счету того идеала, того пути, которые предлагают роду людскому оба мыслителя.

«Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет за пределы добра и зла» (II, 132); «сверхчеловечество Ницше было лишь завершением общего стремления искусств, науки и жизни переступить за свои пределы, стать выше самих себя...» (II, 104); «сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью» (II, 135); «высказанное Ницше о фанатичности аскетических идеалов потусторонней безжизненности было бы верно не относительно только...» (II, 121) — по одним этим обрывкам ясно, что Федоров, наверное бы, не взялся так вникать в сочинения и личность Ницше, если бы, говоря его же словами, не было и такого: «В безумном бреде Ницше можно вычитать нечто великое» (II, 120).

Что же вдруг просвечивает, просверкивает здесь как нечто общее, истинное, великое? (Оставим пока в стороне то, как оно тонет в часто чудовищных для Федорова выводах.) Начнем с самого общего — Ницше и Федоров видят задачи философии в одном: в идеалообразующем творчестве (впрочем, у автора «Философии общего дела» здесь на первом месте религия, активно-христианская философия лишь конкретно разъясняет суть религиозного идеала, проектирует направления богочеловеческого дела). «Подлинные же философы, — пишет Ницше в «По ту сторону добра и зла» (1886), — суть *повелители и законодатели*; они говорят: “так должно быть!”, они и определяют “куда?” и “зачем?” человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, — они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и будет, становится для них при этом средством, орудием, молотом» \*. Заметьте это предпочтение теоретико-созерцательным философам нового явления — «*философского работника*», призванного «создавать ценности»; эти работники еще только должны появиться — надо полагать, что вот он первый такой и есть. И уже в поле высшего идеала (активно-христианского — для Федорова, своего — для Ницше) начнет раскидывать работы наука, жить и стремиться в будущее общество. Наука «во всех отношениях нуждается в идеале ценности, в силе творящей ценности, на службе которой она только и смеет верить в себя, — сама она никогда не творит ценностей» (2, 517) — это высказывание Ницше из книги «К генеалогии морали» (1887) можно назвать вполне *федоровским* по духу, но весь вопрос в содержании этого «идеала ценности»... Обоих мыслителей сближает критика отвлеченно-теоретического развития философской мысли, того, что Ницше называл умерщвлением жизни «идолопоклонниками понятий», а Федоров *идеоплатрией* (тут же и общее отвержение любимой «современной идеи», «фальшивой идеи» — Ницше: прогресса), пафос активности, дела.

При всей противоречивости мысли Ницше, при соседстве в его сочинениях взаимоисключающих посылок и интенций, мы найдем здесь и столь важное для проектики всеобщего дела взыскание высшей цели существования человека: «...человек, *животное* человек не имел до сих пор никакого смысла. Его существование на земле было лишено цели; “к чему вообще человек?” — представляло вопросом, на который нет ответа» («К генеалогии морали», 2, 524). Другое дело — опять же наполнение этой цели. Но об этом позже.

Для Федорова высшая ценность и высшее благо — *жизнь*, то же, казалось бы и для Ницше: его произведения — гимн жизни, ее избытку и переизбытку, ее вечности, силе и красоте, мудрости ее инстинкта — в противовес всяким, на его взгляд, ослаблениям ее и дегенерации (правда, при конкретизации может выйти и нечто обратное: у Федорова — это жизнь личностная, требующая своего преображения и увековечения, у Ницше — природная жизнь как таковая, законно требующая себе жертвы индивидуума). Еще в ранней работе «О пользе и вреде истории для жизни» (1873) (из цикла «Несвоевременные размышления») Ницше ополчился против «гипертрофированного» служения ис-

\* Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 335–336. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра обозначает том, вторая — страницу.

тории — ведет оно «к захирению и вырождению жизни» (1, 159), лишая непосредственного переживания настоящего и отдачи себя строительству будущего. «Он был прав и последователен, — писал в связи с этой работой Федоров, — когда говорил о “чрезмерности истории”, чрезмерности музеев и кладбищ, то есть о воплощении *истории пассивной*, страдательной, вмещающей в себя умирание рода человеческого» (т. е. *истории как факта*, по Федорову. — С. С.), но тут же добавлял, что немецкий философ «совсем не видел *истории активной*», «как проекта долженствующего быть», в которой и кладбища, и музеи должны принять совсем другой исследовательский и преобразовательный смысл и облик. Впрочем, по главному счету, ни о какой чрезмерности истории не может быть и речи для русского мыслителя — что имеем мы сейчас? — отрывочные, *неполные* сведения о былом и воображаемые образы его, тогда как «истинная история (это уже *история как проект* и *история как акт* в федоровских терминах. — С. С.) не довольствуется “бледными” воспоминаниями: она хочет видеть, осязать, ждет отклика, отклика...» (II, 152).

Впрочем, мы знаем, как и Ницше мог себя опровергать и неожиданно обогащать, демонстрируя мгновенную увлеченность мелькнувшим чувством, прозрением или мечтой. В 337 фрагменте «Веселой науки» (1881–1882) он провидит новое «божественное чувство», которое сумеет в будущем выработать в себе человек, — его-то и хочет он назвать собственно «человечностью», пока еще никак не достигнутой. И в чем же это чувство будет заключаться? — Да как раз в том, что человек сумеет взвалить себе на плечи память буквально обо всем прошедшем, как о живом и близком себе, когда восчувствие былого, видение его в одушевленных картинах дерзаний и страстей человечества, его борьбы, побед и поражений войдет в собственный опыт каждого, вместится в одно это чувство. Так, на светлых взлетах мысли Ницше высшая *человечность* означала способность содержать в своем уме и чувстве все когда-либо бывшее с родом людским, сам этот род людской. За этим так и просится тот трансцензус идеала, который предлагал уже философ всеобщего дела. Вот она *гевристическая* наводка Федорова на такой, как ему кажется, естественный скачок мысли, чувства и воли: «Должна ли история ограничиться останками, обломками (или, добавим, «божественным чувством» ницшевской *человечности*. — С. С.) или же требует восстановления в целом и живом виде?» (II, 152). Настоящий ответ на этот вопрос, который он, увы, уже не мог предложить лично Ницше, а разве что его поклонникам и последователям, и откроет «настоящую меру истории» (II, 153), вводящую в Сверх-историю.

Надо ли особо подчеркивать, что нестерпимо всю жизнь физически страдавший Ницше и создавший из боли и мучения — вопреки — гимн жизни, самыми недрами своего существа, часто висевшего на волоске от срыва в небытие, глубочайше восчувствовал капитальный факт существования человека — его *смертность*: «...и все же только смерть и гробовая тишина есть общее для всех и единственно достоверное в нем (в будущем. — С. С.)!» («Веселая наука», 1, 625). Его поражает, как эта «единственная достоверность и общность не имеет почти никакой власти над людьми и что они *наиболее далеки* от того, чтобы чувствовать себя братьями во смерти!» (Там же. 1, 625–626). Мы знаем,

насколько учение Федорова исходит как раз из этого чувства *братства* всех в *смерти*, делая борьбу с общим врагом буквально всех без исключения людей единственно возможным принципом всеобщего объединения, той самой *общности*, которую упоминает здесь Ницше. Другое дело, что немецкий философ, не представлявший себе реальной возможности (а потому и необходимости) радикального преодоления смерти, настраивает себя на радование по поводу того, что мало кто из живущих думает о ней и чувствует адекватно ее жесткой, «нигилистической» истине, да и сам опьяненно-радостно (удалив из сознания эту глубинную истину смерти) зовет к исключительному «*memento vivere*». Но при этом почти вся его мысль направляется на поиски анестезии смертной тоски, на поиски каких-то форм вечной жизни. В ранний период («Происхождение трагедии из духа музыки», 1871) его особенно увлекает та вечная жизнь Первотединого, в которой он готов самозабвенно, когда придет момент, растворить свою *субъективность*, а пока в душевно-интеллектуальной реставрации для себя дионисического начала, духа трагедии, в призывах к культуре трагического мирозерцания Ницше предвосхищающе культивирует «превозмогающее чувство единства, возвращающее нас в лоно природы» (1, 82), восторг и чуть ли не экстаз погашения и поглощения мучающегося «я» в безличном и вечном целом Прасущего.

Итак, Ницше пытается справиться с трагедией личностного уничтожения через добровольное его приятие как незыблемого закона бытия, более того, через уверение себя и нас в том, что в самом лоне этого Первосущего, в его творящем и разрушающем стане, в нескончаемом ликовании и таких же муках, куда уже сейчас можем мы приоткрыть люк в *дионисическом* искусстве музыкальной трагедии, царит «безмерная изначальная радость бытия» (1, 122). «Мы верим в вечную жизнь! — так восклицает трагедия, между тем как музыка есть непосредственная идея этой жизни» (1, 121). «Несмотря на страх и страдание, мы являемся счастливо-живущими, не как индивиды, но как *единое-живущее*, с оплодотворяющей радостью которого мы слились» (1, 122). Чтобы высечь такой восторг развоплощения, такое блаженство неразличимого слияния со всем и всеми в едином кипящем первосилами котле бытия, воистину, не обойтись без дионисического *духа опьянения*. «Но в трагической культуре можно упиваться лишь разрушением своей личности и других, надеясь на одно безличное начало, да на опьянение, также будто бы вечное!» (II, 158) — саркастически восклицает Федоров в небольшой статье «Философия одурманивания». Духу *опьянения*, влекущему в добровольном экстазе в перемалывающее все и вся природное жерло, духу опьянения, воодушевляющему трагического героя, русский мыслитель противопоставляет христианский дух *отрезвления*, «понимаемый этико-эстетически» (II, 145), «христианскую трагедию отрезвления от греха и победы над ним и его следствием, смертью, — трагедию Великого Пятка и Великой Субботы и Светлого Воскресения или Пасху Страдания и Пасху Воскресения» (II, 158). Обращение от «опьяняющих призраков лживой красоты к трезвой памяти об отцах и к истинной любви к ним» происходит у Федорова тоже из мощной эмоциональной искры, но не *опьянения* и *усыпления*, а *энтузиазма*, «энтузиазма чистого и благотворного, из вдохновения Духа Святого и Сына как Образа (иконы) Отца» (II, 145).

Позднее Ницше нашел утоление своей жажды вечной жизни в учении о вечном возвращении, где прозвучала самая громкая, пронзительная фанфара его высшей надежды. Мысль о вечном возвращении впервые была зафиксирована философом в 341 фрагменте «Веселой науки». Здесь эта идея высказана пока как некий соблазн и вопрос, напечатанные ему в «уединеннейшем одиночестве» «неким демоном»: речь идет о возвращении его (как и всех остальных) снова в жизнь через какой-то цикл времени, причем возвращении буквально, до запятой и точки, до малейшей складочки и жеста всего того, что он пережил, переживает и переживет еще в этой жизни, в том же природном и человеческом антураже — вплоть до вот этого лунного света и паука в углу... Пока он — на перепутье выбора: послать ли проклятие такому демону с его речами или, напротив, благословение. Пока это только предположение, только экзистенциальный вопрос к себе, но начинающий властно забирать его воображение, его веру. Но и позже, начиная с «Так говорил Заратустра» (1883), когда Ницше объявленно установит эту веру в основание своей философии, собственно большей, более глубокой разработки, чем в этом первом наброске, она не получит. Разве что расцветится поэтически-ритмическими фигурами, опьянится экстатической эмоцией: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. <...> Все разлучается, все вновь друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцо бытия» (2, 158). Да, вечное возвращение всего и вся, да, все в том же виде, да, в силу — надо полагать — мирового закона ограниченно-исчерпывающегося количества возможных конфигураций частиц в вечном универсуме.

Эту идею Ницше прорекламирал как невероятное прозрение\*, как сугубо свою и оригинальную — тогда как она была в той или иной форме у орфиков и пифагорейцев (а кто лучше Ницше знал античность!), не говоря уже о том, что в близком ему *естественно-научном* варианте столкнулся он с ней в книге Дюринга «Курс философии» (Лейпциг, 1875)\*\*, где тот высказал чисто умозрительную мысль, что мировой процесс мог бы иметь циклический ха-

\* О том, как пронзила его эта мысль, Ницше рассказал в своей последней книге «Ессе Номо» (1888): «Теперь я расскажу историю Заратустры. Основная концепция этого произведения, *мысль о вечном возвращении*, эта высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута, относится к августу 1881 года: она набросана на листе бумаги с надписью: “6000 футов по ту сторону человека и времени”. Я шел в этот день вдоль озера Сильваплана через леса; у могучего, пирамидально нагроможденного блока камней, недалеко от Сурдея, я остановился. Там пришла мне эта мысль» (2, 743–744).

\*\* Первым это отметил Рудольф Штайнер, тщательно изучавший в архиве философа его бумаги, вплоть до пометок на полях прочитанных книг, в том числе и книги Дюринга. Можно предположить, что эта идея подспудно жила в Ницше несколько лет, прежде чем вспыхнуть уже как собственное озарение-откровение, причем отчетливо натурфилософского, «научного» толка. Так описал ее и Штайнер в книге «Ход моей жизни»: «Ницше был связан путами природовоззрения. Его душу ворожила перспектива естественнонаучной обработки повторных земных жизней... Испытать *эту* жизнь еще бесчисленное количество раз — вот что стояло перед его душой, заслоняя перспективу освобождающих опытов, которая должна постигать подобную трагiku в дальнейшем развитии неубывающей жизни» (Цит. по: *Ницше*. 1, 814).

рактир — при предположении конечного числа комбинаций *строительных* частиц в мире, так что завершается одна огромная космическая стадия этих комбинаций и начинается все сначала. Но интересно, что сам Дюринг не принял этой идеи, полагая, что сами эти соединения частиц (придающие тот или иной вид вселенной, земле, человечеству и отдельному человеку, и всякой твари и вещи в тот или иной момент времени), бесконечны и повториться буквально никак не могут.

Вообще удивительная механистическая абсурдность этой идеи, которую в упор не желает видеть ее очарованный апологет, какое-то страстно-мошенническое закрывание глаз на очевидное и всем известное (хотя бы ее философскую родословную) поражает, тем более у такого *разоблачителя* всяческих религиозных и философских трюкачеств и «фальшивых монет». Что значит очень *не* хочется смерти и персонального исчезновения; какие бы опьяненные дифирамбы ни исторгались у этого ученика Диониса и природопоклонника, очень *хочется* воскрешения, личного бессмертия, хоть такого, дурно-бесконечного, с теми же головными болями и рвотами, с тем же одиночеством, с теми же странствиями по пансионатам, созданием все тех же книг, очевидно, совершенно бесполезных, раз ничего так и не меняется в этой вселенской карусели! Именно наличие эмоционального *воскресительного* (хоть и нелепо-искаженного) подспуда в этой идее Ницше позволило Федорову так соотнести ее со своим учением: «Учение о бесконечных возвратах, слепою силою производимых, не есть ли недоказуемое и только переходное к учению о едином возврате, делом доказуемое, через объединение всех в деле обращения слепой силы в управляемую разумом, в воссоздающую и оживляющую, в деле единого возврата, который, как уже было сказано, и есть переход природы от бессознательного состояния в сознательное» (II, 150).

Дефектность этого «переходного» ницшевского учения Федоров выявил четко — впрочем, не надо быть особенным философом, чтобы сразу же уловить его почти умилительную нелепость. Раз будет возвращение, и много, много раз, значит, не меньшее количество раз оно уже было в прошлом, но что-то никто такого не помнит — значит (даже если произвольно принять эту идею как истину) речь идет о какой-то беспамятной, без личностного сознания реинкарнации — и тогда какой в ней смысл для чающего вечной сознательной жизни? Или, пользуясь формулировкой Федорова: «Но если так (не-сознаваемое возвращение. — С. С.), то для существ сознающих возвратов вовсе не существует» (II, 134). А уж что говорить об абсурде случайного сведения частиц в ту же конфигурацию всего большого и малого в тот или иной момент поворота гигантского мирового колеса бытия, и тебя в том числе (разве ты — просто агрегат элементарных частиц и все, просчитываемая человеко-машина?!). Для «научного» обоснования идеи о бесконечных возвратах «приходится доказывать, — писал Федоров, — самыми отвлеченными аргументами конечность и постоянство элементов, как раз однако (заметим мы) — вразрез с опытною новейшею наукою, для которой и атом перестал быть нерассекаемым, нераздробимым» (II, 148–149).

Этим «невольным, бессознательным возвратам», записанным, по ребяческой вере Ницше, в самой природе космических вещей, с регулярно повторяющейся «неотмененною всеобщей и всемирною казнью — смертью всех и каж-



дого» (II, 132) Федоров противопоставил центральный пункт своего учения: «единый, сознательный и добровольный возврат», всеобщее имманентное воскрешение и преображение всех когда-либо живших сознательных и чувствующих существ. Как выразил он это в одном своем наводящем вопросе, предложенном на раздумье «поклонникам немецкого философа»: *«Что лучше — миллионы ли возвратов жизни и столько же смертей или один возврат как результат перехода природы чрез всех нас от бессознательного бытия (и от опьянения) в сознательное и трезвое, — если только человек не случайный выродок и появление разума есть новая стадия мировой жизни?»* (III, 271–272).

Никто, пожалуй, проникновеннее Федорова, величайшего борца со смертью в истории мировой мысли, не мог почувствовать личный, даже терапевтический характер идеи вечного возвращения, этой последней «научной», «материалистической» соломинки, за которую хватался в холодных водах подступавшей *единственной* смертной *достоверности* тот, кто имел дерзость назвать себя не только безбожником, но и Антихристом, кто ожесточенно отвергал христианское воскресение и «жизнь будущего века». «Не путем естественного хода развития философской мысли явилась у Ницше мысль о возврате», будучи «даже полным противоречием всей его философии» (II, 133), — Федоров имеет в виду магистральную линию его учения, что связана с пафосом перерастания себя, с идеей сверхчеловека, воли к власти, то «вечное становление», требующее активности воли, стремящееся к повышению бытийственного качества, что приходило в неразрешимое противоречие с пассивным, *невольным* возвращением, на веки вечные консервирующим каждый поворот земного и космического колеса. (Кстати, эта антиномия «entre l'éternel devenir et l'éternel revenir», «между вечным становлением и вечным возвращением» была отмечена еще французским исследователем Альфредом Фуллье в его книге «Ницше и аморализм» («Nitzche et l'immoralisme». Paris, 1902), которую внимательно читает Федоров.) Недаром и самого пророка вечного возвращения, Заратустру, до окончательного примирения с этой идеей, в момент жесточайшего духовного кризиса душит, заползает в глотку «великое отвращение к человеку» — как раз в связи с мыслью о «вечном возвращении самого маленького человека», т. е. о неизбывности в бытии всего мелкого, слабого, недостойного, вытекающая из постулата возвращения всего в том же качестве и облике. Здесь это «отвращение! отвращение! отвращение!» доходит до того, что всегда так неистово клеймил сам философ, — до настоящего нигилизма, отрицания бытия как такового: «Это было неприязнью моей ко всякому существованию» (2, 160). В распаленном поэтически-метафорическом самовыражении Заратустры, в потоке его мечущегося сознания приоткрывается та реальная и вряд ли когда окончательно погашенная внутренняя борьба самого Ницше с глубоким отвращением к идее вечного возвращения, при видимом, подозрительно слишком энтузиастическом торжестве ее в проповеди мыслителя.

«“Заратустра” — глубоко индивидуальное произведение, — писал Федоров, — это история внутренней жизни автора, его дружбы, его идеала. И над всем господствует и все освещает изображение его наивысших надежд и конечной цели» (II, 123). И хотя сам Ницше говорил, что основная мысль этого

заветнейшего его произведения — идея о вечном возвращении, на деле настоящую мыслительную оригинальность придает ему, конечно же, та первая «благородная истина» (говоря словами Будды), с которой спустился с гор пророк Заратустра: «Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти» — с характерным обращением к активности самих людей: «Что сделали вы, чтобы превзойти его?» (2, 8). «Сверхчеловек — смысл земли» (2, 8) — Ницше провозглашает необходимость высшей *цели*, которая устремит эволюцию человека, причем эволюцию активную, требующую усилий его самого («созидать дальше себя» — 2, 25) к следующей ступени сверхчеловека.

Сверхчеловек, должный явиться в будущем, и само это великолепное будущее вводится Ницше как идеал, *целевая причина* настоящего. Философ устанавливает тот ценностный вектор *вперед*, к будущему, *любви* не к ближнему, а к *дальнему*, что столь утешительно как клич и надежда ляжет на сердце целому поколению революционных романтиков и социальных реформаторов, освободив их от долга и любви к прошлому и настоящему, став замечательным алиби их нынешней жестокости, уродств и преступлений. (В то время как и Достоевский, и Федоров, и другие русские религиозные мыслители, при всей их устремленности в иной эон бытия, в «будущий век», опирались прежде всего на любовь к ушедшему, к прошлому, к *ближнему*, из которой, по их мнению, только и могло произойти достойное будущее.)

В «Так говорил Заратустра» неслась лава поэтически возвышенной, часто неистово-экстатической риторики («Сентенция дрожит от страсти; красноречие стало музыкой; молнии сверкают в не разгаданное доселе будущее», как писал Ницше в стиле своей философской поэмы в «Ессе homo» — 2, 750), риторики, тогда еще совсем горячей и привлекательной, но которая уже так скоро застынет невыносимым, громким штампом. Торжественно-дифирамбическая речь шла об устремленности только *вперед*, о росте «не только *вширь*, но и *высь*» (скоро Горький провозгласит девиз человеку: «вперед и вверх»), об открытии «родников будущего и новых источников», об «отважных и терпеливых» мореплавателях в будущее... Но Федоров уже тогда, когда многие опьянялись этой риторикой, не цепляющей преобразовательной конкретики, находил ее для себя, «человека, жаждущего дела», вычурным, неопределенно-пустым многословием.

Действительно, сказать с какой-либо очевидностью, в чем суть этой новой ступени человека, в каких чертах провидится страстно чаемый сверхчеловек, не так легко — «верхом на символах» в развевающихся поэтических одеждах несется он на крыльях восторженного дифирамба. Это какое-то значительно более могучее, цельное, свободное, чем нынешний человек, существо, вставшее по ту сторону добра и зла и само для себя создающее свои ценности, «добро и зло для всех вещей» (1, 141), *созидающее будущее*, — существо, брызжащее избытком жизни, породнившееся с природой, великолепно-безжалостное, «роковое и непреклонное», *твердое*, подталкивающее в пропасть слабых и жалких, научившееся, наконец, любить самого себя «любовью цельной и здоровой» (2, 138), освободившееся от обессиливающего сострадания, *смеющееся* в лицо жизни, природы, других, *танцующее*... Да, танцующее, настаивает его пророк Заратустра, ибо танец — начаток полета, начаток победы над ненавистным *духом тяжести*: «Кто научит однажды людей летать, сдвинет с места

все пограничные камни; все пограничные камни сами взлетят у него на воздух, землю вновь окрестит он — именем “легкая”» (2, 138). Рождается сверхчеловек в еще смутной пророческой мечте, в порывах желаний и сверхкомпенсаций мыслителя, в иступленных всплесках дерзания, в метафорической поэзии, в риторических вопросах... Является он как провозвестник Царства земного, религии сверхчеловекобожия, занимая трон свергнутого и убитого Бога. «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» (2, 207) — бесконечно повторяется и варьируется эта заклинательно-вероучительная формула.

Но и в следующих за Заратустрой вещах Ницше речь идет в самом общем смысле о стремлении к «высшему человеку, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и власти» («По ту сторону добра и зла», 2, 337). Нечто более конкретное проглядывает, пожалуй, в ницшевской апологии *инстинкта*, самого животного-природного свойства в человеке, весьма потускневшего и почти атрофированного в его многовековой цивилизационной обработке. Для Ницше инстинкт — самая чуткая, безошибочная, державная способность, перед которой должны потесниться другие сущностные силы человека, в том числе разум и особенно чувство. Явившись с лихим молотом громить все религиозные и нравственные ценности, *верхом* на постулате, что всякая мораль «противоестественна» (в чем он вполне прав: нравственность — установление уже сверхприродное, направленное против безудержья инстинктов), Ницше стоит за натурализм, т. е. «здоровую мораль», подчиняющуюся лишь «инстинкту жизни», начисто изъывшую «ветхие» понятия совести, ответственности, вины, наказания — и тут уже вступают в свои права и «воля к власти», и безжалостность, и подавление слабого, и его устранение, весь махровый букет хищного и «невинного» природного великолепия.

Федоров не просто особенно внимателен к «Так говорил Заратустра»: он должен был буквально вздрогнуть, узнав о таком сочинении. Не забудем, насколько великой и дорогой была для русского мыслителя фигура реального древнеиранского пророка Заратустры, автора древнейшей части «Авесты», основателя религии зороастризма, с его требованием активной борьбы со злом, утверждением конечной победы добра, полного искупления мира, воскрешения умерших... А тут явился некий псевдо-Заратустра и принес свое «анти-евангелие».

Первое и главное, что стало ясно Федорову: «Вопрос о “сверхчеловеке”, если “человека” признать за “окончательную форму”, будет вопросом о выдающихся гениальных *исключениях* и о создании и воспитании подобных личностей из среды человеческой породы, остающейся *неизменной*. Произведя отбор, одних следует предназначить к улучшению, а других предоставить своей судьбе» (II, 135). Сверхчеловек на смерть не покушается, и все его предполагаемые великолепные качества (ими он превозносится над остальными, будто бы жалкими людишками, кого брезгливо смахивает в труху и опилки бытия) на деле никакого принципиально нового качества, новой бытийственной ступени ему не дают: «Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением че-

ловека над себе подобными, и причем 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» (II, 132). Но вместе с тем в федоровской логике то, что сверхчеловек не был наделен Ницше привилегией бессмертия, как бы чуть уменьшает порочность этой идеи, ибо в бессмертном сверхчеловеке действительно «небольшое несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими» (II, 132) — это вырыло бы такой же онтологически глубокий ров между бессмертным поколением сверхчеловеков и бывшим до него человечеством, как между бессмертными олимпийскими богами и простыми смертными, смердами.

Федорову нравилось «величавое заглавие “По ту сторону добра и зла”» — туда же по ту сторону «нынешнего жалкого добра и очень большого зла» всегда стремился человек — к «новому небу и новой земле, то есть искоренению зла и водворению блага» (II, 143). Немецкий философ этот переход за пределы добра и зла понимал иначе. Еще в «Происхождении трагедии» Ницше рисует дионисический идеал как обожествление природы, точнее, природного способа бытия с его избытком, «фантастическим переизбытком» сил, энергий, существ, жизней, взаимного вытеснения, где крики боли переходят в вопль восторга и наоборот, где торжествует целое, жертвуя особью, — и вот для этого целого не существует ни добра, ни зла. Такое *природное, инстинктивное* бытие всегда оставалось для Ницше неким высшим эталоном истинной жизни, жизни «по ту сторону» моральных норм, якобы корыстно сфабрикованных «жрецами», законодателями, философами, творцами разного рода «фальшивых монет». «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» (II, 132). «И однако, эта до самого корня иссохшая смоковница думает все же принести плод! Зрелый плод этого Древа смерти есть верховный индивид, равный самому лишь себе, автономный в поведении, сверхнравственный человек, направляемый одною своею волею, но с этой же точки зрения и ничего определенно-го в себе не заключающий, кроме желания властвовать» (II, 166–167), властвовать над «презренным стадом», забывая об общей всем зависимости от главного «врага-титана» (II, 132): смертоносных стихийных сил послегрехопадной природы.

В письме к Кожевникову от 18 декабря 1901 г., где Федоров впервые ставит свои принципиальные вопросы поклонникам Ницше, противопоставляя основным идеям немецкого философа собственное их решение, он писал так: «Потомок немецких пасторов, он перенес безусловное обожание к Богу — что совершенно понятно — на слепую силу», обоготворил природу, ее закон порождения, борьбы, смерти, не дерзая «даже коснуться страшного суеверия и предрассудка, в коем коснеют философы», и даже благоговей «пред этим предрассудком — бессилием разумных существ против слепой силы природы» (IV, 452). Интересно, что уже рассмотренный нами набор главных качеств высшего человека, венчаемый «избытком жизненности», «волей к власти»,

прямо соотносится с тем, как видит Ницше природный способ бытия: «Общий вид жизни есть не нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность — где борются, там борются за власть» («Сумерки идолов», 2, 601); «Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть...» («Антихрист», 2, 636). Недаром и сама его идея сверхчеловека, предельное дерзание духа творческого становления, воспарив в проповеди Заратустры, постепенно угасает. Да, Ницше остается верен типу высшего аристократического человека, моделируемого импульсами и инстинктами, находимыми им в природном, *естественном* способе жизненного самоосуществления, но этот же способ железно его сковывает «фатальными» *необходимостями*: отсутствием цели, законом жертвы индивидуальности целому... И тогда звучат поздние речи, в которых возможное явление сверхчеловека начинает все больше пониматься пассивно, как «единичные случаи», «счастливая случайность» «высшего типа» («Антихрист», 2, 634). В этих речах уже трудно узнать творца Заратустры, но легко молодого автора «Происхождения трагедии». «Что только и может быть *нашим* учением? <...> Никто не ответственен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств, в этой обстановке. (Вот она выдвинутая в противовес христианской *первородной* вине онтологическая *невинность* обезбоженного человека, которая будет подхвачена позднее атеистическим экзистенциализмом. — С. С.) Фатальность его существа не может быть высвобождена из фатальности всего того, что было и что будет. <...> Мы избрали понятие “цель”: в реальности *отсутствует* цель...» («Сумерки идолов», 2, 584). На качелях фундаментального противоречия своего учения Ницше то взмывает к цели, к волевому превозможению данного, к сверхчеловеку, то опускается к приятию необходимости (ненавистного «духа тяжести»), к дионисийско-трагическим восторгам переживания природного Рока, к воспеванию жизни как она есть.

Для христианского чувства и ума природный порядок бытия отмечен качествами *падшести*, ущербности, несовершенства и нуждается в преображении. Ницше, напротив, культивирует восхищение этим порядком: «“Мир совершенен” — так говорит инстинкт духовно одаренных, инстинкт, утверждающий жизнь» («Антихрист», 2, 685). В «Ессе homo» звучит нечто противоположное пафосу Заратустры: «“Улучшить” человечество — было бы последним, что я мог бы обещать» (2, 694). Можно продолжать выискивать противоречия Ницше, можно понять, что качели-то одни, и взмывает вверх и падает на них вниз один и тот же восторженный раб Природной силы, одновременно вымещающий свое перед ней бессилие и утверждающий желание сверхчеловеческого великолепия на других, на тех, над кем он превозносится, кого он списал в большинство слабых и непригодных; но для чего все это? — экстазы в перемалываемом все и всех природном жерле, как и вечное возвращение обеспечены ведь каждому без исключения... Весь этот ницшевский мазохистско-садистский комплекс Федоров резюмировал во втором своем наводящем, приглашающем к размышлению и выбору вопросе из уже упоминавшейся посланной Петерсону статьи: «Вопросы из отечества Заратустры поклонникам европейского Заратустры» (предполагалась к анонимной публикации в газете «Асхабад»):

«*Wille zur Macht*, т. е. властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем *odium*, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе? Почему покойный философ хочет внушить разумным существам любовь к самому постыдному *рабству* — пред неразумною, бесчувственною силою, а над разумными существами требует еще более позорного — *господства*, лишая их воли и разума, вместо того, чтобы возвысить всех до познания и управления слепую силою, а ей, слепой силе, приписывает волю?» (III, 270). Обобщающая мысль Федорова о сверхчеловеке и сверхчеловечестве, представляя четкую оппозицию двух принципиально разных ее изводов, вместе с тем как бы приглашает ее дефектный «падший» вариант к плодотворной коррекции: «Сверхчеловечество может быть и величайшим пороком, и величайшею добродетелью. Оно безусловно порок сатанинского происхождения, когда состоит в превозношении одного или нескольких лиц над себе подобными, то есть над отцами и братьями. Оно становится наивысшим пороком, когда доходит до присвоения себе бессмертия как привилегии, то есть доходит до превозношения себя над всеми, уже умершими и еще не умершими. Сверхчеловечество уже и в этом смысле (как привилегированное право на бессмертие) есть порок и нравственный, и умственный. Когда же сверхчеловек сделается бессмертным, тогда прежнее, небольшое его несходство с остальными превратится уже в громадное, бесконечное превосходство не только над всеми живущими, но и над умершими.

Но сверхчеловечество есть и величайшая добродетель, когда оно состоит в исполнении естественного долга разумных существ в их совокупности, в обращении слепой, неразумной силы природы, стихийно рождающей и умерщвляющей, в управляемую разумом» (II, 135).

Идея сверхчеловека, создаваемого на животнo-природных путях селекции качеств, отбора достойных, «истребления всего слабого для выработки нового типа» (II, 118), биологического и психического культивирования лишь особо витально удачных экземпляров, «гениальных исключений», как выражался Федоров, — эта идея несла на себе глубокие отпечатки пальцев своеобразного социал-дарвинизма. *Возвышение* человека видится задачей аристократического общественного уклада с его «пафосом дистанции», «длинной лестницей рангов» («По ту сторону добра и зла», 2, 379), с узаконенным рабством как необходимым подножием для этой лестницы. «Меняя своих идолов, — точно заметил Федоров, — Ницше всегда оставался верен Дарвину, хотя не сознавался в этом и даже считал Дарвина посредственностью» (II, 119). Заметим от себя, что педалированная Ницше замена дарвиновской «борьбы за жизнь» на «волю к власти» по существу мало что меняла.

Ничто не было так отвратительно Федорову с его идеалом родственности, братотворения, нравственного принципа «со всеми и для всех», как жесткое ницшевское разделение рода людского, выбраковки «всех добродушных, хилых, посредственных» (2, 290), «пигмеев», «стадных животных», как оппозиция аристократической «морали господ» и злобно-утилитарной «морали рабов», как превознесение эгоизма, этого «существенного свойства знатной души...», под которым Ницше имел в виду «непоколебимую веру в то, что существу, “подобному нам”, естественно должны подчиняться и приносить себя в жертву другие существа» («По ту сторону добра и зла», 2, 389).



«Сверхчеловек *над себе подобными*» не только безнравственное понятие, но и вопиющее противоречие, безусловная нелепость: или *они* ему неподобны, или (если подобны) *он* не может быть *сверх* их. Не может, да и не смеет, если должно уважать человеческое достоинство; сказать, что «жить для других значит жить для своего *стада*», — что это, как не обругать человека *скотом*?! Но предполагаемый *сверхчеловек*, унижающий *себе подобных* до уровня *скотов* и, не зная к ним жалости, себя возводящий чрез это именно в нечто высшее, — не будет ли уже *зверем*? Наоборот, *сын* умерших отцов, для которого *общее со всеми ему подобными* дело есть воскрешение, такое существо — уже не животное; это — *сын человеческий*, исполняющий волю *Сына Человеческого*: «да *все* спасени будут»! (II, 127). И здесь, в этом пункте, Федоров не стеснялся выводить на свет Божий глубокие личные выверты Ницше, таившиеся за его жесткими и жестокими призывами, иронизировал над «тщеславным паном Ницше», над его «смешным самопревозношением», этим «пережитком старого лакейского аристократизма». Более того, проницательно усматривал в построениях немецкого философа типологическое сходство с ниспровергаемыми «идолами», их своеобразную у него травестию: «Христианское учение о рае и аде, о святых и грешниках, высказанное в смысле угрозы и условно, он заменил делением на сверхчеловеков и сволочь, пародиею на рай и ад» (II, 135).

Отмечая вывернутую модельную зависимость идеологических построений Ницше от христианской догмы, карикатурно огрубленного им пассивного христианства, Федоров задевает самый движущий нерв его критики христианства. Отметим, что в полемике с немецким мыслителем оттачивалась собственная позиция философа всеобщего дела, и самый глубокий и перспективный термин, обозначающий это учение, — «активное христианство» он ввел как альтернативу философии Ницше: «Ницшеанство, пассивно-бесчеловечное, повторяем, требует как мирового целителя христианство активное и приводит, хотя и против воли, от бесплодного мышления к спасительному делу, к подвигу любви и знания» (II, 146). (Кстати, Федоров назвал свое учение о всеобщем воскрешении в противовес ницшевскому «аристократизму» — *истинно демократическим* «в смысле универсализма его» — II, 135.)

Как известно, в основную свою заслугу Ницше ставил низвержение всех идолов религии и морали, и прежде всего центрального — христианства. Само существование христианского Бога для него угроза человеку, такому, каким он хотел бы его видеть, и прокламированная в «Так говорил Заратустра» «смерть Бога» становится освобождением человека, обретающего бытийственную *невинность* и неограниченную свободу (произвол, по слову Федорова). Под христианство Ницше подбирался постепенно, сначала полностью умалчивая о нем, как в «Происхождении трагедии» (чем он позднее так гордился), затем сохраняя некоторые реверансы, но с последующими резкими уколами. Религия «пробуждает глубочайшие и благороднейшие силы» («О пользе и вреде истории для жизни»), и тут же сосредоточена она на «последнем» часе жизни человека, заставляет его «жить, так сказать, в пятом акте трагедии», противясь «всякому насаждению нового, всякому смелому опыту, всякому свободному желанию, <...> всякому полету в область неизвестного» (1, 206). Но уже с «Человеческого, слишком человеческого» (1878) разворачивается



объявленная, беспощадная война с христианством, вплоть до отождествления себя с Антихристом.

В христианстве Ницше усматривает угашение воли и вкуса к жизни, к жизни земной, «самую острую форму вражды к реальности» («Антихрист», 2, 653), зловую зависть (*ressentiment*) всего бедного, слабого, жалкого, нежизнеспособного к богатому и знатному, сильному, брызжущему избытком жизни («Христианство есть восстание всего по-земле-пресмыкающегося против того, что над ней *возвышается*. Евангелие “низших” *унижает*» — «Антихрист», 2, 668), усматривает попытку обессилить все сильное и великодушное путями аскетической, жизнеотрицающей морали, терроризировать его ужасом потустороннего вечного наказания. Для Ницше в появлении христианства и буддизма, которые он удивительным образом сближает (причем явно отдавая предпочтение буддизму), выразилось «чудовищное заболевание воли» («Веселая наука», 1, 670). Столь же странно чувствует он в христианстве «стремление к ничто, к концу, к успокоению, к “субботе суббот”», одним словом, «заговор» «против самой жизни» («Антихрист», 2, 692) в ее, можно сказать, космическом смысле.

Но интересно, что Федоров, заметивший, что Ницше, желая «убить христианство, <...> против воли убивает только буддизм» (II, 118), т. е. признав его критику христианства неадекватной предмету (действительно, все его уличения христианства в мироотрицании, в нигилизме, в стремлении к ничто соответствуют скорее некоторым восточным, прежде всего буддийским метафизическим установкам, — христианство же, напротив, чаёт преображенной личностной жизни, раскрытия полноты потенций Жизни в творении), писал: «Когда же Ницше объявляет себя антихристом или ожидает пришествия антихриста, то даже и в этом антихристе не все оказывается антихристианским» (II, 134).

Федоров был относительно солидарен с Ницше в его критике самодовлеющего аскетического идеала, но главное — не мог не чувствовать, насколько желчно, ядовито и по-своему точно бьет немецкий философ в центральный для Федорова ущерб катехизической буквы: невсеобщность спасения, буквальное понимание ада и адских мук, *субботствующее* представление Царствия Небесного как вечного покоя и созерцания, хорошо еще если Бога и Его Славы, а то, как ехидно заметил тот же Ницше, вечных терзаний в аду отвергнутых братьев... С удовольствием вытаскивал Ницше некоторых знаменитых учителей Церкви, чтобы доказать, что в христианстве на деле торжествует не любовь, а злоба, дух мстительности, распространенные на вечность, в масштаб вселенский. Чем вознаграждаются лишавшие себя земной радости праведники, обретя наконец свой главный выигрыш: жизнь вечную? — и тут Ницше пространно цитирует Тертуллиана, который живописует мрачно-зловещие картины жарящихся на свирепом огне язычников, «гонителей христиан, безбожных философов, трагиков, скоморохов...», побуждая верующих уже сейчас представлять себе это в утешение и услаждение, «в духе и воображении», а уж какие развлечения обещает этот адский «цирк» праведникам в вечности: «Думаю, это приятнее того, что можно лицезреть в цирке, в двух амфитеатрах и на всем ристалище» (Цит. по: «К генеалогии морали», 2, 787). Не упускает Ницше вспомнить и Фома Аквинского с такой же дикой выклад-

кой: «Блаженные в Царствии Небесном узрят наказание осужденных, дабы блаженство их более услаждало их» (Там же, 2, 787) и вполне фашистско-концентрационную (глядя из нашего времени) надпись над воротами ада у Данте: «И меня сотворила вечная любовь», — тогда, добавляет немецкий мыслитель, «над воротами христианского Рая с его “вечным блаженством” могла бы, во всяком случае с большим правом, стоять надпись: “и меня сотворила вечная *ненависть*”» (Там же, 2, 434). В этом пункте Ницше неистощим: «Нельзя позволять вводить себя в заблуждение: “не судите!” — говорят они, но сами посылают в ад все, что стоит у них на пути» («Антихрист», 2, 669). Но именно этот нравственный ущерб педагогически угрожающего, *несовершеннолетнего* еще христианства аукается — как заметил Федоров — у того же Ницше: «Картина смеющегося и пляшущего сверхчеловека, проносящегося над всем, что есть горе и страдание, — картина зловеще-эффектная, но она — украденная: вспомним хохот Тертуллиана при изображении Суда, гибели мира и адских мук!..» (II, 147).

Надо напомнить, что трансцендентное *воскресение гнева* (вдумайтесь в саму формулу!) Федоров представлял как наказание для всех, и прежде всего... для «спасенных» праведников, вынужденных веки вечные чувствовать, осознавать, и особенно остро (недаром они самые чистые и любящие!), свою отлученность от «недостойных» братьев, детей, матерей, отцов..., преданных нескончаемым мукам. Федоров, как позднее Сергей Булгаков и Николай Бердяев, развивал полноту жизнеутверждающих потенций христианства, стоя на точке зрения апокатастасиса, т. е. всеобщего восстановления и преображенного спасения (развивавшегося в христианстве у Оригена, свт. Григория Нисского, Иоанна Скота Эриугены и др.), на условности апокалиптических пророчеств и понимании ада не как некоего проклятого *места* неизбежных мучений, а как более-менее длительного *состояния* очищающего выжигания в себе прошлых грехов, заблуждений и преступлений.

Возвращаясь к Ницше, — единственное, что можно *понять* (в смысле — *простить*) в его злобных проклятиях христианству, в его самодовольно-психологической, пошлой поверхностности суждений о Христе, ап. Павле, — это его ужас, можно сказать, террор ада, бросивший его резко *вон отсюда*, из этих *гиблых* верований. Действительно, если абсолютно принимать (верить) в христианскую вульгату финального разделения рода людского, в вечный ад для большинства грешных и недостойных (а кто чувствует себя достойным поместиться в избранной Божьей горсти спасенных?), то перед лицом такого невообразимого, *невмещаемого* кошмара вечной (без передыха и конца), несказанной муки, горячо захочешь принять и поверить, и провозгласить любой другой онтологический вариант разрешения финальных судеб смертной сознательной твари, предлагаемый язычеством, буддизмом, материалистическим атеизмом — все не так неизбежно ужасно, фантастически непропорционально короткому земному сроку, как черно-отрицательное, безмерно страдающее от *огня неугасимого* и *червя неумирающего* адское бессмертие. Отраднее и полное небытие (о, какая несказанная благодать его холодное прикосновение растрескавшимся, запекшимся устам адского грешника!), и неосознаваемое бытие твоих (временно бывших твоими!) развоплощенных частичек в других существах и стихиях, и перевоплощение, и вечное возвращение, и что хочешь...

К этому у Ницше, глубинного поклонника природы, ее порядка и закона, прибавляется *неверие* в саму возможность достижения личного бессмертия. Если еще он может признать за Христом нечто для себя ценное, «не новую веру», а «новое поведение», «новую практику» (т. е. экзистенциальный в Нем момент — «показать, как нужно жить» — 2, 660), то пунктом его особого уничтожающего кипения становится ап. Павел, который, как известно, акцентировал центральное в Боговоплощении — воскресение Христа, Его победу над смертью и тесно связанное с этим обетование всеобщего воскресения. «И разом из Евангелия вышло самое презренное из всех неисполнимых обещаний, — *бесстыдное* учение о личном бессмертии» («Антихрист», 2, 666) — мы как будто слышим благородное негодование какого-нибудь оскорбленного в своем разуме и логике античного Цельса. Заметьте это замечательное определение: «*неисполнимых обещаний*» — все дело в его признании *такого* полной невозможностью, абсурдом.

Пафос разделения на «овнов» и «козлиц» (при личном для себя его неприятии, ведь шанс оказаться среди последних для него как бы гарантирован), этот пафос именно как низменный, обличающий свою «слишком человеческую» природу, как раз глубже всего сидит в Ницше и целиком переходит в его собственные дихотомии *сверхчеловека* и *людишек*, *господ* и *рабов*, *высшей расы* и *черни*. А вот действительно величайшее и светлое, воистину, божественное обетование всеобщего воскресения, то, что «каждая отдельная единица» может уже «смело претендовать на вечность» и воображать, «что ради них (всех этих «чокнутых», как он выражается. — С. С.) *нарушаются* законы природы» (2, 667), его буквально бесит. Никак не может вынести он, что *было* *всем*, до последнего «раба» и «сволочи», было дано такое обещание, — возможно, избранное, аристократическое бессмертие он еще бы и признал.

Уже в «Так говорил Заратустра» Ницше бился в последний предел *невозможного* для «нашей воли», но тогда именно бился, а не соглашался как позднее: «...что не может она победить время и остановить движение времени, — в этом сокровенное горе воли. <...> Что время не бежит назад, — в этом гнев ее; “было” — так называется камень, которого не может катить она. И вот катит она камни от гнева и досады и мстит тому, кто не чувствует, подобно ей, гнева и досады» (2, 101), т. е. все горе и гнев ее из-за того, что невозможно для нее возвращение бывшего, победа над временем, *воскрешение*. Здесь это еще самое сильное, хотя и неосуществимое пока желание воли, и от отчаяния в его реализации, т. е. от отчаяния в настоящем спасении, впадает она в скрежет зубовный, в «дух мщения», в отмстительные импульсы, *смещаемые* и *вымещаемые* на других, на тех, кто, в отличие от бесчувственной, непобедимой силы, *чувствует* и *страдает*: «Так стала воля, освободительница, причинять страдание, и на всем, что может страдать, вымещает она, что не может вернуться вспять» (2, 101). (Замечательно точно обрисовал здесь Ницше те психические и волевые процессы, жертвой которых он сам так впечатляюще пал — в своем превозношении над себе подобными за невозможностью превознестись над смертоносной, природной силой.)

Но в «Заратустре» — по меньшей мере в каких-то смутных порывах, в *безумных* всплесках дерзания — он еще мятежно вопрошает, отказываясь ставить здесь безнадежно-фатальную точку: «Высшего, чем всякое примирение,

должна хотеть воля, которая есть воля к власти, — но как это может случиться с ней? Кто научит ее хотеть обратно?» (2, 102). Здесь «воля к власти» как будто пробивается к *федоровскому* ее пониманию как воли к власти над временем, над «законом времени», пожирающем «своих детей» (2, 102). Но это у Ницше только один миг невозможного дерзновения, недаром «на этом месте речи Заратустра вдруг остановился и стал походить на страшно испугавшегося» (2, 102).

Впрочем, еще один взлет на самое безумное и невозможное звучит в финальной «Песне опьянения» Заратустры, где кульминирует, можно сказать, духовно-чувственный оргазм вечности, ее несказанной радости, ее благоухания («запах золотистого вина» вечности). И здесь, среди дифирамбических огненных языков опьяненного, экстатического духа пророка, вскидывается такой призыв: «О высшие люди, спасите же могилы, воскресите трупы! Ах, почему гложет еще червь? Приближается, приближается час...» (2, 232). В каком-то пифическом исступлении подходит ницшевский пророк к тому прозрению долга сынов перед отцами и предками, живых перед умершими, который казался Федорову столь естественным, что он удивлялся, как понимание этого долга не приходит в голову чувствующих и сознающих существ. Интересно, что здесь же у Ницше возникает и редкий для него образ родовой цепи, вековечной скорби об утратах: «Ты, старый колокол, ты, сладкозвучная лира! Все скорби разрывали сердце тебе, скорбь отца, скорбь дедов, скорбь прадедов...» (2, 232). Но это были, увы, лишь отдельные высоко и пронзительно взметнувшиеся звуки самых глубоких, полубессознательных, чистых чаяний души философа. Он остался таким же «страшно испугавшимся» такой своей онтологической, противоположной смелости, как и его Заратустра, только все больше стал пригибать его к земле тот самый ненавистный «дух тяжести», дух природной *необходимости*, который он ухитрился еще и полюбить, и страстно воспеть в своем «*amor fati*», «любви к року».

А тот, кто как раз и стремился научить волю, но коллективную, всечеловеческую волю «хотеть обратно», в своем споре с Ницше восполнял его идею сверхчеловека, освобождая ее от человекобожия, от природопоклонства, от глубинных пороков и слабостей, выступавших под видом *чрезвычайной силы* и великолепия. «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 воскрешением и бессмертием» (II, 126).

В своем «разоблачении» христианства Ницше впадает в настоящую *психопатологию* неадекватных сверхрешительных утверждений, вопиющего искажения самой сути христианства как религии спасения и преображения жизни, обретения «жизни с избытком», выворачивания его ценностей и идеалов до наоборот. Ницше объясняет «христианское движение в Европе» просто стремлением к власти «всего негодного и вырождающегося» (2, 677), договариваясь до абсурдных смещений причин всех объективных зол жизни, изнанки природного бытия на само христианство, церковь, ее служителей. Наконец, в эйфории идейной мании величия ему кажется, что он расправился с христианством навсегда, что уже «неприлично быть верующим» (2, 675), что

пора отбросить и христианское летосчисление и начать новое, с него самого, с его эпохообразующей «переоценки всех ценностей».

Как обычно размышляют исследователи? — И в «Антихристе», и в «Ессе homo», вещах последнего года творчества Ницше, упирающегося в финальную катастрофу, видят наплывы надвигающегося безумия. А почему бы не взглянуть и несколько иначе? Прежде всего на «Антихристе», особенно смрадно дышащем пошло-самонадеянным, безумным вызовом Творцу, той самой непростительной хулой на Духа Святого, на жизнеспасительный и жизнепреображающий дух Христовой Благой Вести, он-то и сломался так сокрушительно и позорно! Кричал о великом здоровье, великом смехе, невиданном великолепии, новой эре, которую он открывает земле, кричал, почему он так *мудр, умен*, пишет *такие хорошие книги*, является *роком*... — и тут же полное физическое бессилие, мрак ума и души, а затем — бессмысленное, жалкое прозябание идиота. Какое поучение от бытия, какой буквально показательный конец того, о ком давно уже было сказано: «Рече безумец в сердце своем: несть Бог», какая убийственно очевидная *притча*, если бы только люди не отмахивались от *случайности* и *совпадения* и умели читать столь недвусмысленные, саркастические письма Провидения!

Если тот сугубо *психологический* метод, который Ницше приложил к христианству, христианской душе, христианским ценностям, стоящим у него на чувстве злобной зависти всего слабого и негодного к сильному и великолепно-му, абсолютно не работает в случае с таким сложным и богатым метафизическим явлением, то обернутый на самого философа подобный метод дает разительные и разящие результаты.

Впрочем, сам Ницше в двух особенно лично-объясняющих книгах — «Веселой науке» и «Ессе homo» многое приоткрыл из глубинных физиологических и психологических источников своей философии. Во-первых, он убежденно-страстно утверждал мысль, «что тот, кто есть личность, имеет по необходимости и философию своей личности», проведя при этом разделение двух типов мыслителей: «У одного философствуют его недостатки, у другого — его богатства и силы. Первый *нуждается* в своей философии, как нуждаются в поддержке, успокоении, лекарстве, избавлении, превозможении, самоотчуждении; у последнего она лишь красивая роскошь» («Веселая наука», 1, 493). Ясно, что Ницше относит себя к первому типу, видя в своей философии для себя лично терапию и спасение. Во-вторых, он, естественно, особенно воспе-нил свой случай неотступного «*великого страдания*», когда «нас сжигают как бы на сырых дровах», что «вынуждает нас философов погрузиться в нашу последнюю глубину», откуда и «*рожать* наши мысли из нашей боли» (Там же, 1, 495). Такая философия *нутра* и *недр* живого, страдающего, трагического человека, а не теоретической головной мысли, может быть, более всего зажгла симпатий, а то и горячей к нему любви и остается до сих пор самым безусловным и привлекательным в его темпераментно-личных, провокативных, поэтических, образно внушающих, художественно ярких, а то и гениальных текстах, невозможных до того в немецкой философии.

Другое дело, какие претендующие на объективность, истину и обязательность результаты выдал он из алхимической реторты своего страдающего нутра, что в ней кипело и во что претворялось? (Как приписал на полях одной

из своих заметок о Ницше «Что значит “стать самим собою”?» Федоров: «Пусть всякая философия есть проявление личности философа! И философия была бы истиною, и личность была бы благою индивидуальностью, если бы та и другая не предавались отчуждению, блужданию, а потом и заблуждению» — II, 165.)

Итак, Ницше не скрывал тот главный экзистенциальный сюжет, из которого родилось его творчество и основные идеи: борьба с болезнью, с адски страдающим телом, постоянное самопреодоление, импульс *вопреки* и *несмотря на*. «Я сделал из моей воли к здоровью, к жизни, мою философию... <...> инстинкт самовосстановления *воспротивился* мне философию нищеты и уныния...» («Ессе homo», 2, 700). Его философия была его самолечением, реализацией идеала, который сам себе он никак не мог позволить, — разве что горячечно грезить о нем. Наиболее художественно совершенная и экзистенциально искренняя, подкупающая из вещей Ницше — «Веселая наука» («утверждающая книга, глубокая, но светлая и доброжелательная» — «Esse homo», 2, 743) — создавалась как раз в момент бурного приступа болезни, когда неделями его мучили невыносимые головные боли, непрерывная рвота с желчью и слезью, бессонница, боли в глазах, почти до потери зрения...

Впрочем, таким было его состояние — с небольшими флюктуациями и недолгими ремиссиями — почти всегда, начиная с 27 лет (но уже и в 12 лет его на время освобождают от занятий из-за головных болей и ухудшения зрения). Уже с 1876 г. (Ницше 32 года и осталось ему всего 12 лет сознательной жизни и творчества, не считая 11 лет полного идиотизма) он покидает свою преподавательскую деятельность и ведет по необходимости одинокую, жестко ограниченную режимом, климатом, по сути совершенно аскетическую жизнь, без женщины, даже без домашнего животного. Нет, простите, у него есть *собака*, «моя собака» — «Я дал своей боли имя и зову ее “собакой” <...> я могу прикрикнуть на нее и выместить на ней свое дурное настроение, как это делают другие со своими собаками, слугами, женами» («Веселая наука», 1, 643–644). У него, бедняги, — ни слуги, ни жены, ни реальной собаки, единственный, неотлучный, влетающий в самые печенки, в каждую клеточку спутник, неотходящая тень — его болезнь, точнее то, в чем она так ошеломляюще, так изнурительно, *чувствительно* дает себя знать — его *боль*. И Ницше — вопреки жалкой реальности своего тела — закликает и закликает все об одном, о том главном, чего так решительно лишен: о новом, невиданном здоровье: быть «более здоровым, чем хотели бы нам позволить, опасно здоровым, все вновь и вновь здоровым» (Там же, 1, 707). Мученик ужасной болезни, он выковывает себя идеологом «великого здоровья». И он же воспекает тип человека (и наяривает себя на него, конечно, лишь в мечте), бешено отдающегося жизни, рискованного авантюриста и воина, любящего «опасность, войну, приключения» (Там же, 1, 702), *морально* не стыдящегося своих необузданно-природных страстей. «Стань самим собой!», прогони «страх перед собой», перед якобы «постыдным» в себе, отдайся безбрежности своего инстинкта и желания! — так иступленно взывает к себе и другим этот великий имморалист, будто надеясь, как древний маг, волевыми сгустками заклинаний чудесно преобразить свою проклятую (проклятую) *физику*.

Тут были и внутренние счеты к христианскому Богу: за что это Он его так чудовищно отметил? — и попытка из себя, своего протеста, своих контрсил,



напряженно-волевого *вопреки* соделать из болезни и боли нечто обратное тому, что она от нас ждет. Она ждет смирения, покорности, утешительных объятий религии, жалостливого зывания к состраданию, может быть, желания скорейшего избавления, смерти. Нет, все наоборот: гимн жизни, ее безразлично-жестоким, подающим и отнимающим, стирающим в свою строительную пыль силам, апофеоз великолепия, страстей и дерзаний, танца, смеха, игры, господства над слабым (тут уж сам отождествляется с природным законом!), наслаждения в трагедии, в роке. В своих действиях сверхчеловек, — подчеркивал Федоров, — движим чистым *произволом*, своим индивидуальным, эгоистически-подростковым *я так хочу — и всё тут*, а когда напарывается на фатальные случайности, смертные пределы, то сохраняет свою безмерную гордость и «автономную» свободу тем, что заставляет себя полюбить эти пределы, полюбить *роковое*, убеждает себя, что необходимое — это его свободно-добровольное. Я тебя не прокляну, судьба, я пойду навстречу неизбежной гибели с восторгом в сердце, с песней экстаза на устах!.. Кстати, абсолютно естественна на его же устах и апология самоубийства (самому задуть свою свечу!) как «иной смерти, свободной, сознательной, без случая, без неожиданности», где ты сам становишься демиургом если не своего начала, что, увы, невозможно, то по крайней мере конца: «Если *уничтожаешь* себя, то делаешь достойное величайшего уважения дело: этим почти заслуживаешь жить...» («Сумерки идолов, или как философствуют молотом», 2, 611, 612). (Правда, такие бесконечные жизни с бесконечными самоубийствами ядом, веревкой, пулей, омутом... ставят особенно иронические вопросы учению о вечном возвращении.)

«Любовь к року» как экзистенциально-философская позиция Ницше была впервые обозначена им как раз в «Веселой науке», в записи на новый 1881 год (276 фрагмент). В последней своей работе «Ессе homo» буквально на пороге умопомешательства Ницше уже завершительно чеканит: «Моя формула для величия человека есть *amor fati* <...>. Не только переносить необходимость, но не скрывать ее — всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, — *любить* ее» (2, 721), т. е. любить самую суть Рока по античным представлениям — *ананке*, природную, космическую *необходимость*. А как же сверхчеловек, превозможение, восхождение, проклятие «духу тяжести», полет — спросим мы вновь, когда тут же устанавливается несдвигаемая глыба необходимости, порядка вещей, а покушение на них глядится чистым абсурдом и идиотизмом — противоречия эмоциональной, самотерапевтической мысли Ницше свиваются и кишат как змеи.

Надрывно-трагической «любви к року» с ее экстатическим фатализмом Федоров страстно противопоставил «ненависть к роковому», эмоциональную суть активного христианства, ставящего человечеству как орудие исполнения Божьей воли задачу преодолеть природный рок, спасти и преобразить мир в соработничестве с Богом, в богочеловеческом единстве: «“*Amor fati!*...” Этой вершине безнравственности нужно противопоставить величайшую, безусловную ненависть к Роковому — *Odium Fati!* Такую ненависть и должна почувствовать природа при переходе от бессознательного состояния к сознательному. “*Amor fati*” означает желание остаться скотом; “*amor fati*” — это формула величайшего унижения, падения человека ниже зверя, ниже скота,



ниже самого Ницше! Быть властелином разумных существ, обратить их в своих рабов, а самому быть рабом слепой силы — что это такое? возможно ли более глубокое падение?.. <...>

“Amor fati” — это любовь к ненавистному, отсутствие мужества взглянуть врагу прямо в очи; это — подлый страх, не позволяющий себе даже спросить: точно ли неизбежно это рабство разумного у неразумного, не суеверие ли и не предрассудок ли эта любовь к тому, что должно бы быть ненавистным, т. е. к рабству? Не они ли, это суеверие и этот предрассудок, сделали и само рабство неизбежным?» (II, 168).

Федоров не раз иронизировал и над тем искусственным «опьянением», той эйфорией, в которую приводили Ницше регулярные приемы хлорал-гидрата (его болеутоляющего наркотического заменителя «виноградного сока», который «эллины олицетворяли в божественном лике Диониса или Вакха, а семиты в лице родоначальника Ноя» — II, 157), весьма способствовавшие извращенным любовным восторгам перед всем страшным и роковым\*. Здесь в определенном смысле видел Федоров «ключ к идее “дионисова духа” и “трагической культуры”», приходя далее к глубоким обобщениям, касающимся европейской культуры вообще: «Здесь оказался бы источник позднейшего увлечения Ницше учением о бесконечных возвратах жизни и бесконечных же возвратах смерти, в коих он “с восторгом” усматривал создаваемое приемами хлорал-гидрата бессмертие. Свою идею о дионисовом духе или культе и о трагической культуре он мог бы применить ко всеобщей истории, рассматриваемой с библейской точки зрения, назвавши ее ноевским духом и хамовскою культурою или европейскою. В этой культуре последующие поколения блудных сынов превозносятся и издеваются над своими отцами. Это — сократовская культура, ибо она чтит не Христа, а Сократа. В этой торгово-промышленной культуре, в смысле “позитивном”, значительная роль принадлежит потомкам Сима, променявшим культ отцов на культ золота. Но в ней нет места Иафету — чтителю отцов, как и Христу, Искупителю отцов от сени смертной. Ницше противник культа отцов и христианства; от созидания он отказывается, а воссозидание ему и на ум не приходит» (II, 157).

Возвращаясь к экзистенциальной основе философии Ницше, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что тут в ней и самое привлекательное, и вместе *обесценивающее* объективность и обязательность ее положений. «Всем основателям религии и им подобным остался чужд один род честности: они никогда не делали из своих переживаний предмета познания. <...> Но мы, другие, жаждущие разума, хотим смотреть в глаза нашим переживаниям столь же строго, как на научный опыт, час за часом, день за днем! Мы сами хотим быть собственными экспериментами и подопытными животными!» («Веселая наука», I, 646). С жизнью, сколь бы мучительной она для него ни была, он примирялся через мысль, что «жизни суждено быть экспериментом познающего», — и это сразу же придавало смысл его существованию, вне всякого объективированного учительства, претензии на водительство человечества по новым путям.

\* Вот еще одно остроумное замечание мыслителя: «Есть разные виды опьянения: у одних оно выражается в слезах, у других в смехе, у третьих — в разрушении. К последнему типу принадлежал и Ницше...» (II, 157).

А уж когда начиналось это учительство, изрекание императивов избытка жизни, жестокости, силы, отвращения к слабым, из них так и торчали уши самотерапии его крайнего случая, комплексы тяжелобольного. Так, к примеру, физиологическая основа одного из его экзистенциальных терминов «*отвращение*» (к человеку, к пошлой современности, к демократии и т. д.) совершенно очевидна: вспомним, что для него буквальная тошнота и рвота являлись чуть ли не всеопределяющим ощущением бытия. Долго ли было распространить это столь привычное и фундаментальное ощущение («Подходя к обеденному столу, я не знаю, есть ли мне или не есть», 2, 823 — так его выворачивает!..) на все остальное в мире — до человека, социума и культуры!

Ницше с его гордостью отвратительнее всего было как раз *сострадание*, претендующее на близкое, сердобольное касание и видение насквозь твоих слабостей и страданий. Вспомним и чисто психологическое объяснение мотивов убийства Бога «самым безобразным человеком» в «Так говорил Заратустра»: он не вынес того, что Бог видел его насквозь, не вынес ужаса узнанности, опрозрачивания своих «глубин и бездн <...> всего его скрытого позора и безобразия» (2, 192), не вынес ужаса сострадания к себе. (Ср. у Федорова обратный, солидарный выход из тщательно охраняемых *потемок* своей души: идеал *взаимознания*, взаимной *прозрачности*, вскрывающих нарывы скрытых комплексов, страхов, вин, соблазнов... — обнаруживается их присущность всем людям и тем *нестрашность* и *нестыдность*, при предпосылке их взаимного преодоления.) Как это его, Ницше, апологета великого здоровья, великолепных аристократических экземпляров рода людского, кто-то смеет жалеть, как будто он бедная несчастная женщина или слабый ребенок! — вот и концентрирует уже как мыслитель свое отвращение к состраданию в имморальное отвержение сострадания вообще как чувства низшего, недостойного, «навязчивого», «наглого». Его экзистенциальная рефлексия над состраданием поразительно въедлива и неистощима: «лишает чужое страдание собственное личного характера», «умаляет наше достоинство и волю», т. е. наше личное *достоинство* и *волю* учинять из своего страдания, чего ни пожелаем, то ли гимнов жизни, то ли задрапированных в особое «величие» упражнений в жестокости по отношению к другому. «Кто достигнет чего-нибудь великого, если не ощущает в себе силы и решимости *причинять* великие страдания? <...> Но не сгнать от внутренней муки и неуверенности, причиняя великие страдания и внемля крику этого страдания, — вот что действительно принадлежит к величию» («Веселая наука», 1, 647–648).

Ницше наябравает себя и других на *идейный* садизм, хотя, возможно, принудить себя тут и труднее всего. А зачем это, собственно, надо? — спросит нормальный человек, — что тут великого? В этом случае у самого философа реакции и выкладки чисто подростковые. Вдруг его осенило: просто *переносить* страдания еще не такая уж заслуга; пожалуй, тут на высоте окажутся как раз слабые и привычные — рабы и женщины. А вот подавить в себе естественное сострадание, и более того спокойно, равнодушно мучить, мучить сильно, запредельно — тут уж действительно выходишь в особый, редкий, «великий» экземпляр. Этот механизм подростковой сверхкомпенсации прекрасно видел у Ницше Федоров: «Если жизнь сверхчеловека состоит в том, чтобы испытывать наибольшее страдание и отвращение, то ему недостаточно терпеть и пе-

реносить мучительное и отвратительное, а надо еще умножать их: причинять страдания, наносить раны, наслаждаться видом и смрадом их. Сверхчеловек вступает в больницы и бродит по полям битв, чтобы испытать степень своей бесчувственности и “смеяться” при виде усиления страданий» (II, 147).

Крайне неустойчивое физическое и психическое состояние Ницше, от любого сильного впечатления, людского вторжения, события готового сорваться в «преддверие ада», требовало буквально, самосохранительно того «пафоса дистанции», который он так же концептуализирует для межчеловеческих отношений вообще, для «благородной» общественной иерархии. Он вынужден бежать от людей, психических сложностей общения, мнений, от чувствительных для него уколов самолюбия в гигиену полного «мансардного одиночества», в инстинкт безгласности и *чистоты*: «Люди и вещи подходят назойливо близко, переживания поражают слишком глубоко, воспоминание предстает гноящейся раной» («Ессе homo», 2, 704). «Ты отчизна моя, одиночество! Как блаженно и нежно говорит мне твой голос!» (2, 132) — лирически изливал свое состояние Заратустра, авторское «второе я».

Вот эту свернутость только на себе, отъединенность от других, имеющую, как видим, такой патогенез у Ницше, и фиксировал Федоров, обнажая всю ущербность подобной установки, особенно когда она распространялась уже как принцип «вышей» жизни. Автор «Философии общего дела» видит в этом фундаментальную *неродственность*, царящую между людьми (а тут еще и экзальтируемую), уходящую в самый корень смертно-вытесняющего бытия. «Необходимо вдуматься в самую основу жизни в ее нынешнем небратском состоянии» (II, 144), а не заниматься *несовершеннолетними* компенсациями своего бедственного состояния или хуже того — переносить свой скрежет зубовый на ближних, предварительно извинив (утвердив) себя природной якобы естественностью разделения рода людского на лучших и худших, сильных и слабых, гордых и смиренных, дерзающих и рабствующим... Вот еще одно замечание русского мыслителя: «Только при отрицании родства “сострадание” делается “оскорблением”. Во всяком случае, сострадание — принадлежность несовершеннолетия: когда не будет *страдания* (в сноске у Федорова добавлено: «не будет ада». — С. С.), не будет нужды и в *сострадании*» (II, 140).

Ключом к личности и учению Ницше у Федорова является понятие *несовершеннолетия* — оно и в уже отмеченных подростковых сверхкомпенсаторных реакциях, и в превознесении игры как высшего самодостаточного состояния, такого «идеала духа, который наивно, стало быть, сам того не желая и из бьющего через край избытка полноты и мощи играет со всем, что до сих пор называлось священным, добрым, неприкосновенным, божественным...» («Веселая наука», 1, 708). «Для завершения характеристики его, — пишет Федоров в заметке «Сверхчеловек — недоросль», — не столько как философа, сколько как художника и поэта, но отнюдь не деятеля (а ведь Ницше как раз более всего претендовал на активность, жизненное деяние как суть своей новой философии. — С. С.), надо еще сказать, что Заратустра заблуждается, говоря, что “он не ищет счастья, а ищет дела”. Наоборот, он ищет именно счастья, полагаемого им в зрелищах, представлениях, играх; целый мир в своей душе превратил он в представления и жаждет наслаждения бесконечным их повторением, то есть пребывает в несовершеннолетьи вечно» (II, 141).

В идее вечного возвращения Федоров точно усмотрел театральную-игровую модель, близкую сердцу и вкусу немецкого философа. «Страстный любитель музыки» и театра, Ницше и на жизнь, и на мировое бытие смотрит как на игру и театральное зрелище и только так можно объяснить нелепость его желания повторять все веки вечные в том же виде: «Ницше не только мирится с тем, что было, но и ненасытно кричит: „da capo!“ или „bis!“, требуя бесконечных повторений и имея при этом в виду не себя одного, а всю мировую комедию...» (II, 147). Вспомним слова Заратустры: «Я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей...» (2, 161) — когда сама проповедь о вечном возвращении становится как бы бесконечно повторяемым на бис центральным идейным монологом главного актера, кого играет сам автор.

Федоров здесь точно схватывает глубинно-эстетическое качество мировоззрения Ницше: еще в «Происхождении трагедии» мир представляется ему бесконечным театром, созданным Творцом для единственного зрителя, Себя самого, который и созерцает в одиночестве грандиозную целостность и разнообразную, пеструю множественность сменяющихся картин тварной жизни, получая чисто эстетическое наслаждение, «вечное наслаждение» (1, 75) от собственной драматургии и постановки нескончаемого зрелища. (Собственно и сам автор книги хотел бы отождествиться с роскошно-жестоким работой Первохудожника и с таким же творчеством Природы, которые в его сознании неосознанно сливаются.) Именно здесь прозвучало капитальное: «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности», как оправданы и мы, «образы и художественные проекции» Творца: «в этом значении художественных произведений лежит наше высшее достоинство» (1, 75). Тот самый «*circulus vitiosus Deus!*» — как допытывался смысла вечного возвращения Ницше, расшифровывался Федоровым так: «...божественный заколдованный круг или попросту — несовершеннолетие, которое именно и состоит в творении и повторении подобию, игр, игрушек и забав! Бог здесь (то есть слепая стихийная сила) — автор пьесы и режиссер миллионы раз повторяемой драмы; люди же — ее марионетки!.. Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил...» (II, 147). Недаром так близок автору «Происхождения трагедии» источник бытия как арены игры вселенских зиждательных и разрушительных сил Гераклита Темного, у кого, по словам Ницше, «мирообразующая сила сравнивается с ребенком, который, играя, расставляет шашки, насыпает кучки песку и снова рассыпает их» (1, 154–155).

Ницшевская «эстетика для несовершеннолетних» выразительно проявляется и в той художественной утопии, какой предстает в его распаленных мечтаниях настоящая жизнь и настоящий человек будущего, кого он страстно призывает в скорейшее бытие. Эта утопия выражает себя неистово романтическим распаленным тоном, стилем гигантских контрастов, антитез, гипербола, возвышенного трагизма: «мы, аргонавты идеала», «завоеватели и первопроходцы идеала», отправляемся на открытие и освоение «мира до того богатого прекрасным, чуждым, сомнительным, страшным и божественным, что наше любопытство, как и наша жажда обладания, выходит из себя — ах! И мы уже ничем не можем насытиться», «ибо я прихожу с высот, которых не достигала

ни одна птица, <...> я знаю бездны, куда не ступала ни одна нога» («Ессе homo», 2, 745).

Такой «гипноз детски-художественной фантазии» (II, 149), безбрежный разлив юношеского красноречиво-мутного романтизма казался Федорову все «невыносимой болтовней». Но там, где Ницше был на своей литературной высоте, вырабатывая уникальный философский стиль спонтанного самовыражения, отдаваясь языковому экспериментированию, игре словами и реминисценциями, поэтическими образами, символическими фигурами, он являл собой, конечно, не просто «сверхфилолога», по выражению Вл. Соловьева, но ярчайшего экзистенциального писателя. Оба учителя жизни, пусть радикально отличные друг от друга, и Ницше, и Федоров любят варьировать свои излюбленные идеи, внушая их в умы и сердца. Подобно Ницше, Федоров отказывается от рационально-отвлеченных схем и понятий, но... и тут вся разница, заменяет их не многослойными символами и поэтическими *внушениями*, как немецкий мыслитель, а *проектами*, т. е. идеями, словно изготовившимися к практической реализации. Перед лицом реальной трагедии смертного бытия Федоров выходит к вселенскому делу ее преодоления. В противоречивом потоке своей философской самотерапии, самовыражения, учительного пророчества Ницше высказывает и вещи, опасно аукнувшиеся в нашем столетии страшных тоталитарных экспериментов: «Та новая партия жизни, которая возьмет в свои руки величайшую из всех задач, более высокое воспитание человечества, и в том числе беспощадное уничтожение всего вырождающегося и паразитического, сделает возможным на земле *переизбыток жизни*, из которого должно снова вырасти дионисическое состояние: Я обещаю *трагический век...*» («Ессе homo», 2, 731). Увы, «переизбытка жизни» не вышло ни в грядущем веке, на который так уповал мыслитель, ни в судьбе самого Ницше, зато трагедии и там и здесь выпало действительно «с переизбытком».

И личная, жалкая трагедия Ницше стала своего рода разоблачительной матрицей человекобожеского дерзания, грозным предостережением ему. Как по-своему гениальны реальные контрасты экстатически-словесных оргазмов, мегаломанических воспарений мятежного мыслителя («Какой-нибудь Гете, какой-нибудь Шекспир не могли бы дышать в этой атмосфере чудовищной страсти и высоты...» — «Ессе homo», 2, 749), с его раскаленной до предельного дрожания лампочкой мозга, творящего свой вызов Творцу и миру, с тут же фиксируемой брэнной реальностью нервного, физического истощения и болезни: «Потом я лежал несколько недель больной в Генуе», нестерпимые желудочные рези, головные боли, обмороки, рвота. «Дорого покупается — быть бессмертным: за это умираешь не раз живьем» (Там же, 2, 747, 748). Эта экзистенциальная искренность искупает в Ницше все же многое: ведь не мог он не понимать, насколько *подрывает* она его учение. Представьте, насколько было бы оно соблазнительнее и *эффективнее* без этих признаний, явивших действительную личную судьбу самого мыслителя, его уже отмеченные экзистенциальные качели: *вверх*, в воображаемое «великое здоровье», великолепную жестокость и избыток романтической жизни флибустьеров духа, «аргонавтов идеала», и *вниз* — в раскалывающийся череп, в рвоту, в бессилие, в отвращение ко всему и, очевидно, прежде всего к самому себе, и, нако-

нец, *стоп* в самом низу (что он не мог уже зафиксировать никак) — финальный идиотизм.

Федоров пытался раскрыть ущербность учения Ницше, когда уже и одиннадцатилетний идиотизм миновал и немецкий «черный пророк», подобно всем людям, как он над ними ни превозносился, прошел через последнюю, «высшую меру наказания» — смерть. Его полемический диалог с покойным философом многое высветил в Ницше, от многого предостерег его поклонников, кое-что восценил и еще большее, как всегда, подверг проективной коррекции в духе активного христианства, так выстроив оппозицию двух учений: вместо «любви к Року» — «ненависть к Роковому»; вместо «лакейско-аристократической» «морали господ» и «морали рабов» — нравственность всеобщего родства и братства, «со всеми и для всех»; вместо господства над себе подобными (воля к власти) — «соединение с ними со всеми» для господства над смертоносной силой; вместо подчинения и противодействия — содействие; вместо «низведения личности до роли орудия» — развитие и преобразование в воскресительном деле всех, в том числе самых слабых, несовершенных, «негодных», злых, «самого Ницше»; вместо сверхчеловечества — богочеловечество; вместо пассивно претерпеваемых бесконечных возвращений все тех же несовершенных жизней и смертей — один сознательно осуществленный в Богочеловеческом деле возврат к преобразенной бессмертной жизни; вместо синтеза искусств в музыкальной трагедии — литургический их синтез, выходящий к творчеству самой жизни... И наконец, эту оппозицию Федоров вывел к главной альтернативе, стоящей перед человеком и миром: *всеобщей гибели или всеобщего спасения*: «Ницше — философ или, по его выражению, искуситель, употребляет все усилия, чтобы апокалипсис, то есть ужасную весть о мировой гибели, сделать обаятельно, увлекательно, чтобы ужасное обратиться в величественное и самой гибели придать в ее художественном представлении что-то заманчивое» (II, 145). «Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя *христианства активного*, объединения для воскрешения на место того, чтобы “идти с трагическим пониманием (совершающегося) навстречу грядущей гибели”» (II, 145)\*.



\* Тема «Н. Ф. Федоров и Ф. Ницше» разобрана также в статье канадского исследователя творчества Федорова Т. Д. Закидальского: *Zakidalsky T. D. Fedorov's Critique of Nietzsche, the «Eternal Tragedian» // Nietzsche in Russia. Princeton. N. Y., 1986. P. 113–125.*

---

## КОММЕНТАРИИ

Антология «Н. Ф. Федоров: pro et contra» (в 2-х книгах) представляет читателю систематизированный свод основных философских, научных, мемуарных, эпистолярных текстов, посвященных личности и учению Н. Ф. Федорова. В хронологической и смысловой последовательности раскрываются этапы восприятия, творческой переработки и развития идей мыслителя в отечественной философии и культуре — от его великих современников — Толстого, Достоевского, Соловьева до деятелей религиозно-философского ренессанса начала XX в., писателей и философов пореволюционной России и русского зарубежья и, наконец, современных ученых. Составители стремились отразить в Антологии и ту напряженную мировоззренческую борьбу, которая закипала и закипает вокруг учения всеобщего дела — между философами и богословами начала века, в философско-общественной мысли эмиграции в конце 1920-х — начале 1930-х гг. и, разумеется, в наши дни...

В последние десятилетия в отечественной и мировой гуманитарной науке идет активная разработка вопроса о роли творческого наследия Федорова в становлении русской религиозной философии конца XIX — начала XX в., о воздействии его идей на формирование традиции русского космизма, ноосферной мысли XX в., на литературу и культуру. Антология «Н. Ф. Федоров: pro et contra», вводящая в научный оборот большое количество редких и труднодоступных текстов, малоизвестных или неизвестных источников, новых архивных материалов, объем которых составляет почти треть всего издания, стремится укрепить и расширить базу этих исследований.

Первый том Антологии содержит четыре раздела. Раздел «Современники о Н. Ф. Федорове. Письма, дневники, некрологи, воспоминания» рисует жизненный и духовный облик Федорова в восприятии его современников (Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского и А. А. Фета, Л. О. Пастернака и Ю. П. Бартеенева, К. Э. Циолковского и В. Я. Брюсова и др.). Основу второго раздела («Первые изложения и интерпретации») составила републикация сокращенного текста книги В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров» (1908), ставшей фундаментом многих последующих статей и исследований о мыслителе. В третий раздел «Учение Н. Ф. Федорова в оценках русских религиозных философов и богословов» вошли статьи Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. Л. Воынского, А. К. Горского, В. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, Н. А. Сетницкого,



П. А. Флоренского и Г. В. Флоровского, Н. Лосского и Л. Шестова и др. Последний раздел тома своеобразно смыкается с первым, представляя читателю исследования наших дней, посвященные истории взаимоотношений Федорова с его великими современниками — Л. Н. Толстым и В. С. Соловьевым, вводя ряд новых материалов к истории знакомства Ф. М. Достоевского с идеями философа всеобщего дела; здесь же впервые в русской философской критике подробно раскрыта тема «Николай Федоров и Фридрих Ницше».

Второй том Антологии состоит из пяти разделов. Раздел «Вокруг Федорова. 1903–1918» включает в себя письма и фрагменты писем деятелей русской мысли и культуры Серебряного века, связанные с восприятием ими идей Федорова и его учения. В разделе «Из истории “Вселенского Дела”» публикуются наиболее значимые статьи из I и II выпусков сборника «Вселенское Дело» (1914, 1934), посвященного памяти Федорова. Раздел «Голоса из Советской России» демонстрирует полифонию оценок, данных учению всеобщего дела писателями, учеными, деятелями культуры метрополии — от М. Горького и М. Пришвина до В. Хлебникова и Н. Клюева, В. Чекрыгина, П. Филонова, Б. Пастернака... Раздел «“Философия общего дела” в духовных исканиях русского зарубежья» посвящен восприятию и развитию наследия Федорова философами, писателями, общественными деятелями русской эмиграции. Сюда включены статьи и письма Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Г. П. Федотова, В. Н. Ильина, Н. В. Устрялова, К. А. Чхеидзе, Г. П. Федотова, П. С. Боранецкого, Ю. А. Ширинского-Шихматова, Н. С. Трубецкого, П. П. Сувчинского, Л. Н. Гомолицкого, И. С. Лукаша, В. С. Варшавского, В. С. Яновского и др., представлены новые материалы к изучению влияния федоровских идей на становление и эволюцию пореволюционных течений 1920–1930-х гг.: евразийства, новоградцев, утвержденных, народников-мессианистов и др. Завершающий раздел «Современные исследования» объединяет статьи современных авторов, посвященные философскому наследию Федорова. В конце тома помещена библиография.

Во всех текстах без каких-либо упоминаний в примечаниях устранены явные опечатки (искажение слов, пропуски букв, рассогласование членов предложения). Орфография и пунктуация в целом приведены в соответствие с современными нормами, однако в ряде случаев сохраняются особенности авторского написания слов и выражений, а также постановки знаков препинания (тире, точки с запятой, двоеточия). Сохраняются и особенности авторского цитирования (кроме случаев смысловых искажений, пропусков и явных опечаток).

Учитывая ограниченный объем Антологии и желая ввести в ее состав как можно больше текстов, составители делали в них некоторые сокращения. Первый тип сокращений касается изложений биографии Федорова, и кратких, и более развернутых, которые присутствуют в большинстве статей о мыслителе. Обычно их авторы повторяют, с некоторыми вариациями, основные вехи биографии Федорова (детство, служба учителем, работа в Румянцевском музее), допуская порой ряд неточностей и ошибок, зачастую связанных с уровнем тогдашних биографических знаний о Федорове (годом рождения всюду назван 1828-й, говорится о матери-черкешенке, об изгнании ее с малолетними детьми из усадьбы Гагарина и т. д.). Приводят оценки, данные философу всеобщего дела Достоевским,

Соловьевым, Толстым, неоднократно говорят о мировоззренческом споре Федорова с последним, варьируют известные эпизоды (Толстой, говорящий Федорову «сжечь бы все эти книги», Федоров, не подающий руки Толстому после напечатания его статьи «О голоде» и т. д.).

Второй тип сокращений касается федоровских цитат, занимающих в ряде текстов (В. А. Кожевникова, А. К. Горского) от одной до нескольких страниц. Третий тип сокращений — пространные отступления, часто с не менее пространными цитатами из самых различных источников, не касающиеся напрямую Федорова и его идей.

Все сокращения отмечены в угловых скобках. Пропуски в цитатах, сделанные самими авторами текстов, обозначены троеточием. Конъектуры составителей помещены в квадратные скобки.

Авторские примечания даются внизу страницы и отмечены звездочками. В публикуемых текстах примечания унифицированы частично, сохраняя некоторые особенности написания оригинала. Примечания современных авторов оформлены по ныне действующим библиографическим правилам. Комментарии составителей и публикаторов помещены в соответствующем разделе в конце каждого тома.

При подготовке комментария составители старались свести к минимуму сведения энциклопедического характера. Не поясняются достаточно известные факты и имена (Кант, Гегель, Шопенгауэр, Леонардо да Винчи, Вагнер и т. д.), о знаменитых авторах статей (Бердяеве, Булгакове, Флоровском и др.) даются лишь краткие справки. Основное внимание комментаторов сосредоточено на том, чтобы пояснить, насколько это возможно, неизвестные и малоизвестные реалии, персоналии и сюжеты, а также особенности восприятия и трактовки идей Федорова теми, кто писал о нем. Следует отметить и то, что целый ряд встречающихся в текстах сюжетов был подробно прокомментирован нами в недавно вышедшем «Собрании сочинений» Н. Ф. Федорова (М., 1995–2000) — к этому собранию мы в соответствующих случаях и отсылаем читателя.

В силу ограниченности объема комментария, составители не имели возможности давать ссылки на все встречающиеся в текстах цитаты из Федорова, равно как и переводить их по новому изданию. Тем не менее значительная часть цитат все же кратко откомментирована и дается со ссылкой на те издания, которыми пользовались или могли пользоваться авторы публикуемых текстов.

Открывая Антологию, составители выражают искреннюю благодарность Русскому Христианскому гуманитарному институту, создателю серии «Pro et contra», Российскому гуманитарному научному фонду, поддержавшему подготовку и издание Антологии, Научно-исследовательскому отделу рукописей Российской государственной библиотеки, Российскому государственному архиву литературы и искусства, Государственному архиву Российской Федерации. Мы признательны всем авторам Антологии, представившим свои статьи и участвовавшим в подготовке ряда публикаций. Особая благодарность — Литературному архиву Музея национальной литературы (Чехия), в котором хранится собрание *Fedoroviana Pragensia* и лично Е. Вольфовой, Н. Мацуровой, М. Заградниковой, К. Билеку, сотрудникам Славянской библиотеки и Славянского института в Праге Й. Вацеку, М. Магидовой, Л. Белошевской, а также Ю. Р. Берковскому, храните-

лю Московского архива А. К. Горского и Н. А. Сетницкого, В. Н. Ильиной и М. К. Чхеидзе.

Комментарии к I тому Антологии подготовлены А. Г. Гачевой при участии С. Г. Семеновой.

Комментарии к «Воспоминаниям» И. М. Ивакина — Т. Г. Никифоровой при участии А. Г. Гачевой.

Комментарии к статье А. Л. Волынского «Воскрешение мертвых» — А. Г. Гачевой и А. Л. Евстигнеевой.

## Список сокращений

«Вопрос о братстве...» — «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства. (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим)».

Достоевский — Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1972–1990 (цифра курсивом после фамилии указывает том, следующая за ней цифра — страницу; аналогичным образом оформлены ссылки на Полн. собр. соч. В. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, а также на собрание писем В. С. Соловьева).

Кожевников — Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. Ч. 1. М., 1908.

Соловьев — Соловьев В. С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1911–1914; Т. 11–12. Брюссель, 1969–1970.

Соловьев. Письма — Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. I–IV. СПб., 1908–1923.

Сочинения 1982. — Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.

Сочинения 1994. — Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1994.

Толстой — Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. М.; Л., 1928–1964.

Федоров — Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1–4. М., 1995–1999; Дополнительный том — М., 2000 (римская цифра указывает том, арабская — страницу, дополнительный том обозначен буквой «Д»).

Федоров и современность — Остромиров А. (Горский А. К.). Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1–4. Харбин, 1928–1933 (первый выпуск вышел под заглавием: Остромиров А. Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография).

Философия общего дела — Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича, Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Т. I. Верный, 1906; Т. II. М., 1913.

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства

ЦИАМ — Центральный исторический архив г. Москвы  
 FP — *Fedoroviana Pragensia*. Ф. 142. Литературный архив Музея национальной литературы (Чехия). При ссылках указывается номер архивной коробки.

## I

## СОВРЕМЕННОКИ О ФЕДОРОВЕ. ПИСЬМА, ДНЕВНИКИ, НЕКРОЛОГИ, ВОСПОМИНАНИЯ

Данный раздел состоит из трех внутренне связанных между собой частей. Он открывается отзывами о Н. Ф. Федорове его выдающихся современников: Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, В. С. Соловьева, А. А. Фета, В. Я. Брюсова, а также фрагментом дневника С. П. Бартенева с записями его встреч с мыслителем. Все эти отзывы были сделаны еще при жизни Федорова и отражают непосредственное, так сказать, лицом к лицу, восприятие его личности, высказываний, идей. Своего рода дополнением к этому блоку текстов могут служить материалы «Приложения» к IV тому Собрания сочинений Н. Ф. Федорова и Дополнительного тома, где помещены письма философу его знакомых, сослуживцев, учеников, а также письма современников, в которых содержатся упоминания о Федорове.

Второй тематический блок открывается письмом В. А. Кожевникова А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова, за которым следует подборка всех известных на настоящий день некрологов и поминальных статей, появившихся в московских газетах и журналах в 1903–1904 гг. И наконец, третий подраздел составляют воспоминания о мыслителе, написанные в разные годы знавшими его людьми.

### Ф. М. Достоевский

Письмо Н. П. Петерсону  
 24 марта 1878. Петербург

Впервые частично опубликовано: Дон. 1897. № 80. 20 июля; полностью — Русский архив. 1904. № 3. С. 3. С. 402–403. Печатается по: *Достоевский*. 30 (I), 13–15.

Ответ на несохранившееся письмо ученика Н. Ф. Федорова Н. П. Петерсона, посланное в декабре 1877 г. и сопровождавшее рукопись статьи «Чем должна быть народная школа?». Статья представляла собой изложение идей Федорова, сделанное Н. П. Петерсоном по записям своих бесед с учителем (беловой текст не сохранился, черновик опубликован: *Федоров*. IV, 506–513). Подробнее об этом сюжете, а также о влиянии федоровских идей на роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» см. в наст. Антологии статью А. Г. Гачевой «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова».

<sup>1</sup> Н. П. Петерсон, в то время служивший в г. Керенске Пензенской губ. (ныне — г. Вадинск) секретарем Съезда мировых судей и одновременно заведовавший Керенской Публичной библиотекой, просил писателя прислать для библиотеки свои сочинения.

<sup>2</sup> Так в оригинале.

<sup>3</sup> Это письмо Н. П. Петерсона Достоевскому не сохранилось. Как свидетельствовал Петерсон позднее (см. печатаемый ниже текст его «Воспоминаний»), в нем ученик Федорова напоминал о посланной рукописи и называл свое имя (декабрьское письмо, ее сопровождавшее, было послано анонимно).

<sup>4</sup> Речь идет о публичных «Чтениях по философии религии», с которыми В. С. Соловьев выступал в Москве в марте — начале апреля 1878 г. (опубликованы под названием «Чтения о Богочеловечестве» в «Православном обозрении» — 1878–1881; отд. отт.: М., 1881).

<sup>5</sup> Французский философ и писатель Эрнст Ренан (1823–1892) в книге «Жизнь Иисуса» (1863) писал: «Кто знает: может быть, когда-нибудь род человеческий на самой высшей ступени своего прогресса, через миллионы веков, достигнет абсолютного понимания вселенной и в этом понимании откроет путь возвращения вновь к жизни того, что раз вкусило жизнь?» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. Берлин, 1875. С. 240). Мысль о воскресении проводилась им и в письме французскому химику П. Бертло: «Так как категория времени и пространства не существует в абсолютном, то для абсолютного сущим является и то, что было, и то, что будет. <...> Дух станет всемогущим, идея будет всей действительностью — что значит это, как не то, что все оживет в идее? <...> Конечное воскресение произойдет посредством знания человека или какого-нибудь разумного существа» (Revue des deux mondes. 1863. Т. 47. Р. 774).

<sup>6</sup> В ответном письме — от 29 марта 1878 г. — Петерсон писал: «Почти в начале моей рукописи ставится тот конечный идеал, к которому должен прийти человек и который осуществится лишь победою человека над смертью, и не достижением лишь бессмертия, но и восстановлением, воскреплением всех прошедших поколений. Идеал этот — Многоединство или всеединство (если так можно выразиться) человека, подобное Троицинству Бога, всеединство, в котором не будет поглощена личность, но вместе с тем это будет и действительное, неразрывное единство; словом, идеал этот выражен в исповедуемом нами догмате о Троициности Божества, по которому при единстве Бог троичен в лицах и лица Его не слиянны, хотя и составляют одно. До сих пор догмат этот был не понят, кажется, как должно, и едва ли он может быть понят в настоящее время иначе, как идеал будущего, потому что в мире, как мы его видим теперь, нет единства там, где множество, и наоборот. Итак — ставя идеалом своим личность, которая не поглощалась бы единством, и единство, которое не нарушалось бы, несмотря на разность личностей, невозможно говорить ни о каком ином воскресении, кроме реального, действительного, личного, словом, такого, о котором говорит наша религия...» (Федоров. IV, 514).

## Л. Н. Толстой

<Из дневниковых записей и писем о Федорове>

О взаимоотношениях Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова см. статью С. Г. Семеновой «Об одном религиозно-философском диалоге. Лев Толстой и Николай Федоров» в наст. Антологии.

Избранные фрагменты из дневников и писем Толстого, в которых содержатся упоминания о Федорове, сделанные при жизни философа, пе-

чатаяются по: Толстой. 49, 58, 73, 89; 50, 23, 33, 65, 66, 72; 63, 80–81; 68, 246–247; 89, 314.

Во второй книге Антологии помещена в сокращении переписка Л. Н. Толстого и Н. П. Петерсона 1908–1910 гг.

<sup>1</sup> Василий Иванович Алексеев (1848–1919) — учитель старших сыновей Толстого в 1877–1881 гг.

<sup>2</sup> Речь идет о В. Ф. Орлове (см. примеч. 4 к «Воспоминаниям» И. М. Ивакина).

<sup>3</sup> Василий Кириллович Сютеев (1819–1892) — крестьянин д. Шевелино Новоторжского уезда Тверской губ., самобытный народный мыслитель, религиозные взгляды которого оказали сильное влияние на Л. Н. Толстого в период его духовных исканий конца 1870-х — начала 1880-х гг.

<sup>4</sup> Речь идет о семье Л. Д. Урусова, бывшего тульского вице-губернатора, знакомого Толстого.

<sup>5</sup> Евгений Федорович Корш (1810–1897) — журналист и переводчик, библиотекарь Румянцевского музея в 1862–1892 гг.

<sup>6</sup> В конце 1880-х гг. Л. Н. Толстой делает целый ряд набросков на эстетические темы, из которых позднее вырастет трактат «Что такое искусство?» (1897).

<sup>7</sup> Владимир Николаевич Маракуев (?–1921) — издатель, составитель популярных брошюр по сельскому хозяйству, в 1890–1891 гг. — издатель журнала «Сотрудник»; редактор-издатель газеты «Южное обозрение».

<sup>8</sup> В конце октября 1895 г. экономист и публицист Владимир Михайлович Владиславлев (1868 — после 1927) обратился к Л. Н. Толстому с предложением подписаться под адресом, составленным сослуживцами Федорова и читателями библиотеки Румянцевского музея в надежде убедить его не покидать своей должности (в 1895 г. мыслитель вознамерился выйти в отставку).

<sup>9</sup> Адрес был прислан Толстому 8 ноября 1895 г. и им подписан, «однако поднесен он не был, так как Федоров, чтобы избежать подношения адреса, согласился продолжать работать в библиотеке» (Толстой. 68, 247).

## В. С. Соловьев

### Два письма Н. Ф. Федорову

Идейно-творческие контакты В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова, познакомившихся осенью 1881 г. в Москве, длились с перерывами почти двадцать лет. История их духовного диалога, значение которого для философской биографии обоих участников трудно переоценить, с учетом ряда новых данных изложена в Приложении.

Печатаются два письма В. С. Соловьева Н. Ф. Федорову, написанные в первый год их общения.

1

12 января 1882

Впервые: Кожевников, 318–319. Републиковано: Соловьев. Письма. II, 345. Печатается по тексту первой публикации.

Письмо написано В. С. Соловьевым спустя два дня после прочтения рукописи Н. Ф. Федорова, содержавшей изложение учения «всеобщего дела» (один из первоначальных вариантов работы «Вопрос о братстве...»).

<sup>1</sup> Знакомство с рукописью Федорова дало Соловьеву новый импульс к работе над замыслом книги об «основаниях всеобщей науки», начатой в 1881 г. (см. *Козырев А. П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 23–24). По всей видимости, в беседе с Федоровым он намеревался говорить о задачах научного знания в деле осуществления всеединства.

<sup>2</sup> О встречах Федорова и Соловьева в период с 13 по 17 января 1882 г., вплоть до отъезда Соловьева в Санкт-Петербург, см. в соответствующей статье Приложения.

## 2

Июнь–июль 1882

Впервые: *Кожевников*, 318–319. Републиковано: *Соловьев. Письма*. II, 346–347. Печатается по тексту первой публикации.

Содержание письма прямо перекликается со статьей В. С. Соловьева «О Церкви и расколе», напечатанной осенью 1882 г. в № 38 газеты «Русь». В нем можно видеть зарождение идей, развитых сначала в этой статье, а затем и в других работах теократического периода творчества философа (см. примеч. 3).

<sup>1</sup> В. С. Соловьев собирался навестить Н. Ф. Федорова в Керенске во время своей поездки к кн. Д. Н. Цертелеву в его имение в с. Липяги Тамбовской губ., находившееся всего в 30 км от Керенска.

<sup>2</sup> Конец данной фразы «это Ваша собственная мысль» выпал при перепечатке этого письма Соловьева во II томе его собрания писем, подготовленного Э. Радловым, что дало повод к весьма распространенному неверному толкованию данного фрагмента: якобы Соловьев противопоставляет федоровскому воскрешению без преображения истинное воскрешение в теле духовном, тогда как здесь он пересказывает мысль самого Федорова и развивает ее далее (подробнее см. статью в Приложении).

<sup>3</sup> Данный тезис находит целый ряд соответствий в работах В. С. Соловьева конца 1882–1887 гг. Представление о Церкви как о воспитательнице и водителнице человечества (не совершенного ни физически, ни духовно) к Царствию Божию, к полноте благодетия положено в основу главы «О Церкви» книги «Религиозные основы жизни» (1882–1884), оно же присутствует в работе «История и будущность теократии» (1885–1887). Ср. рассуждения В. С. Соловьева в данном письме с соответствующими местами работы «Великий спор и христианская политика»: «Божественное начало Церкви должно не только пребывать и сохраняться в мире, но и *править* миром. Церковь, будучи неподвижной и неизменной святыней, должна быть вместе с тем и деятельной *властью*. Эта духовная власть Церкви руководит человечеством и ведет мир к его цели, т. е. к соединению всех в одно богочеловеческое тело, в котором все силы творения деятельно воплощают в себе единое Божество. <...>

Пока эта цель не достигнута и Бог не есть все во всех, дотоле необходимы и особая святыня Церкви (особые священные формы и формулы,



в которые облачается 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» (Соловьев. 4, 46–47).

### А. А. Фет

Письмо Н. Ф. Федорову  
6 декабря 1887. Москва

Впервые: *Кожевников*, 319–320. Печатается по тексту первой публикации с учетом рукописной копии, хранящейся в личном фонде А. А. Фета в НИОР РГБ (Ф. 315. К. 4. Ед. кр. 40. Л. 2–2 об.).

С Н. Ф. Федоровым *Афанасий Афанасьевич Фет* (1820–1892) познакомился вскоре после своего переезда в 1881 г. в Москву. По всей вероятности, их знакомство произошло при непосредственном участии Л. Н. Толстого, который переселился в древнюю столицу осенью того же года и тогда же сошелся с Федоровым (в «Письме к издателю “Русского архива”». По поводу отзыва Ф. М. Достоевского о Н. Ф. Федорове» Н. П. Петерсон сообщает, что с Фетом Н. Ф. Федоров познакомился в доме Толстого (см.: *Русский архив*. 1904. № 5–6. С. 301)).

Контакты философа и поэта были особенно интенсивными в начале 1880-х годов, в пору наибольшего сближения Федорова с Толстым (в печатаемом письме Фет вспоминает «дружелюбные» беседы всех троих в московском доме Толстого в Хамовниках). Но и позднее, когда идейные взаимоотношения Федорова и Толстого резко обострились и Федоров практически перестал бывать в доме Толстых, Фет общался с мыслителем в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев. В 1880-х гг. он активно занимался переводами римских классиков и потому периодически там появлялся.

Одним из немногих источников к теме «Н. Ф. Федоров и А. А. Фет» являются воспоминания И. М. Ивакина. В 1887 г. Ивакин помогал Фету в редактировании ранее сделанного поэтом перевода «Элегий» Проперция и часто бывал в его доме. Фрагмент воспоминаний Ивакина, относящийся к этому сюжету, опубликован Т. Г. Никифоровой (Октябрь. 1996. № 9. С. 148–157). Из него мы, в частности, узнаем о посещении Фетом библиотеки Румянцевского музея в январе 1888 г. В печатаемых ниже фрагментах воспоминаний Ивакина упоминается, что в том же году Федоров, стремясь помочь Петерсону, срочно нуждавшемуся в деньгах для уплаты задолженности за дом, просил Ивакина «побывать» у Фета и рассказать о беде Петерсона, в надежде, что поэт откликнется и поможет необходимой суммой.

Фет принадлежал к числу тех лиц из окружения Федорова, которые были знакомы с его идеями. В заметке «Небольшой эпизод в истории Москвы 1892 г. или колоссальный проект» (Федоров. IV, 15) Федоров указывает на то, что Фет «принимал некоторое участие» (правда, «непрямо») в учении о воскрешении, однако что именно имеется в виду — знакомство

с учением или его распространение, установить трудно, не обладая дополнительными данными.

Вопрос о том, насколько понимал и принимал Фет идеи Федорова, остается открытым. С одной стороны, в печатаемом письме он выражает свое восхищение «духовным капиталом» мыслителя. С другой — по своему мировоззрению Фет был близок Шопенгауэру и именно с немецким мыслителем ощущал глубокое идейное и духовное родство.

В стихах позднего Фета есть интонации, роднящие его с Федоровым. Тема хрупкости человеческого существования, безжалостности уходящего времени, в котором исчезают лица, события, судьбы; образ смерти, неумолимо стоящей перед человеком, — всем этим напоена фетовская поэзия 1881–1892 гг. Однако путь преодоления трагизма смертного бытия у Фета достаточно традиционен: смирение («Учись у них — у дуба, у березы...») или, напротив, стоицизм («Смерти») («Я в жизни обмирал и чувство это знаю...»). Свобода от природной необходимости обретается в мечтах («Все, все мое, что есть и прежде было...») и в творчестве («Одним толчком согнать ладью живую...»), но это творчество лишь второй, совершенной реальности, не соприкасающейся с действительной жизнью, в которой так же, как и прежде, царствуют болезни, старость, смерть.

<sup>1</sup> Расшифровка Н. П. Петерсона: «хороший».

<sup>2</sup> Екатерина Владимировна Федорова (в замужестве — Кудрявцева) — секретарь Фета в 1886–1892 гг.

### С. П. Бартенев

#### <Фрагменты дневника>

Впервые: Новый журнал. № 129. 1977. С. 172–182. Текст печатается по машинописной копии, хранящейся в собрании Fedoroviana Pragensia: FP. I.3.24. Местонахождение оригинала дневника, с части которого сделана машинописная копия, неизвестно.

*Сергей Петрович Бартенев* (1863–1930) — один из сыновей П. И. Бартевева. Окончил Московскую консерваторию по классу рояля — учился у С. И. Танеева. В 1887–1896 гг. преподавал музыку в Николаевском сиротском институте и других институтах и пансионатах, ездил с концертами по России; в 1892 г. совершил большое путешествие по Кавказу и Средней Азии, давая концерты в Тифлисе, Самарканде, Ташкенте, Асхабаде (описал свою поездку в цикле «Письма пианиста» (1892)). В 1894 посетил Египет, Палестину, Сирию (цикл очерков «Поездка на Восток» (1894)), концертировал в Константинополе и Лондоне, в следующем году играл в Каире и в Афинах. В 1896–1899 гг. жил за границей, совершенствуя свое исполнительское мастерство и периодически давая концерты. Вернувшись в Россию, продолжал концертную деятельность, преподавал в Театральной школе и в Музыкальном училище Гнесиных. С 1902 г. работал в Дворцовом управлении, исполняя должность хранителя Кремля; составил «Исторический указатель Большого Кремлевского дворца», выдержавший до 1917 г. пять изданий; выпустил в свет два тома фундаментального исследования «Московский Кремль в старину и теперь» (Т. 1–2. М., 1912–1916), практически подготовил к печати третий том. После револю-

ции остался в России. В 1921–1922 гг. занимал кафедру онтологии и истории музыки во Дворце искусств и в Высшем литературно-художественном институте, с 1923 г. читал курсы лекций в различных учебных заведениях, выступал с просветительными лекциями, сопровождая их исполнением музыкальных программ.

С Н. Ф. Федоровым С. П. Бартенева сближился в конце 1894 г. Историю его знакомства с учением мыслителя можно восстановить по печатаемому здесь дневнику. Описал ее Сергей Петрович и в статье «Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых» (Русский архив. 1909. № 1. С. 119–122). В этой статье С. П. Бартенева представил дело так, как будто впервые о главной идее Н. Ф. Федорова — необходимости «воскресить всех умерших» — он услышал от И. М. Ивакина. Однако это вряд ли соответствует действительности: брат С. П. Бартенева Ю. П. Бартенева был учеником мыслителя и не мог не говорить с ним о воззрениях своего учителя. Кроме того, о федоровском учении знал П. И. Бартенева и имел по этому поводу свое суждение.

В записях С. П. Бартенева о его беседах с «Московским Сократом» мы имеем непосредственную фиксацию речи Федорова, примеры устного развертывания его мысли. Печатаемые фрагменты как нельзя лучше иллюстрируют свидетельства мемуаристов о яркой диалогической манере Федорова, о взволнованности и страстности его речи, о силе убеждения, пронизывавшей каждое его слово.

С. П. Бартенева был одним из немногих, писавших о Федорове, кто воспринял учение «всеобщего дела» только в устном изложении — сначала через своего брата Ю. П. Бартенева, затем через И. М. Ивакина (см.: Русский архив. 1909. № 1. С. 119–120) и наконец, беседуя с самим Федоровым; в письменном же виде, по крайней мере в 1890-е гг., к которым относятся и печатаемые фрагменты «Дневника», и два его письма к философу (Федоров IV, 636, 639), он это учение не знал. Другие лица из окружения Федорова, оставившие некрологи или воспоминания о нем, содержащие высказывания мыслителя, — И. М. Ивакин, Ю. П. Бартенева, Н. Н. Черногоубов, Е. В. Барсов, Г. П. Георгиевский, — в большей или меньшей степени были знакомы также и с работами Федорова, что облегчало задачу адекватной передачи его мысли. В отличие от них С. П. Бартенева опирался лишь на устное слово Федорова. И тем не менее в своих записях он достаточно точно воспроизводит и содержание идей «всеобщего дела», и саму логику рассуждений философа, стремится к передаче характерных «федоровских» оборотов. Многие из того, о чем пишет Бартенева, находит себе соответствия в сочинениях Федорова, а некоторые высказывания мыслителя, запечатленные его слушателем, являются ценным дополнением к письменным текстам.

Впоследствии, в конце 1908 г., по просьбе своего отца П. И. Бартенева С. П. Бартенева подготовил на основе записей «Дневника» небольшие воспоминания о Федорове: «Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых» (Русский архив. 1909. № 1. С. 119–122). При этом мемуарист использовал две записи — от 7 декабря 1894 г. и от 10 сентября 1895 г., слив их воедино и представив как один разговор, состоявшийся 7 декабря 1894 г. (в качестве другого разговора приведена беседа С. П. Бартенева с И. М. Ивакиным, в которой последний излагал идеи федоровского учения). Текст записей был несколько отредактирован С. П. Бар-

теневым, причем изменению в основном подверглись реплики его самого (в ряде случаев они были дополнены и расширены).

<sup>1</sup> На титульном листе машинописи помещена следующая надпись: «Все разговоры с Н. Ф. происходили в каталожной зале Румянцевского музея».

<sup>2</sup> Дмитрий Алексеевич Хомяков (1841–1919) — церковно-общественный деятель, сын А. С. Хомякова.

<sup>3</sup> Конец века (*фр.*).

<sup>4</sup> Ю. П. Бартенев (см. примеч. к написанному им некрологу).

<sup>5</sup> В статье «Николай Федорович Федоров. Два разговора о воскрешении мертвых» С. П. Бартенев, прежде чем привести эту дневниковую запись, описал свой разговор с И. М. Ивакиным, состоявшийся за некоторое время до первой личной беседы мемуариста с Н. Ф. Федоровым:

«Однажды с братом Юрием († 31 окт<ября> 1908) я отправился к Николаю Федоровичу в Каталожную Румянцевского музея в надежде услышать что-нибудь интересное, так как к нему собирались туда лучшие люди мысли <...>, глубоко его почитавшие и признававшие учителем. В Каталожную допускались не все, а только знакомые, особенно усердно занимающиеся. Беседы велись после 3 часов, когда кончалось время службы. До того времени Ник<олай> Фед<орович> непрерывно рылся в каталогах, приискивая требуемые из читальной залы книги и бегал сам их отыскивать, чтобы помочь в работе служителям и ускорить дело, так как он по памяти знал местонахождение многих книг. Придя в Каталожную, надо было взять книгу и заняться чтением, чтобы оправдать там свое присутствие. Мне пришлось приютиться у углового столика, рядом с неким И. М. Ив<акиным>, с которым я понемногу разговаривался, сообщив о своем желании послушать мудрых речей Николая Федоровича.

Ив<акин> предупредил меня, что Ник<олай> Фед<орович> избегает разговаривать о главном. Для того чтобы он начал об этом говорить, надо приобрести его доверие. В чем же главное? — спросил я. — Он хочет воскресить всех умерших — был ответ. Сначала я ушам не поверил. Да как же? Да что же это такое? Чепуха, сумасшествие! — Это не такое сумасшествие, как кажется с первого раза, — отвечал Ив<акин>. Я: Но как же это сделать? Ив.: Надо изучить все тайны природы, постигнуть их все, без остатка и в полной мере, овладеть всеми ее силами, и тогда человек победит смерть. — Я: Мысль о достижении человеком земного бессмертия не новость. Искание средневековыми алхимиками жизненного эликсира — ничто иное, но это еще бесконечно далеко от воскресения умершего, уже исчезнувшего с лица земли человека, о котором и памяти не сохранилось. — Ив.: В мире все так неразрывно связано одно с другим, что постепенно можно восстановить все звенья. — Я: Конечно, все неразрывно, но тем не менее нельзя и представить себе приблизительно, каким же способом приступить к воскрешению. — Ив.: Очень недавно было немисливо себе представить, как можно овладеть молнией или определить химический состав солнца и звезд. Согласитесь, что подобную попытку сочли бы безумием. Однако теперь электричество — покорный слуга человека, а спектральный анализ безошибочен. Если это так, то нельзя отрицать, что в будущем откроются для людей такие возможности, которые превзойдут наши самые смелые мечты, которых и вообразить мы теперь

не в состоянии. — *Я*: Если это и не сумасшествие, то так неопределенно, что мысль отказывается принимать столь странное учение. — *Ив.*: Что же тут странного?! Ник<олай> Фед<орович> утверждает, что и теперь люди стремятся к этому, именно к этому. Мы принимаем пищу, чтобы восстановить потерянные частицы организма и тем поддержать жизнь; мы родим детей, чтобы в них продолжить жизнь, так как пока не можем еще продлить личное существование бесконечно, то есть победить и смерть, и, по физической необходимости опуская в землю умершего отца, по нравственной — стремимся воссоздать его образ и тем хотя бы отчасти воскресить его. Все это мы делаем без- или полусознательно. Но вследствие своего невежества восстанавливаем силы не полно, боремся с болезнью и разрушением несовершенно и потому умираем, живя без знания, дрянно, можно сказать, разрознено и столь варварски-слепо-эгоистично, что вместо того, чтобы всем сплотиться против общего врага — слепой разрушающей силы природы, боремся друг с другом из-за средств к жизни. Ник<олай> Фед<орович>, как пророк Духа Животворящего, призывает всех сплотиться и общими братскими усилиями всех вместе для всех совершить великое дело. — *Я*: Но ведь это ужасная гордость. Мы, христиане, верим в воскресение и безумием его не считаем; но мы верим, что его совершит Бог. — *Ив.*: То есть, что люди будут сидеть сложа руки и за свою веру получат даровую премию в виде воскресения и жизни вечной. Нет, это безнравственно. Ник<олай> Фед<орович> слышать об этом не может; люди должны собственными усилиями выполнить волю Бога Живого, смерти не создавшего. Это их долг. Бог вложил в человека разум и волю и с человеком внес в мироздание разумность, сознание. Так для чего-нибудь он это сделал! Задача человека населить мир и управить его разумом, победив слепую силу природы; когда это будет сделано и человек достигнет бессмертия, он по нравственной необходимости начнет великое дело, великий долг воскрешения отцов, тех, кому он обязан жизнью. Без этого нет смысла в вечной жизни. К чему мне она, если мой любимый отец не пользуется ее благом и коснеет в оковах смерти, небытия. Радость совершенная возможна лишь тогда, когда никто не исключен из участия в пении из чаши жизни вечной» (Русский архив. 1909. № 1. С. 119–121).

<sup>6</sup> С. П. Бартенев готовился к отъезду в Египет: в начале 1895 г. он должен был дать два концерта в Каире (РГАЛИ. Ф. 46. Оп. 10. Ед. хр. 3. Л. 2).

<sup>7</sup> Ю. П. Бартенев.

<sup>8</sup> Федоров имеет в виду проповедь *Амвросия (Ключарева)*, архиепископа Харьковского (1821–1901), произнесенную в церкви Харьковского университета 17 января 1892 г. Амвросий призывал «с сознанием своей ограниченности и с благоговением» относиться к природным законам, «данным от Бога», а не стараться «повелевать» ими, а в заключительных словах проповеди прямо выступил против опытов по искусственному вызыванию дождя методом взрывов в облаках, проводившихся в те годы в Северо-Американских соединенных штатах, сообщения о которых появились в русской печати: «Не гордитесь перед православным народом, молящимся Господу на сухих своих полях о ниспослании дождя: он знает что делает, а бойтесь той дерзости, которая хочет привлечь дождь с неба пущечными выстрелами» (Прибавления к «Церковным ведомостям». 1892. № 5. С. 174). Федоров, стоявший на позициях христианского синергизма,

считавший человека соработником Творца в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения», иначе трактовал тему «человек и природа». В опытах искусственного вызывания дождя, со- впавших, кстати, с неурожаем и голодом в России и Европе, он увидел первые, еще несовершенные подступы к делу *регуляции природы*, внесе- ния в нее «воли и разума».

<sup>9</sup> В одном из писем Н. А. Сетницкому (декабрь 1927) А. К. Горский, незадолго до того встречавшийся с С. П. Бартевым, дал колкий коммен- тарий к словам Д. А. Хомякова по поводу Федорова: «Между прочим, Вы помните, в дневнике С. П. Бартева разговоры с Д. А. Хомяковым, возму- щавшимся мыслями Н. Ф. Федорова. И что же теперь оказывается. Соглас- но некоторым интимным признаниям, сделанным тому же С. П. Бартеву», — этот ревностный славянофил, церковник и продолжатель заветов своего отца «в Бога-то и не верил»... Комментарии излишни» (ФР. I.3.27).

<sup>10</sup> Слова змия-искусителя: «но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт 3: 5).

<sup>11</sup> Мф. 5: 48.

<sup>12</sup> В. А. Кожевников, друг и ученик Федорова (см. преамбулу коммен- тария к публикации его письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова).

<sup>13</sup> Несколько неточная цитата из молитвы «Отче наш» (Мф. 6: 10).

<sup>14</sup> Евр. 11: 1.

<sup>15</sup> Ниже С. П. Бартев приводит текст письма к нему Н. Ф. Федорова, датированного промежутком между 10 и 24 декабря 1895 г. Поводом к пись- му послужило стихотворение в прозе, написанное С. П. Бартевым под влиянием бесед с мыслителем и присланное ему в Румянцевский музей в письме следующего содержания:

«Дорогой, глубокоуважаемый  
Николай Федорович!

Согласно ли это с тем, что Вы мне говорили?

Мир коснения, незнания, злобы, т. е. греха и потому смерти! Твой конец придет! Слепая сила, разумом не управляемая и потому разрушаю- щая! *Не вечно твое царство!*

Настанет час, когда люди выполнят волю Бога живого, смерти не создавшего!

Пора! пора! Довольно спать, опьяняться забавами и в бессмыслен- ной борьбе убивать друг друга. Бросьте рознь! Пророк Духа Животворя- щего зовет к делу всеобщему! Трубите в трубы, звоните в колокола и ис- кру благовести воскресения раздувайте в пламя! Пусть колокольным звоном призыва зальется вся земля и пламя охватит пожаром всю вселен- ную. В этом пожаре сгорит мир греха, коснение и невежество и придет Царство Божие, омываемое потоками воли, озаренными знанием, движи- мыми любовью. Они будут источниками жизни вечной и воскресения всех умерших. Всеми и для всех совершится долг воскрешения сынами отцов.

Тогда

настанет царство жизни вечной, любви совершенной! Воскресшие и просветившиеся наполнят все небо, и бездушная вселенная населится и

озарится разумом. Волей разумной, волей Божией управится одушевленный мир.

Преданный, но нерадивый

ученик Ваш С. Бартенев» (*Федоров. IV, 636*).

<sup>16</sup> Речь идет о главном сочинении Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...».

<sup>17</sup> В статье «Смысл войны» («Литературное приложение к “Ниве”». 1895. № 7. С. 420–462), составившей XVIII главу книги «Оправдание добра», В. С. Соловьев доказывал маловероятность «европейской войны», указывая на «всеобщность материальной культуры», обширность и прочность экономических связей, характерных для современной цивилизации Старого Света, как на важный миротворческий фактор, «могучее средство и основание мира» (*Соловьев. 8, 436*).

<sup>18</sup> Федоров имеет в виду учение Л. Толстого «о непротивлении злу насилием», которое он оценивал резко негативно. Развивая тезис о несправедном и насильственном основании всякой государственной власти, которая противоречит христианской морали и узаконивает насилие и убийство в виде судебных приговоров, расправы над преступниками, войн и т. п., Толстой утверждал, что единственно возможной и нравственно оправданной позицией в таких обстоятельствах должно стать неподчинение несправедливым законам: отказ от исполнения воинской повинности, уплаты налогов, участия в судебных разбирательствах и т. д. Федоров же в своей полемике с писателем развивал мысль о том, что призыв к непротивлению не только не устраняет зла в мире, но, напротив, способен усилить противостояние и вражду, и нужно не пассивное «неучастие» в делах тьмы, в суде над ближним, в насилиях и убийствах, а сознательный труд «искупления всеобщего греха», восстановления «жизни всех умерших поколений». Необходимо не разрушать созданные долгим трудом истории государственные и общественные структуры, а дать им должное, благое развитие, наполнить их деятельность активно-христианским содержанием, обратить на служение божескому делу. Тем более что механическая отмена сдерживающих механизмов власти при нынешнем нравственном состоянии человечества и невозможна; для этого нужен, с одной стороны, довольно долгий период воспитания, внутреннего роста, а с другой — объединение в труде не только внешней, но и внутренней регуляции, работа над несовершенной, смертной природой человека, неизбежно рождающей зло индивидуальное и социальное. Мгновенное прозрение, на которое уповал Толстой, столь любивший повторять: «Только бы поняли люди...», — для Федорова не более чем утопия.

<sup>19</sup> Речь идет о стихотворении В. А. Кожевникова «Призыв», также посвященном Федорову:

Брат, проснись! Зарю ясной  
Засиял восток:  
К жизни вечной речью страстной  
Нас зовет пророк.  
Ночь неведения минула,  
Знания день встает;  
Все, что замерло, заснуло  
В жизнь Любовь зовет, —



В жизнь — на подвиг неустанный  
Общего труда,  
Чтоб настал нам день желанный,  
Светлый день, когда  
Знанием движимые силы  
И всеобщий труд  
Спящим в сумраке могилы  
Жизнь воссоздадут,  
И, встряхнув оковы тленья  
С праха мертвецов,  
Возвратит день воскресенья  
Сыновьям отцов.

<sup>20</sup> Н. Ф. Федоров, подобно ряду отцов церкви, в частности блаж. Августина, не считал, что зло обладает субстанциальной природой, полагая его лишь следствием несовершенства мира и человека, «недостатком добра».

### В. Я. Брюсов

<Из дневника>

Впервые: *Брюсов В. Я. Дневники. 1891–1910. М., 1927. С. 85.*

*Валерий Яковлевич Брюсов (1873–1924)* — поэт, прозаик, драматург, критик, переводчик. Запись о встрече с Федоровым относится ко времени работы Брюсова в журнале «Русский архив», где он был секретарем и одним из постоянных сотрудников. Именно с конца 1890-х гг. Брюсов начинает испытывать интерес к идеям мыслителя. В 1908 г. В. А. Кожевников по просьбе Брюсова высылает ему I том «Философии общего дела» и свою книгу о Федорове. «Зная (и ценя) ширину Вашего дарования, — пишет он Брюсову 9 декабря 1908 г., — я никогда не сомневался в “искренности и серьезности” Вашего интереса к мыслям Николая Федоровича» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 89. Ед. хр. 55. Л. 9). О влиянии федоровских мотивов на поэзию Брюсова см. вступит. статью.

См. также ответ В. Я. Брюсова на анкету «Вселенского Дела» во II книге Антологии.

<sup>1</sup> О Н. Н. Черногоубове см. комментарий к его «Заметке в журнале “Весы”».

<sup>2</sup> О Ю. П. Бартеневе см. комментарий к его статье-некрологу «Памяти Николая Федоровича Федорова».

### В. А. Кожевников

<Из письма А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова>

Впервые: *Федоров и современность. Вып. 1. С. 19; Вып. 2. С. 16–17.* Оригинал письма утрачен. Печатается по копии, хранящейся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

*Владимир Александрович Кожевников (1852–1917)* — философ, ученый, поэт. Родился в г. Козлове Тамбовской губ. (ныне г. Мичуринск), в

семье почетного гражданина города. В 1868–1873 гг. являлся вольнослушателем Московского университета. Годом спустя вышел его первый научный труд: «Нравственное и умственное развитие римского общества во II в.» (Козлов, 1874), привлечший одобрительное внимание критики. В конце 1870-х гг. В. А. Кожевников задумывает многотомное исследование процесса секуляризации европейской культуры от эпохи Возрождения до XX в.; над этим трудом он работал много лет, написав 30 его разделов (см. список работ В. А. Кожевникова в письме к П. А. Флоренскому от 14 марта 1812 г.: «Переписка П. А. Флоренского и В. А. Кожевникова» (комментарии И. В. Дубининой, А. В. Шургаия (с участием С. М. Половинкина), публикация игумена Андроника (Трубачева), И. В. Дубининой, А. В. Шургаия // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 96–97). Этот труд так и остался неопубликованным и погиб вместе с архивом ученого в 1930-х гг.

Обширнейшие и разносторонние знания были приобретены В. А. Кожевниковым самостоятельно: человек глубокой гуманитарной культуры, в котором, по словам современников, «жила целая академия наук и искусств», в совершенстве владевший восьмью языками, он не имел университетского диплома. В 1875 г. в библиотеке Румянцевского музея молодой ученый встречается с Н. Ф. Федоровым, который становится его руководителем в деле самообразования и научных исследований, а вскоре знакомит Кожевникова со своими идеями.

Идейное и духовное общение В. А. Кожевникова и Н. Ф. Федорова длилось более 28 лет, до самой смерти мыслителя. Будучи автором многочисленных статей и книг, в том числе двухтомного исследования по буддизму (Буддизм в сравнении с христианством. Т. I–II. М., 1916), В. А. Кожевников вдохновлялся в своем анализе и оценках общественных и культурных явлений проникновенно усвоенными им федоровскими взглядами. Кроме того, он заботился обо всех делах философа, помогал ему в работе над рукописями. По побуждению Федорова выступал в периодической печати со статьями, излагавшими многие идеи и проекты мыслителя («Стены Кремля», «Международная благодарность», «Обыденные храмы в Древней Руси» и т. д.). Совместно с Федоровым была написана статья «Чему научает древнейший христианский памятник в Китае?». В поэтической наследии В. А. Кожевникова есть ряд стихотворений, прямо вдохновленных учением всеобщего дела («Призыв», «Цель жизни», «Да придет Царствие Твое!», «Жить или не жить?»), — их высоко ценил сам Федоров. В 1890-е–1903 гг. между учителем и учеником шла интенсивная переписка, и свои письма к другим лицам (Н. Я. Пясковскому, В. Я. Симонову и др.) мыслитель часто отправлял через Кожевникова.

После смерти Федорова В. А. Кожевников, которому Николай Федорович перед кончиной завещал все свои бумаги, вместе с Н. П. Петерсоном готовит к печати I–II тт. собрания сочинений мыслителя, дав им заглавие «Философия общего дела» (оба тома были изданы на средства Кожевникова). В 1904–1906 гг. в «Русском архиве» печатается серия его очерков о жизни и учении Федорова (отд. изд.: *Кожевников В. А. Николай Федорович Федоров. Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам.* Ч. 1. М., 1908). В III томе «Философии общего дела» Владимир Александрович планирует помес-

тить воспоминания о Федорове, однако довести работу над томом до конца Кожевникову и Петерсону так и не удалось (подробнее см.: *Федоров*. III, 565–568).

В 1900-х гг. В. А. Кожевников углубленно изучает богословие, памятники древнехристианской письменности. Становится членом Кружка ищущих христианского просвещения (М. А. Новоселов, Ф. Д. Самарин, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, епископ Феодор (Поздеевский)). Он — автор ряда статей и брошюр по христианской апологетике: «О значении христианского подвизничества в прошлом и настоящем» (Ч. 1–2. М., 1910), «О добросовестности в вере и неверии» (М., 1909, 1912), «Современное научное неверие» (М., 1912), «Мысли об изучении святоотеческих творений» (М., 1912) и др. В 1912 г. В. А. Кожевникова избирают почетным членом Московской духовной академии.

В конце 1900-х — 1910-е гг. отношение В. А. Кожевникова к учению Федорова осложняется, что нашло свое отражение в переписке с Н. П. Петерсоном и П. А. Флоренским (см. соответствующие публикации во II книге Антологии и комментарий к ним).

Последние дни и часы жизни Федорова, о которых рассказывает В. А. Кожевников в письме А. К. Горскому (оно может быть датировано 1913–1916 гг.), прошли в Мариинской больнице для бедных, куда философ, заболевший тяжелым воспалением легких, был помещен по настоянию учеников и друзей. Скончался Федоров 15 (28) декабря 1903 г. Погребен на кладбище Скорбященского монастыря.

<sup>1</sup> Весной 1903 г. Н. П. Петерсон по совету В. А. Кожевникова отправил в редакцию религиозно-философского журнала «Новый путь» отписки своей статьи о М. Горьком в газете «Асхабад», содержавшей большие куски из второй части работы Федорова «Вопрос о братстве, или родстве...». Редактор-издатель журнала П. П. Перцов ответил ему письмом, в котором сообщал о возможности частично поместить присланную статью, так как ряд ее положений сходен с направлением «Нового пути». В ответ Н. П. Петерсон загорелся мыслью напечатать в журнале целостное изложение федоровского учения. Федоров, отнесшийся к этой идее неоднозначно (см. его письмо В. А. Кожевникову от 1 июля 1903 г. — *Федоров*. IV, 479–482), тем не менее осенью 1903 г. начал работать над статьей «Антиномия эгоизма и альтруизма...», предназначавшейся для «Нового пути». Статья эта не сохранилась. Черновые наброски и варианты к ней напечатаны: «Православие в его отличии от эгоизма и альтруизма», «Ни эгоизм, ни альтруизм, а родство!», «Что такое “интеллигенты”, т. е. ходящие новым или нынешним путем?» (*Федоров*. II, 45, 198–199, 203–204); «Схема-чертеж, изображающий антиномию эгоизма и альтруизма, или двух смертей, и разрешение антиномии в долге воскресения, или полнота родства и жизни, т. е. любви» (*Федоров*. III, 347–351).

<sup>2</sup> Эта статья Н. Ф. Федорова не сохранилась. Отношение мыслителя к преп. Серафиму Саровскому запечатлено в его письме В. А. Кожевникову от 10 августа 1903 г. (*Федоров*. IV, 482–484). См. также: *Федоров*. Доп., 417–420.

<sup>3</sup> О предсмертных беседах Федорова с учениками говорит в своем некрологе и Е. В. Барсов.

**Г. П. Георгиевский**

Памяти Николая Федоровича

Впервые: Московские ведомости 16 декабря 1903. № 341.

*Григорий Петрович Георгиевский* (1866–1948) — историк, археограф, книговед. Окончил Смоленскую духовную семинарию, а затем Санкт-Петербургскую духовную академию по славянскому отделению. В 1890 г. поступил в библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев на должность дежурного по читальному залу, затем некоторое время служил в Московском реальном училище (с августа 1891); в начале 1892 г. снова вернулся в Музеи, будучи назначен помощником хранителя отделения рукописей и славянских старопечатных книг (см.: Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1889–1891 гг. М., 1892. С. 152). В стенах главного московского книгохранилища Г. П. Георгиевский проработал до самой смерти. С 1903 г. он был назначен хранителем рукописного отделения; дважды, в 1904 и 1910 гг., временно замещал директора Музеев. После революции продолжал заведовать отделением, работал в должности главного библиотекаря (см.: Личное дело Г. П. Георгиевского // Архив РГБ. Оп. 199. Ед. хр. 34. Т. 1, 2).

С Н. Ф. Федоровым Г. П. Георгиевский сблизился с самых первых дней службы в библиотеке. Рассказывая о своих впечатлениях О. А. Новиковой, 19 сентября 1890 г. он писал: «Из служащих, всех вообще любезных и благородных, выделяется один, личность известнейшая в Москве и действительно замечательная — Николай Федорович Федоров. Он у нас занимается в каталожной подысканием книг для читающих, получает 30 р. Живет единственно только своею философией, пользуется буквально общим уважением... Сегодня я с ним вел оживленный и долгий разговор... и, признаюсь, преклонился перед его положительностью и образованностью. Нет книги, даже статьи в журнале, которая бы была ему неизвестна. Между прочим, к его характеристике. Ему Дашков предложил место помощника библиотекаря с 1000 р. жалованья в год, и он отказался. Обиженный Дашков спросил: “Чего же Вы хотите? Моего места?” — “Ни за что!” — “Так чего же?” — “Если Вы хотите знать мое желание, — ответил Ник<олай> Фед<орович>, — так извольте! Определите на мое место, т. е. на то, которое Вы предлагаете мне, бедного Н. И. Боборыкина, человека, не получившего образования, семейного и крайне нуждающегося”. Боборыкин и был определен и теперь служит у нас, постоянно благодаря Ник<олая> Фед<оровича>» (Цит. по: Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 30).

Г. П. Георгиевский ценил и уважал советы Федорова; во многом не без влияния своего наставника начал заниматься теми вопросами русской истории, которые находились в круге внимания мыслителя. В 1893 г. он выпустил брошюру «Завет преподобного Сергия», где, с использованием материалов Федорова, развил вопрос об установлении отдельного праздника Пресв. Троицы. В 1895–1896 гг. напечатал в «Русском обозрении» большую работу «Коронавание русских государей» (см. также: Чин коронавания и регалии // Московские ведомости. 14 мая 1896. № 131). В 1895 г. выступил в «Русском слове» с серией статей, описывавших уклад жизни допетровской Москвы в дни Великого поста, Страстной и Светлой седмиц,

а также празднование двенадцатых праздников — см.: «Страстная неделя в старой Москве» (№ 86); «Пасха в старой Москве» (№ 89: в этой статье Г. П. Георгиевский отмечал факт, к которому неоднократно привлекал внимание и Н. Ф. Федоров: «По окончании заутрени Государь со всею свитою шел из Успенского собора в Архангельский, прикладываясь там ко св. иконам и мощам и “христосовался с родителями”, поклоняясь гробницам своих усопших предков»); «Троицын и Духов день в старину» (№ 136); «Успенев день в старой Москве» (№ 221) и др.

Помимо печатаемого некролога (в газете появился под криптонимом «Г. Г.») Г. П. Георгиевский является автором воспоминаний о Н. Ф. Федорове: «Из воспоминаний о Николае Федоровиче (к 40 дню кончины)» и «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний» (см. их в наст. Антологии).

<sup>1</sup> Н. Ф. Федоров поступил на службу в библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев в конце ноября 1874 г. и проработал там почти четверть века: официальное увольнение по собственноручному прошению мыслителя последовало 15 сентября 1898 г. Материалы к истории службы Федорова в Румянцевском музее см.: *Федоров. IV*, 637–638, 645–651; *Федоров. Доп.*, 534–536; *Борисов В. С.* Уход Н. Ф. Федорова из Румянцевской библиотеки // Начала. 1993. № 1. С. 143–152.

## Е. В. Барсов

Памяти Н. Ф. Федорова

Впервые: Московский листок. 17 декабря 1903. № 350.

*Елпидифор Васильевич Барсов* (1836–1917) — этнограф, археолог, публицист. В 1870–1887 гг. служил в Московском публичном и Румянцевском музеях сначала помощником хранителя отделения рукописей, а затем, после передачи в здание Музеев Чертковской библиотеки, — библиотекарем созданных на ее основе русского и славянского отделений. В 1890-е гг. — один из ведущих сотрудников газеты «Московский листок». Собрал обширную коллекцию древних рукописей, особенно по истории раскола. Выпустил в свет издание «Причитаний Северного края» (Ч. 1–3. М., 1872–1886), был автором исследований о народной причете, в том числе похоронных плачах.

Е. В. Барсов глубоко чтит Н. Ф. Федорова, знал его идеи, и они находили в нем сочувственный отклик.

<sup>1</sup> Н. Ф. Федоров родился не в Пензенской губ., а в Тамбовской, в с. Ключи Елатомского уезда. Ошибка Е. В. Барсова, возможно, была вызвана тем, что на протяжении почти 20 лет, во время службы ученика Н. П. Петерсона в г. Керенске Пензенской губернии (Петерсон-то и был уроженцем этой губернии), Федоров регулярно проводил там каникулярное время.

<sup>2</sup> Федоров служил помощником библиотекаря Чертковской библиотеки в 1869–1872 гг., дежурным при читальном зале библиотеки Румянцевского музея в 1874–1898 гг., вольнотруждающимся при Московском главном архиве Министерства иностранных дел — в 1901–1903 гг.

<sup>3</sup> Василий Андреевич *Дашков* (1819–1896) — этнограф и общественный деятель, директор Московского публичного и Румянцевского музеев в 1867–1896 гг. Федоров отказался от предложения В. А. Дашкова назначить его на должность помощника библиотекаря в пользу своего сослуживца Николая Ивановича Боборыкина (1852–1919).

<sup>4</sup> Статьи и заметки Федорова о роли Москвы в истории и культуре России см.: *Федоров*. III, 75–122.

<sup>5</sup> По преданию, преп. Серафим Саровский перед своей кончиной 2 января по ст. стилю пел Пасхальный канон. Было известно его пророчество о будущем Сарова и Дивеева: «О! Во, матушки вы мои, какая будет радость! Среди лета запоют Пасху! А народу-то, со всех сторон, со всех сторон!» (*Чичагов Л. М.* *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*. М., 1896. С. 209). В 1903 г., когда Россия готовилась к торжеству открытия и прославления мощей преподобного (они прошли в Сарове и Дивееве 16–18 июля), были высказаны предположения, что пророчество Серафима о летнем пении Пасхи относится именно к этому событию (см., к примеру: *Денисов Л.* Мысли и впечатления от поездки в Саров и Дивеево // *Московские ведомости*. 1903. № 88–91).

<sup>6</sup> Е. В. Барсов, по всей видимости, имеет в виду статьи В. С. Соловьева «Китай и Европа» (1890) и «Византизм и Россия» (1896) — о воздействии на них взглядов Федорова см. в наст. Антологии статью А. Г. Гачевой «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

## Е. С. Некрасова

Памяти Н. Ф. Федорова

Впервые: Русские ведомости. 24 декабря 1903. № 353.

*Екатерина Степановна Некрасова* (1847–1905) — писательница, журналистка, историк литературы. Сотрудничала в журналах «Вестник Европы», «Русская мысль», «Русская старина», «Исторический вестник», с 1883 г. регулярно писала для газеты «Русские ведомости». Была автором статей и публикаций, связанных с именами А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя; в 1882–1883 гг. вела рубрику «О новых книгах» в журнале «Русская мысль», особо отмечая произведения В. М. Гаршина, В. Крестовского (псевд. Н. Д. Хвощинской), М. Е. Салтыкова-Щедрина, Г. И. Успенского. Автор серии очерков о женщинах-писательницах (Е. П. Ростопчиной, Е. А. Ган, Е. Б. Кульман, А. Я. Марченко, Н. А. Дуровой), ряда книг для народа (сочувственные отклики в печати вызвала была «Больше чем родная». СПб., 1889).

Одна из центральных тем историко-литературной деятельности Е. С. Некрасовой — эпоха 1840-х гг., и прежде всего наследие А. И. Герцена и Н. П. Огарева. Будучи лично знакома с потомками Герцена и рядом лиц из его окружения, она предпринимает усилия по собиранию рукописей писателя, материалов о его жизни и творчестве, готовит статьи и публикации. В конце 1890-х гг. по инициативе Е. С. Некрасовой в Московском публичном и Румянцевском музеях была создана Комната людей 1840-х гг., в которую писательница передала свою коллекцию и ежегодно пополняла ее новыми документами и экспонатами.

Создание Комнаты людей 1840-х гг. именно при Румянцевском музее было далеко не случайным. С Музеями Е. С. Некрасова была связана более 30 лет — всей своей научной деятельностью. В некрологе, появившемся в «Отчете Московского публичного и Румянцевского музеев за 1904 г.» (М., 1905), она названа «старинным другом Музеев» (С. 58). Писательница регулярно занималась в отделении рукописей и славянских старопечатных книг, готовя публикации по найденным материалам, являлась постоянной читательницей библиотеки. Узы тесного творческого общения, а в ряде случаев и дружбы связывали ее с ведущими сотрудниками отделения рукописей и библиотеки: А. Е. Викторовым, Д. П. Лебедевым, С. О. Долговым, Н. И. Стороженко и др. Все они относились к Екатерине Степановне внимательно и сердечно, чем могли помогали в ее научных занятиях (в случае необходимости, по просьбе исследовательницы, книги даже выдавались ей на дом, что в Музеях делалось лишь в очень редких, исключительных случаях).

Перу Е. С. Некрасовой принадлежат памятные биографические очерки об А. Е. Викторове (Русская старина. 1884. № 8) и Д. П. Лебедеве (Русская старина. 1892. № 7). Некролог о Н. Ф. Федорове замыкает серию материалов о замечательных «музейцах». Эти очерки занимают особое место в творческом наследии Некрасовой. В них воссоздана духовная атмосфера Музеев, атмосфера самоотверженного, самозабвенного служения книжному и музейному делу, которую как раз и создавали люди типа Викторова, Лебедева, Федорова. Всех троих Е. С. Некрасова называет «идеалистами 40-х годов» — по ее внутренней, духовно-нравственной шкале ценностей это высшая из возможных оценок: с указанным понятием для Некрасовой связаны беззаветность общественного служения, высокое чувство долга, альтруизм, щедрость и широта сердца.

Федоров был в числе тех музейцев, с которыми у Некрасовой установились теплые и дружественные отношения. Они были отдаленно знакомы еще до поступления Николая Федоровича на службу в библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев, причем познакомились, как следует из некролога, через П. И. Бартенева. Когда же Федоров с конца ноября 1874 г. был зачислен в штат Музеев, они регулярно виделись в его стенах. Некрасова занималась в рукописном отделении под руководством А. Е. Викторова, работала и в читальном зале. Некоторое время, «в конце 70-х годов» Федоров и Некрасова были соседями по Набилковскому переулку: семья писательницы постоянно проживала там в собственном доме, а Николай Федорович снимал комнату. В некрологе Екатерина Степановна, описывая ежедневный уклад жизни мыслителя, опирается как раз на воспоминания этого времени.

По всей видимости, Федоров, как и другие «музейцы» — А. Е. Виктор, Д. П. Лебедев, Н. И. Стороженко, — бывал в доме сестер Некрасовых. Заходила и она в каморку мыслителя — ее описание также есть в некрологе.

Как можно заключить из письма Федорова Некрасовой от 6 апреля 1880 г. (Федоров. Доп., 7), был период, когда мыслитель испытывал к ней сильные, возвышенные чувства. Однако эти чувства остались неразделенными. Е. С. Некрасова глубоко уважала Николая Федоровича, ценила его ум и разностороннюю образованность, но не более того. В начале 1880-х гг.



сердце молодой женщины было занято Г. И. Успенским: он восхищал ее и как писатель, и как мыслитель, и как человек. В течение ряда лет их связывала нежная дружба, однако чувства Некрасовой были гораздо серьезнее. Екатерина Степановна тяжело переживала свою безответную любовь, а в 1885 г., после ее попытки все-таки перейти рамки дружбы, отношения между ней и Успенским были прерваны «без всякой пощады и надежды...» (НИОР РГБ. Ф. 196. К. 8. Ед. хр. 10. Л. 1 об.).

Несмотря на то что чувство Федорова не встретило в Некрасовой отклика, ее отношения с мыслителем оставались теплыми и сердечными и в 1880-е, и в 1890-е гг., хотя, по собственному ее признанию, в 1890-х гг. она «редко видала Николая Федоровича». Федоров продолжал оказывать содействие научным изысканиям Некрасовой, в ответ на ее библиографические запросы подбирал книги, наводил необходимые справки.

Вряд ли Некрасова была знакома с учением Федорова. Она знала и представляла его прежде всего как замечательного библиотекаря и библиографа-энциклопедиста, с одной стороны, и как человека подвижнической, аскетической жизни, с другой. Такое восприятие Федорова и нашло отражение в написанном ею некрологе. Подробнее тема «Н. Ф. Федоров и Е. С. Некрасова» раскрыта в комментариях к: *Федоров. Доп.*, 558–562.

<sup>1</sup> Официально Федоров занимал должность дежурного чиновника при читальном зале библиотеки Румянцевского музея, однако фактически он действительно «заведовал каталожной»: как свидетельствовал Г. П. Георгиевский, через него проходили все требования на книги и без его просмотра не выдавалось в читальный зал ни одно издание (см. его воспоминания в наст. Антологии).

<sup>2</sup> Федоров учился в Ришельевском лицее в Одессе менее двух лет (1849–1851). Окончить полный курс наук он не смог из-за смерти дяди Константина Ивановича Гагарина, на средства которого и был помещен в это привилегированное учебное заведение. Его фундаментальные знания, поражавшие современников, были приобретены прежде всего самообразованием.

<sup>3</sup> По всей видимости, отголосок «каракозовской истории»: во время следствия по делу ишутинцев Федоров был задержан как знакомый Н. П. Петерсона, однако вскоре после дачи показаний отпущен. Никаким преследованиям со стороны полиции он никогда не подвергался.

<sup>4</sup> В архиве Е. С. Некрасовой сохранилась сопроводительная записка П. И. Бартенева: «С благодарностью препровождаются к Е. С. Некрасовой № 10 “Русского архива” 1872 и причитающиеся в размере 25 р. с листа 26 рублей. Петр Барте́нев. 1872. Октября 16-го» (НИОР РГБ. Ф. 196. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 1). Она-то и дает возможность установить дату первой встречи Федорова и Некрасовой: 16 октября 1872 г.

<sup>5</sup> Алексей Егорович *Викторов* (1827–1883) — археограф, архивист, библиограф, член-корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук. С 1862 г. состоял хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг Румянцевского музея. Параллельно с 1868 г. заведовал архивом и канцелярией Оружейной палаты.

<sup>6</sup> Эти письма опубликованы: *Федоров. Доп.*, 7–8.

## В. И. Шенрок

Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова

Впервые: Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663–670.

*Владимир Иванович Шенрок* (1853–1910) — историк литературы, исследователь жизни и творчества Гоголя. Знал Н. Ф. Федорова по библиотеке Румянцевского музея.

<sup>1</sup> Статья юриста и литератора Анатолия Федоровича *Кони* (1844–1927) «Доктор Ф. П. Гааз», посвященная знаменитому общественному деятелю и филантропу первой половины XIX в., была опубликована в № 1, 2 журнала «Вестник Европы» за 1897 г.

<sup>2</sup> Текст статьи Е. С. Некрасовой «Памяти Н. Ф. Федорова» см. выше.

<sup>3</sup> См. примеч. 8 к подборке «Л. Н. Толстой. Из дневниковых записей и писем о Федорове».

<sup>4</sup> Достоевский Федорова лично не знал и беседовать с ним соответственно не мог. С идеями мыслителя он познакомился в изложении Н. П. Петерсона.

<sup>5</sup> Речь идет о некрологе, написанном Г. П. Георгиевским (см. выше).

<sup>6</sup> Этот эпизод имел место в 1872 г., еще до поступления Федорова на службу в Музей.

<sup>7</sup> Надежда Алексеевна *Белозерская* (1838–1912) — историк литературы, переводчица. Речь идет о ее монографии «В. Т. Нарезный» (печатавшаяся в «Русском слове» за 1881, 1890 и 1891 гг.; отд. изд. — СПб., 1896).

<sup>8</sup> Михаил Иванович *Сухомлинов* (1828–1901) — историк литературы. Листок первоиздания (editio princeps) одной из од Ломоносова, по всей видимости, разыскивался им для собрания сочинений М. В. Ломоносова (1891–1902), составителем и комментатором которого он являлся.

<sup>9</sup> По всей видимости, речь идет о В. А. Дашкове (см. примеч. 3 к статье-некрологу Е. В. Барсова «Памяти Н. Ф. Федорова»).

<sup>10</sup> Ошибка. Речь опять-таки идет о В. А. Дашкове (там же). Михаил Алексеевич *Веневитинов* (1844–1901) — историк, археограф, с 1896 г. — директор Московского публичного и Румянцевского музеев.

<sup>11</sup> А. Е. Викторов скончался от тифа 20 июля 1883 г. в Пятигорске, куда в очередной раз приехал во время летнего отпуска.

<sup>12</sup> Федор Иванович *Буслаев* (1818–1897) — языковед, фольклорист, историк литературы и искусства. Николай Саввич *Тихонравов* (1832–1893) — историк литературы, археограф.

<sup>13</sup> Николай Ильич *Стороженко* (1836–1906) — литературовед, профессор по кафедре всеобщей литературы Московского университета. В 1892–1902 гг. — библиотекарь Румянцевского музея. Дмитрий Петрович *Лебедев* (1851–1891) — историк-архивист, с 1880 г. служил в Румянцевском музее помощником хранителя, а после смерти А. Е. Викторова хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг.

## Н. Н. Черногузов

<Заметка в журнале «Весы»>

Впервые опубликовано: Весы. 1904. № 1. С. 54.

*Николай Николаевич Черногузов (1873–1941)* — литературовед, коллекционер, исследователь жизни и творчества А. А. Фета, собравший большую коллекцию его материалов. Позднее — сотрудник Третьяковской галереи.

Н. Н. Черногузов был знаком с Н. Ф. Федоровым по библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев. Он был в числе тех лиц из окружения Н. Ф. Федорова, которые, как Ю. П. Бартев, И. М. Ивакин, знали его не только как «идеального библиотекаря», но и как «московского Сократа», как мыслителя. «Первый раз в мире случилось, что человек заговорил серьезным языком о самом серьезном деле», — так впоследствии характеризовал Черногузов Федорова и его учение (цит. по: *Федоров и современность*. Вып. 1. С. 17). В 1902 г. Н. Н. Черногузов выступил с инициативой публикации тома сочинений Федорова в издательстве «Скорпион», исполняя в этом деле посреднические функции (переговоры с издательством, перепечатка рукописей), однако издание не было осуществлено.

Помимо некрологической заметки Н. Н. Черногузов написал краткие воспоминания о Федорове, печатающиеся в наст. Антологии ниже.

<sup>1</sup> Ср. заметку Федорова «Сын, человек и их синтез — сын человеческий»: «“Человек” — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: “Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо”. <...> гуманизм есть блуждание умственное и нравственное. <...> Для выхода из области блужданий нужно признать себя сынами человеческими вместо человека. В присоединении к “сынам”, указывающим на отцов, человеческого заключается не отрицание лишь розни, племенной и народной, а объединение сынов для блага всех отцов» (*Федоров*. II, 197–198).

<sup>2</sup> Федоров любил повторять, что нет умерших, есть только умерщвленные, умерщвленные по нашей розни, слепоте и бездействию.

## Ю. П. Бартев

Памяти Николая Федоровича Федорова

Впервые: Русский архив. 1904. № 1. С. 191–192.

*Юрий Петрович Бартев (1866–1908)* — историк, публицист. Сын П. И. Бартева. По окончании Московского университета начал помогать отцу в издании и редактировании «Русского архива». В 1893–1896 гг. по несколько месяцев жил за границей, готовясь к сдаче магистерского экзамена по философии, надеясь занять университетскую кафедру. Экзамен был сдан неудачно, и Ю. П. Бартев вернулся к работе в «Русском архиве». В 1900 г., в связи с материальными трудностями, принял место по цензурному ведомству, одновременно продолжая редакторскую работу в

журнале. В 1890–1900-х гг. поместил в «Русском архиве» ряд собственных статей историко-публицистического характера, подготовил к публикации большое количество архивных материалов, писал мелкие заметки и некрологи. Все статьи и заметки Ю. П. Бартенева появлялись в журнале либо без подписи, либо под инициалами «Ю. Б.».

Ю. П. Бартенева считал себя учеником Федорова. Документальные сведения об их общении относятся к 1892–1903 гг., однако следует предположить, что Юрий Петрович знал мыслителя и ранее, возможно даже с самого детства. Ведь в 1869–1872 гг. Федоров служил в Чертковской библиотеке под непосредственным началом его отца, П. И. Бартенева. Сближение же Ю. П. Бартенева с Федоровым и их регулярное общение началось после того, как Юрий Петрович, студент Московского университета, начал посещать библиотеку Музеев. Ю. П. Бартенева содействовал публикации статей мыслителя и его ученика В. А. Кожевникова в «Русском архиве», написал и опубликовал в этом журнале несколько статей, вдохновленных идеями Федорова, а в ряде случаев содержавших целые куски, написанные мыслителем или взятые самим Бартеньевым из его статей и заметок: «В. Н. Каразин и господство над природою» (1892. № 5) и «Святой Сергей Радонежский» (1892. № 10) — а затем (1892. № 11) еще небольшая реплика «По поводу заметки о Св. Сергии Радонежском»; «Об историческом значении царского титула» (1895. № 5); «Памятник Александру Второму и Московский Публичный музей» (1898. № 10).

---

Завершая комментарий к серии статей-некрологов о Федорове, позволим себе дать их краткий анализ.

Газетные и журнальные некрологи, а также воспоминания Г. П. Георгиевского (их текст см. в данном разделе ниже) были первыми печатными материалами о жизни и учении Федорова. Самый жанр этих первых откликов на кончину мыслителя диктовал определенную генерализацию: схватывалась, так сказать, суть человека, наносились монументальные линии, создавался общий портрет-идея. И уже были намечены те основные оценки личности Федорова, которые затем будут расширяться, дополняться, насыщаться новыми сведениями в работах его учеников — В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, а также в воспоминаниях (Н. П. Петерсона, И. А. Линниченко и др.).

В некрологах, написанных теми лицами из окружения Федорова, которые или прямо считали себя учениками мыслителя (Ю. П. Бартенева), или были знакомы с его взглядами и в той или иной степени их разделяли (Е. В. Барсов, Г. П. Георгиевский), не просто был обрисован жизненный и духовный облик Федорова, но и делались первые попытки познакомить читателей с его идеями. Изложение учения здесь — неотъемлемая часть характеристики усопшего. Конечно, небольшой объем статьи-некролога не позволял особенно растекаться мыслью по древу, но и на малом пространстве текста, пускай отрывочно, пускай даже местами сумбурно, авторы стремились передать существо воззрений Федорова, общий пафос его мысли. Е. В. Барсов опирался на предсмертные речи Федорова, Ю. П. Бартенева набросал краткое резюме его идей, Г. П. Георгиевский в некрологе охарактеризовал Федорова как «замечательного философа и само-

стоятельного мыслителя», «глубочайшие и оригинальные воззрения» которого «привлекали к себе и Достоевского, и Владимира Соловьева», и затем раскрыл эту характеристику в своих воспоминаниях, изложив учение мыслителя в том виде, в каком он его знал и понимал, приведя фрагменты сохранившегося у него плана-программы одной из статей Федорова.

Воскресительные идеи Федорова в некрологах о нем звучат напрямую, не скрываясь за темами отечествоведения и библиотечного дела, как в прижизненных печатных выступлениях философа и его учеников на страницах московских газет. Возможно, тому способствовала, как ни парадоксально, именно смерть: Федоров уже был изъят из разряда живущих, стал достоянием исторической и культурной памяти, и его жизнь и труды нужно было запечатлеть на ее скрижалях с наибольшей ясностью и полнотой. Кроме того, сыграло свою роль и потрясение от кончины человека, чаявшего победы над смертью и восстановления «всех умерщвленных». «Не верилось, — писал С. П. Бартенев, — что этот ополчившийся против смерти человек когда-нибудь умрет... Когда это случилось и я увидал его лежащего мертвым, помню, мир мне показался в овчинку, столь далеким, маленьким! Такого человека не стало» (*Бартенев С. П. Николай Федорович Федоров: Два разговора о воскрешении мертвых // Русский архив. 1909. № 1. С. 122*). Именно в день похорон Федорова брат С. П. Бартенева Ю. П. Бартенев пишет его некролог, противопоставляя безжалостной логике факта (смерть «философа-праведника») «веру и надежду воскресения», призыв к деятельному участию в нем всего человечества, как бы реализуя излюбленный тезис своего учителя: «по физической необходимости» зарываем ушедшего в землю, по нравственной — восстанавливаем его в виде памятника, воспоминания; в данном случае — через воскрешение его облика, изложение дорогих ему идей.

В свете учения о воскрешении рассматривали Барсов, Бартенев, Георгиевский и жизненный уклад Федорова, и его деятельность в Румянцевском музее. Взаимосвязь мысли и жизни философа общего дела для них была очевидна. «Я особенно настаиваю на характеристике его жизни как *служения*, из-за которого совсем не было видно ни личной жизни Николая Федоровича, ни службы его, понимаемых в обычном смысле», — писал Георгиевский (Московские ведомости. 1904. № 23. 24 янв.). Жизненный и духовный облик Федорова приобретал в описании близких ему людей житейные черты, рассматривался с точки зрения христианского подвига, причем речь шла об особом типе подвижничества — подвижничества в миру, одушевленного идеалом активного христианства (особенно этот акцент ощутим в некрологе, написанном Ю. П. Бартеневым). Перечисленные нами авторы некрологов, в сущности, предвосхитили позднейшее высказывание В. Н. Ильина о том, что Федоров единственный, или один из немногих, «философ с житием, а не с биографией» (*Ильин В. Н. О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова // Евразийский сборник. Политика, философия, Россияведение. Кн. VI. Прага, 1929. С. 18*).

В отличие от некрологов Барсова, Бартенева, Георгиевского, представлявших Федорова как религиозного мыслителя и учителя, некрологи, написанные Е. С. Некрасовой и В. И. Шенроком, в центр внимания ставили Федорова-человека, Федорова-библиотекаря и библиографа и не касались его религиозно-философских идей. Впрочем, В. И. Шенрок, превознося

широчайшую образованность Федорова, величая его «очень умным и мыслящим человеком», как бы между делом обмолвился, что идеальный библиотекарь и библиограф иногда отстаивал «совершенно невозможные мысли»: в будущем «смерти не будет и даже все прежде умершие воскреснут», — и тут же принялся «извинять» в глазах просвещенных читателей странный «парадокс» Федорова, призывая видеть в нем «только крайнее, но искреннее увлечение», а отнюдь не принимать его всерьез (Исторический вестник. 1904. № 2. С. 663–664).

Но такое игнорирование главной идеи, одушевлявшей и мысль, и жизнь, и библиотечную деятельность Федорова, — у Е. С. Некрасовой, скорее всего, по неведению и невниманию, у В. И. Шенрока вполне сознательное, — приводило к неизбежному искажению облика мыслителя. Излагались вроде бы те же факты, что и в некрологах Бартенева, Барсова, Георгиевского (говорилось и об аскетизме философа, и о его служении ближним, и о библиотечных заслугах), но они звучали совершенно иначе, все акценты были другими. Не зная, не понимая и не принимая учения о воскрешении, не чувствуя той религиозной почвы, на которой сформировались образ жизни и личность Федорова, авторы указанных некрологов вольно или невольно пытались поместить умершего в понятную и привычную им секулярно-гуманистическую систему координат.

Так, и Е. С. Некрасова, и В. И. Шенрок представляют Федорова «идеалистом» и «альтруистом» до мозга костей: «Этот несравненный библиограф-энциклопедист существовал и трудился исключительно *ради других*, для того, чтобы помогать другим, облегчать *другим* их научные труды», — восклицает первая. «Где и когда найдешь такого энтузиаста и такого самоотверженного человека, всецело жившего для других?» — вторит ей последний. Но ведь Федоров был как раз критиком альтруистической морали («Альтруизм не может быть самым высшим началом и конечною целью, ибо в нем заключается страдание, хотя и добровольное, и пользование этим страданием, хотя бы и невольное» (Федоров. III, 244)), и в противовес «антиномии эгоизма и альтруизма» выдвигал формулу высшей соборной нравственности: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех».

Особенно ярко зависимость суждений о Федорове от собственных убеждений пишущего лица ощутима в некрологе Е. С. Некрасовой. Писательница-демократка, много лет занимавшаяся периодом 1840-х гг., и в частности творчеством А. И. Герцена, называет мыслителя «идеалистом сороковых годов». Попутно упоминает о том, что он «пострадал за свои убеждения» — неясный и неверный отзвук дела ишутинцев, имевшего отношение не к нему, а к его ученику Н. П. Петерсону. Между тем называть Федорова «идеалистом сороковых годов» неверно не только хронологически (мыслитель родился в 1829 г. и в сороковые годы еще учился в Тамбовской гимназии, вдали от Москвы и Петербурга), но и по существу: этот мировоззренческий и духовный комплекс, наиболее яркими выразителями которого являлись В. Г. Белинский, Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, был ему чужд. И уж совершенно противоположны его убеждения убеждениям радикалов-ишутинцев (это хорошо иллюстрирует рассказ Н. П. Петерсона о первой беседе с мыслителем 15 марта 1864 г. — см. ниже его воспоминания).

Интересно, что в рассказе Е. С. Некрасовой о раздаче жалованья нуждающимся (непременная тема большинства некрологов и воспоминаний о Федорове) фигурируют почему-то только «бедные студенты». С точки зрения писательницы-демократки, здесь все правильно: именно «бедным студентам», и непременно естественникам, режущим лягушек, вроде пресловутого Базарова, и должен был отдавать свое жалованье «идеалист сороковых годов», а вовсе не каким-то там прозябающим семействам, жалким бродягам и пьяницам. Но из воспоминаний того же И. М. Ивакина явствует, что среди «пенсионеров» Федорова попадались и такие. А еще приходят на ум резкие, и весьма резкие, высказывания Федорова по студенческому вопросу («университетские недоноски усиливаются захватить власть, устроить эмбриократическое царство» (*Федоров*. III, 245) и т. п.), — о них, кстати, писал и Г. П. Георгиевский в воспоминаниях, опубликованных в «Московских ведомостях».

В изображении Некрасовой Федоров выглядит благородным идеалистом-гуманистом-филантропом, не замечающим, так сказать, «зла и пошлости окружающей действительности» и неуклонно стремящимся «делать добро», готовым снять с себя последнюю рубашку (так же определяет его и В. И. Шенрок, который широко опирается на статью Некрасовой и всячески ее превозносит). Однако Федоров отнюдь не являлся прекраснодушным мечтателем, живущим в плену розовых иллюзий, и филантропом в расхожем значении этого слова он также не был, хотя и раздавал свое жалованье нуждающимся, а в случае необходимости и последнюю рубашку снимал без лишних слов (см.: *Кожевников*, 30). К филантропии в том ее виде, в каком утверждалась она в «торгово-промышленной», капитализирующей цивилизации, философ относился отрицательно — достаточно вспомнить его выпады против благотворительной деятельности американского миллионера Э. Карнеги и развитой им теории справедливого использования богатства (*Федоров*. III, 437; IV, 330; ср. в некрологе Е. В. Барсова: «...благотворительность не во имя Христа, а во имя какого-то участка была ему противна: бездушна она и не имеет никакой нравственной цены»). Секулярному понятию «филантропии» Федоров противопоставлял религиозные понятия братской христианской помощи, милосердия и милостыни, которые должны быть движимы стремлением увидеть в каждом униженном человеке «образ и подобие Божие», чаянием всеобщего спасения и обожения. Более того, по убеждению мыслителя, единичная, частная благотворительность, зачастую сводящаяся лишь к денежным пожертвованиям, не способна действительно бороться со злом и несовершенством в мире, — для этого необходим соединенный общий труд. Не случайно так много в сочинениях Федорова говорится о «братских помочах и толоках» и даже всеобщее дело регуляции и воскрешения иногда называется им «общей помощью и толокою».

Отметим еще один «промах» в рассказе Некрасовой, вызванный непониманием самых дорогих идей превозносимого ею «библиографа-энциклопедиста». Говоря о его службе в Музеях, писательница мимоходом бросает фразу об «отупляющем каталожном деле», от которой сам Федоров пришел бы в ужас и негодование: достаточно вспомнить его суждения о «карточке, приложенной к книге», этой матрице памяти о почившем авторе; о библиографии как «ключе знания» прошедшего; о библиотеках и



музеях как очагах воспитания, неотделимого от любви к отцам и предкам, как центрах познания и исследования, одушевляемого любовью. Недаром философ и богослов В. Н. Ильин в пока неопубликованной книге о нем называет мыслителя «библиологом» и «библиософом», служителем христианского духа «вечной памяти», несущей в себе обетование личностного запечатления и воскресения (Личный архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной. Подробнее о философии книги в трудах Федорова см.: *Кожевников*, 3–11; *Семенова С. Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М., 1990. С. 64–71; *Панфилов М. М.* Книжная культурология: хроника необъявленной войны // Библиотекосведение. 1999. № 3. С. 108–117.)

Характерно, что Н. П. Петерсон, ближайший ученик Н. Ф. Федорова, в одном из писем В. А. Кожевникову негативно отзывался о некрологах, помещенных в «Русских ведомостях» и «Историческом вестнике»: статьи «Шенрока и Некрасовой мне далеко не понравились; впрочем о Шенроке Н<иколай> Ф<едоров>ч отзывался всегда как о человеке очень тупом; о Некрасовой я не слышал от Н<иколая> Ф<едоров>ча» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 29. Л. 72 об.–73).

Несоответствие «определений», даваемых Федорову в некрологах, с коренными его убеждениями было отмечено — и не без колкости — в небольшой памятной заметке, появившейся в первом, программном номере журнала «Весы» за 1904 г., автором которой был Н. Н. Черногубов, достаточно хорошо знакомый с учением всеобщего дела. Позднее А. К. Горский, автор биографического очерка о философе, предостерегал от соблазна судить о Федорове только на основе его жизненного поведения: «...учение Федорова гласило о полноте жизни, он вооружался против аскетизма, настойчиво подчеркивая его недостаточность, односторонность, бессилие; равным образом говорил о тщете частной и денежной благотворительности» (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 18–19). Для объяснения своеобразного «противоречия» писаний и жизни мыслителя, для «понимания постоянного настроения Федорова» (Там же. С. 19), исследователь приводил высказывание Ю. П. Бартенева, сравнивавшего внутреннее состояние Федорова с состоянием «матери, у которой опасно болен ребенок» и которая направляет все свои силы на спасение любимого существа. Аскетический образ жизни для философа воскрешения не был самоцелью — он просто не мог жить иначе, не был для него высшей ценностью и альтруизм, а потому определения «альтруист», «идеалист», «аскет», не будучи сопряжены с параллельной характеристикой учения всеобщего дела («сборность», «активное христианство», «положительное целомудрие»), неизбежно были обречены на поверхностность.

Итак, в тех случаях, когда авторы некрологов воспринимали Федорова лишь как библиотекаря, библиографа и высоконравственного человека, его образ неизбежно в той или иной степени подвергался искажению (или в лучшем случае страдал неполнотой). Когда же воспоминание об отшедшем являлось не только рассказом о его личности и жизни, но и исповеданием его веры, тогда оно было гораздо ближе к тому, чтобы постигнуть феномен Федорова. Ведь некоторые определяющие черты его личности и поведения, которые так поражали современников, обретали истинное свое значение лишь будучи пропущены сквозь призму его идей.

К примеру, практически все мемуаристы отмечали колоссальные познания Федорова, удивительную его память, способность давать глубокие

и исчерпывающие ответы на самые сложные запросы читателей. «Это была прямо живая энциклопедия в самом лучшем смысле этого слова», — писал Георгиевский. Но ведь дело заключалось не просто в феноменальной, так сказать, механической памяти Федорова. Мыслителю было дано какое-то удивительное восчувствие культуры как живого организма в морфологической целесообразности и взаимосвязанности ее частей и отраслей — поэтому каждый раз его рекомендация и совет обнаруживали не вершковую, назывательную популярно-энциклопедическую осведомленность, а знание истинное, глубинное, исследовательское. Впоследствии об этом хорошо скажет А. Л. Волинский: «В нем всю жизнь память стояла каким-то пылающим светом, который он из своего рефлектора направлял всюду, куда оказывалось нужным в данную минуту. <...> Это был не архивариус, а живой сын минувших времен и поколений <...> в могучей диалектике этого человека, кроме стальной логики, прошлое и будущее смешивались вместе, спаянные историческим и моральным цементом. Светоносные отражения прошлого создавали какой-то иконописный ореол вокруг того общего дела жизни, который он называл проектом будущего» (Волинский А. Л. Воскрешение мертвых // РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 49. Л. 2; опубликовано в наст. Антологии).

Именно такой способ рассказа о личности Федорова — с опорой на его идеи, с параллельным изложением учения, впервые опробованный в некрологах, лег затем как в основу книги В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров», так и в основу публикуемых ниже воспоминаний Н. П. Петерсона.

## Н. П. Петерсон

<Из воспоминаний о Федорове>

Печатается по беловому автографу (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 7) с учетом черновиков (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 8, 12).

*Николай Павлович Петерсон* (1844–1919) — публицист, педагог, юрист; друг и ученик Н. Ф. Федорова, издатель его сочинений.

Н. П. Петерсон — уроженец Пензенской губ. (родился в д. Барановка Краснослободского уезда). В 1861 г., по окончании Пензенского дворянского института, был принят без экзаменов в Московский университет на историко-филологический факультет, однако по стесненным материальным обстоятельствам был вынужден отозвать свои документы. В 1862 г. Петерсон — учитель яснополянских школ Л. Н. Толстого, сотрудник журнала «Ясная Поляна». В 1863 г. он снова подает документы в университет и начинает заниматься на медицинском факультете. Тогда же сблизается с кружком «ишутинцев», членами которого были его товарищи по Пензенскому дворянскому институту. И весной 1864 г. уезжает в г. Богородск, заняв место преподавателя арифметики и геометрии тамошнего уездного училища, с тайной целью вести среди местной интеллигенции революционную пропаганду.

Именно в Богородске 15 марта 1864 г. происходит знакомство Петерсона с Федоровым, учителем истории и географии Богородского уездного училища, под влиянием которого во взглядах молодого человека происхо-

дит коренной перелом: «Не разрушение и смерть, а жизнь бесконечную проповедовал Николай Федорович, и я отвернулся от прежней своей деятельности» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 8). Н. П. Петерсон навсегда оставляет революционную пропаганду, становится преданным учеником и последователем мыслителя.

Увлеченный педагогическими идеями Федорова, Петерсон собирался осуществить некоторые из них в г. Бронницы, куда он был переведен весной 1865 г.: начал организацию при уездном училище музея с различными коллекциями на основе местного материала (археологической, исторической, геологической, энтомологической и др.), чтобы дать возможность учащимся всесторонне изучать историю, природу, культуру родного края, самим участвовать в собирании необходимых сведений. Петерсон планировал создание школьного огорода, аквариума и скотного двора, на котором трудились бы сами ребята, собирался организовать метеорологические наблюдения. Надо сказать, что его инициатива была всецело поддержана как образованными жителями Бронниц, так и местной властью — об организации музея было сообщено в губернских ведомостях, в совет музея вошли губернский предводитель дворянства, председатель земской уездной управы, все учителя уездного училища, а также исправник с помощником, являвшимся членом Губернского статистического комитета, коллекционером древностей, который намеревался пожертвовать свои коллекции создаваемому музею (см.: ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 63–65 об.). К сожалению, довести свой замысел до конца Н. П. Петерсон не смог: 28 апреля 1866 г. его арестовали в связи с делом Д. В. Каракозова.

Спустя несколько месяцев после своего освобождения (Петерсон был приговорен к шестимесячному заключению в Петропавловской крепости, с учетом времени, проведенного под следствием), в конце лета 1867 г., ученик Федорова получает место помощника библиотекаря Чертковской библиотеки в Москве. Здесь он много общается с П. И. Бартеневым, переписывает документы для журнала «Русский архив», держит корректуры «Войны и мира» Л. Н. Толстого. А в 1869 г., передав свое место в библиотеке Н. Ф. Федорову, начинает служить по судебной части: сначала в г. Спаске Тамбовской губ. — секретарем съезда мировых судей, затем в Пензенской губ.: с 1870 по 1891 г. в г. Керенске в той же должности; с 1891 по 1894 г. — в г. Мокшане, городским судьей; в 1894–1899 — в Воронеже, городским судьей 3-го участка, и, наконец, членом асхабадского (1899–1904), верненского (1904–1912), зарайского (1912–1918) окружного суда.

Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона в течение почти сорока лет связывала глубокая дружба (лишь в 1900–1902 гг. их отношения осложнились, что в конечном итоге привело к разрыву учителя и ученика — о причинах этого разрыва см.: *Федоров. Доп.*, 409–414), крепившаяся во многом тем, что они были единомышленниками. В 1860-е гг. философ последовательно вводил Петерсона в совокупность уже сложившегося учения, раскрывая перед ним результаты многолетней душевной и интеллектуальной работы. То же самое продолжалось и в Керенске, причем Петерсон начал записывать то, что до тех пор «слышал от Николая Федоровича лишь на словах». А с 1878 г., когда было предпринято письменное изложение учения о воскрешении, активно помогал Федорову в работе над

рукописями, писал под его диктовку, переписывал черновики и исправленные варианты. Неоднократно пытался подвинуть философа к обнаружению его идей. Именно через Петерсона с идеями Федорова познакомился Ф. М. Достоевский. От Петерсона впервые услышал о Федорове и Л. Н. Толстой.

В своей общественной и публицистической деятельности Петерсон широко руководствовался взглядами Федорова на задачи отечествоведения и педагогики. Он много сделал для изучения истории тех мест, где оказывался по службе. Собирал сведения о Керенском крае, участвовал в работе Воронежского губернского музея, был одним из инициаторов организации в Асхабаде Закаспийского кружка любителей археологии. Периодически выступал в печати (часто — совместно с Федоровым) по вопросам образования, просвещения, народных школ, рассматривая их с позиций учения «всеобщего дела» (подробнее см.: *Федоров*. III, 582–587).

После смерти Федорова Н. П. Петерсон вместе с В. А. Кожевниковым подготовил к печати два тома сочинений мыслителя, работал над материалами к III тому, написал книгу: «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротравлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912). В 1913–1916 гг. полемизировал в печати по поводу учения Федорова с Е. Н. Трубецким и С. А. Голованенко.

Одной из главных тем публицистических выступлений Петерсона в 1900–1910-е гг. являлся вопрос о роли христианства и Церкви в мире. В статьях, опубликованных на страницах провинциальной и столичной печати, прямо следуя Федорову, он развивал представление об истории как богочеловеческой «работе спасения», о неразрывности личного духовного подвига и общественного дела. Много внимания уделял проблеме государственного и социального устройства России, подчеркивая религиозное значение царской власти, писал о необходимости воплощения в жизни общества начал соборности (Туркестанские епархиальные ведомости. 1910. 15 апр.). В марте 1918 г. обратился к патриарху Тихону и Собору Русской Православной церкви с запиской «Что такое православие?» (см. II том Антологии). Подробнее о Н. П. Петерсоне: Библиография. 1995. № 2. С. 114–125.

Над воспоминаниями о Федорове Петерсон работал в последние годы жизни. В его личном фонде в НИОР РГБ хранится первоначальный набросок воспоминаний (Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 12) и черновой и беловой автографы (К. 5. Ед. хр. 8; К. 5. Ед. хр. 7). Черновой автограф содержит дату: «12 февраля 1916 г.» и подпись: «Петрасын (Петерсон)» (Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 8. Л. 108). Наиболее интересна первая часть воспоминаний, касающаяся истории знакомства Петерсона с Федоровым и керенского периода их общения. В дальнейшем Петерсон от воспоминаний переходит к изложению идей Федорова с приведением пространств цитат.

<sup>1</sup> В Богородском уездном училище Н. Ф. Федоров служил учителем истории и географии с 30 октября 1858 г. по 22 июня 1864 г. (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 148).

<sup>2</sup> О том, что у Федорова были голубые глаза, пишет в своих воспоминаниях не И. Л. Толстой, а И. А. Линниченко (см. текст в наст. Антологии).

<sup>3</sup> В своих показаниях по делу Каракозова Н. П. Петерсон так рассказывал о своей первой встрече с Федоровым: «В марте <...> я отправился в Богородск, исправляющим должность уездного учителя. Моею обязанностью было там: приобрести как можно большее знакомство для выбора людей, пригодных для нашего дела; стараться преимущественно привлекать к этому делу людей богатых, которые могли бы много жертвовать; и потом вообще я обязан был пропагандировать. В первый же вечер я отправился к учителю истории и географии Федорову и почти первыми моими словами были: “Выписываете ли Вы какие-нибудь журналы, например „Современник“?” “„Современника“ не выписываем” — ответил. Я предложил было выписать сообща, но он сказал, что незачем, и доказал мне всю пустоту этого журнала и несостоятельность его идей. Доказал мне он все это на том самом произведении, которое считалось нами лучшим во всем “Современнике”, а именно на романе Чернышевского “Что делать?”. Его ум, знания, перед которыми мои были ничто, да и не мои одни, но всех моих товарищей, меня поразили и я ему сознался во всем. Ему не слишком трудно было доказать мне, что революционные действия ведут только общество к порче, потому что эти действия и могут только держаться подобными средствами, как те, которые высказываются в польском катехизисе; что делая подлости для достижения какой-нибудь общей цели, человек невольно делается подлецом во всех отношениях; да и наконец, что дурными средствами нельзя достигнуть никакой другой цели, кроме дурной. На Пасху я отправился в Москву совершенно увлеченный мыслями Федорова. Когда я приехал к своим товарищам, то начал говорить против их затей. Они, конечно, удивились неприятно, ожидая меня совсем не с такими вестями» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 55 об.—56 об.).

<sup>4</sup> В. А. Кожевников в книге о Федорове уточняет: особая ветхость костюма Федорова в день посещения Богородского училища инспектором М. А. Малиновским была связана с тем, что мыслитель был вынужден продать свой вицмундир, желая выручить семью одного из учащихся, которой не на что было похоронить отца (*Кожевников*, 30).

<sup>5</sup> Официальный перевод Федорова в Угличское уездное училище состоялся 23 июня 1864 г. (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 149; публикация В. С. Борисова).

<sup>6</sup> *Митрополит Московский и Коломенский Филарет* (Дроздов; 1782–1867) — выдающийся церковный деятель, проповедник и богослов; покровительствовал развитию наук и искусств, был членом Российской Академии наук, Общества истории и древностей российских и др. Канонизирован Русской Православной церковью в 1994 г.

<sup>7</sup> Корнелий Иванович *Полтавцев* (1823–1865), актер Малого театра, был женат на младшей сестре Н. Ф. Федорова Елизавете Павловне Макаровой (по предположению О. Б. Муратовой, свою фамилию сестра Федорова, также незаконнорожденная, получила от их общей матери Елизаветы Ивановны Макаровой).

<sup>8</sup> Павел Иванович *Гагарин* (1898–1872?) — один из представителей рода князей Гагариных, старший сын И. А. Гагарина, крупного сановника, государственного деятеля эпохи Павла I и Александра I. Федоров был его вторым сыном от гражданского брака с «дворянской девицей Елизаветой Ивановой» (<Свидетельство о крещении Н. Ф. Федорова> // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские

чтения. М., 1990. С. 234; публикация В. С. Борисова). По предположению О. Б. Муратовой, Елизавета Ивановна носила фамилию «Макарова» и была представительницей обедневшего дворянского рода Макаровых, ранее имевших, как и Гагарины, земли в Тамбовской губернии (гипотеза находится в стадии разработки).

<sup>9</sup> Н. Ф. Федоров окончил Тамбовскую гимназию в 1849 г. 29 сентября 1849 г. Указом Правительствующего Сената он был исключен из купеческого звания, получив право на дворянство, и поступил «для дальнейшего образования» «в Ришельевский лицей Камерального отделения, откуда не окончив курса, выбыл 1852 года марта 19-го» (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 148).

<sup>10</sup> П. И. Гагарин переехал в Одессу в конце 1839 г., перевезя с собой труппу крепостных актеров и музыкантов, организованную им в его поместье. В 1845 г. в городе был открыт первый постоянный драматический театр, созданный П. И. Гагариным и построенный на его средства. К участию в театре были привлечены молодые воспитанники московской театральной школы, в том числе К. И. Полтавцев, впоследствии, как было указано выше, женившийся на одной из сестер Федорова Е. П. Макаровой, а затем труппа И. Л. Мочалова. Однако в 1846 г., после первого сезона, П. И. Гагарин вместе со своим театром переехал в Кишинев, так что ко времени поступления Федорова в Ришельевский лицей его отец уже не жил в этом городе.

<sup>11</sup> В Угличском уездном училище Федоров служил с 23 июня по 8 декабря 1864 г., после чего «по прошению» был уволен от службы (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 149).

<sup>12</sup> Перевод Н. П. Петерсона в Бронницы состоялся 10 марта 1865 г. (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 27. Л. 1 об.).

<sup>13</sup> Как сообщал Н. П. Петерсон следственной комиссии по делу Каракозова, он надеялся через Федорова повлиять на ишутинцев и убедить их «отстать от своих заблуждений и приняться за действительное дело» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 57). Так, он познакомил с мыслителем трех активных членов кружка — Д. А. Юрасова, М. Н. Загибалова и П. Д. Ермолова. Сам Загибалов свидетельствовал о встрече с Федоровым в своих показаниях следующее: «...весной 1864 года, проездом из Москвы в деревню, я заезжал к нему (Н. П. Петерсону. — *Сост.*) с Юрасовым. Пробыл я у него 2 дня и в это время виделся и познакомился с Учителем Богородского Училища Федоровым, к которому, после прогулки, мы зашли пить чай, причем имели разговор философского содержания: именно: насчет учения идеалистов и материалистов. Разговора же политического содержания не было. Говорили еще об ходе образования в существующих заведениях, так, между прочим, и о их училищах и говорили притом, что хорошо бы было учить мальчиков естественным наукам и некоторым ремеслам» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 250–250 об.). Судя по этому скупому свидетельству, Н. Ф. Федоров не стремился прямо переубеждать юношей, слишком уверенных в своей правоте, не затрагивал их политических взглядов; он пытался изменить окуляры их видения, дать им более глубокое понимание вещей, направить энергию «русских мальчиков» в мирное, практическое русло, прежде всего на дело школьного образования. Беседа Федорова с другим членом ишутинского кружка, П. Д. Ермо-



ловым, самым младшим из всех ишутинцев (ему на момент следствия не исполнилось еще и двадцати лет) и наиболее увлеченным идеей борьбы за социальную справедливость (по достижении совершеннолетия он собирался пожертвовать все свое довольно большое состояние — около 300 тысяч — на революционное дело), состоялась летом 1865 г. в Бронницах, куда Ермолов приехал погостить. Петерсон сообщал, что, желая познакомиться своего товарища с Федоровым, он специально ездил за философом в Москву, где тот «проживал тогда <...> у своей сестры Полтавцевой» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 58 об.). «...Я был приглашен Петерсоном в Бронницы провести несколько времени и полечиться, — показывал на следствии Ермолов. — У него я познакомился с Федоровым. У меня был с ним спор. Он высказывал ту мысль, что не действовать революционным путем и что социализм еще не может повести к благу, так как не доказано, чтобы он был самой лучшей организацией общества и что нужно людям заниматься наукой для отыскания настоящей истины. Я оспаривал его и защищал социализм и революцию. Петерсон был на стороне Федорова» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 160; см. также: Красный архив. 1926. Т. 4. С. 117). Как видим, с Ермоловым Федоров разговаривал уже напрямую (как в свое время с Петерсоном), указывая прежде всего на изъяны того идеала, на алтарь которого юноша мечтал принести все свое имение и даже жизнь. Но переубедить Ермолова мыслителю не удалось. Интересно, что во время пребывания Ермолова в Бронницах туда на один день заезжал и Д. В. Каракозов (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 17), однако с ним Федоров уже никаких разговоров не вел.

<sup>14</sup> Федоров, краткое время прослуживший до этого в Одоевском уездном училище (с 30 сентября по 25 ноября 1865 г.), был переведен в уездное училище г. Богородицка 26 ноября 1865 г. (служил там до 16 сентября 1866 г., когда был «уволен от службы согласно прошению, по болезни» — Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 149).

<sup>15</sup> В «Деле Московской следственной комиссии об учителе Бронницкого уездного училища Николае Петерсоне» хранится письмо штатного смотрителя Бронницкого уездного училища Василия Калайдовича на имя директора училищ Московской губ. А. Н. Соколова от 27 апреля 1866 г., в котором, сообщая о своих беседах с Петерсоном, он пишет следующее: «Прежде, говорил он (Петерсон. — *Сост.*), его убеждения были чем-то дурны. Эти (неизвестные нам) неправильные убеждения, по его словам, остались, однако, и теперь в его товарищах по Пензенскому институту и частью по Московскому университету; с подобными товарищами он видался и даже один из них, Ермолов, гостил у него в Бронницах, а Каракозов приезжал за Ермоловым. <...> Когда же событие 4 апреля сделалось известным, г. Петерсон первый сказал мне об этом с видимой печалью, выразивши подозрение в этом ужасном поступке людей, подобных его бывшим товарищам, причем объяснил, что если его подозрения скольнибудь справедливы, то с людьми такого свойства он прекращает всякое сношение, а когда в следующем за тем № газет была объявлена фамилия преступника, то у него как бы невольно вырвалось сожаление к Каракозову и слова: “за что погибает человек?” Но Законоучитель попросил его не продолжать далее. Молва о сожалении г. Петерсона к преступнику носитя по городу» (ГАРФ. Ф. 272. Оп. 1. Д. 2. Л. 4–4 об.). Это письмо, пере-



данное А. Н. Соколовым попечителю Московского учебного округа Д. Левшину, а им в свою очередь направленное кн. В. А. Долгорукову, и стало основанием для ареста Петерсона, последовавшего уже на следующий день — 28 апреля 1866 г.

<sup>16</sup> Во время ареста Федоров содержался в Пречистенском частном доме (ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 5). В указанном деле, хранящемся в ЦИАМ, имеются и краткие «Показания учителя Богородицкого уездного училища Тульской губ. Титулярного советника Николая Федорова сына Федорова в Высочайше утвержденной следственной комиссии», данные 2 и 19 июля 1866 г. (Там же. Л. 10–11, 18–24). Сообщено А. Н. Масловым.

<sup>17</sup> Ишутинцев, в частности, обвиняли в связях с участниками Польского восстания 1863 г. В связи с этим Н. Ф. Федоров, защищая Н. П. Петерсона, показывал следствию, что Петерсон уже в первом их разговоре, когда речь зашла о польском деле, «согласился» с его мнением «и о несправедливости польских притязаний и вообще о безнравственности всякой революции» (Там же. Л. 18).

<sup>18</sup> В Подольское уездное училище Федоров был определен учителем истории и географии 11 июля 1867 г. 23 апреля 1868 г. он уволился из училища «по болезни» (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 149) и больше уже не служил в уездных училищах.

<sup>19</sup> *Чертковская библиотека*, носившая имя своего собирателя Александра Дмитриевича *Черткова* (1789–1858), была открыта при его особняке на Мясницкой улице (ныне — Мясницкая, 7) в специальной пристройке со стороны Фуркасовского переулка в 1863 г. сыном собирателя Г. А. Чертковым. Ее библиотекарем стал Петр Иванович *Бартенев* (1829–1912), историк, археограф, основатель журнала «Русский архив» (первоначально выходил при Чертковской библиотеке, затем перешел в собственность редактора).

<sup>20</sup> Федоров прослужил в Чертковской библиотеке до ее передачи в конце 1872 г. Москве и временного перевода в 1873 г. в здание Московского Публичного и Румянцевского музеев.

<sup>21</sup> «Оба мы были допрашиваемы Комиссиею, учрежденною тогда в Москве под председательством генерал-губернатора В. А. Долгорукова, — писал Н. П. Петерсон В. А. Кожевникову 13 марта 1905 г. — Николай Федорович возбудил в членах Комиссии глубокое к себе почтение, что отразилось в благожелательстве и ко мне, и это до такой степени, что на другой год по окончании этого дела я и Николай Федорович давали уроки детям одного из членов Комиссии Михайловского» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 15–15 об). В подтверждение этих слов приведем заключительные слова показаний Федорова: «Все, что сказано мною, совершенно справедливо, что убеждения мои всегда были чисты... Я всегда был против известного иезуитского правила, что цель оправдывает средства и горячо противодействовал умствованиям многих, утверждавших противное» (ЦИАМ. Ф. 16. Оп. 57. Д. 143. Л. 24).

<sup>21a</sup> Вероятно, имеется в виду газета «Судебный вестник», выходившая в Санкт-Петербурге в 1866–1877 гг. «Судебная газета» начала выходить лишь с 1882 г.

<sup>22</sup> Зинаида Павловна *Гагарина*, в замужестве Тришатная (1838–?) — дочь П. И. Гагарина. Будучи открытым, душевным человеком, поддержи-

вала добрые и близкие отношения со всеми своими сводными братьями и сестрами.

<sup>23</sup> Петерсон допускает здесь две неточности. Н. Ф. Федоров перестал быть библиотекарем Чертковской библиотеки еще в конце 1872 г. В 1873 г. он сотрудничал с журналом «Русский архив», вычитывая корректуры, а возможно исполняя и другую работу по журналу. Ошибка Петерсона вызвана фразой из приводимого им ниже письма Федорова от 17 ноября 1874 г.: «Бартенева я оставил», между тем как речь здесь идет не об оставлении Чертковской библиотеки, а об оставлении работы в «Русском архиве». В библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев Федоров был определен не в 1875 г., а в конце ноября 1874 г.

<sup>24</sup> Библиотека Федора Васильевича Чижова (1811–1877), ученого, общественного деятеля-славянофила, включала свыше 4000 томов: «книг и брошюр артистического, исторического, экономического, статистического и технического содержания» (*Иваск У. Г.* Частные библиотеки в России. Опыт библиографического указателя. Ч. 2. СПб., 1912. С. 70–71; Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1876–1878 гг. М., 1879. С. 119). Интересен факт, установленный Л. М. Коваль: когда в 1878 г. библиотека по завещанию владельца была передана в Московский публичный и Румянцевский музеи, для приемки и разбора этой библиотеки были командированы библиотекарь Музеев Е. Ф. Корш и Н. Ф. Федоров (*Коваль Л. М.* Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи // *Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. 8–10 декабря 1995. Вып. 1. М., 1996. С. 237*). Возможно, свою роль здесь сыграл и тот факт, что Н. Ф. Федоров в ноябре 1874 г., непосредственно перед поступлением на службу в библиотеку Музеев, занимался упорядочением и каталогизацией собрания Чижова по просьбе последнего.

<sup>25</sup> Это и последующие письма Федорова, приводимые Н. П. Петерсоном в своих воспоминаниях, опубликованы в: *Федоров. IV*, 197–198, 200, 204–206 и др.

<sup>26</sup> Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835).

<sup>27</sup> Речь идет о книге историка и археографа Ивана Платоновича Барсукова (1841–1906) «Иннокентий митрополит Московский и Коломенский, по его сочинениям, письмам и рассказам современников» (М., 1883).

<sup>28</sup> Александр Платонович Барсуков (1844–1914) — историк, археограф, составитель пятитомного труда «Род Шереметьевых» (СПб., 1881–1888). Николай Платонович Барсуков (1838–1906) — историк литературы и общественной мысли, археограф, библиограф, издатель. Речь идет о его многотомном труде «Жизнь и труды М. П. Погодина» (Т. 1–22, СПб., 1888–1910).

<sup>29</sup> О краеведческой деятельности Федорова и Петерсона в Керенске см.: *Федоров. Доп.*, 233–234, 236–239.

<sup>30</sup> Комментарий к данному сюжету см.: Там же. С. 239–240.

<sup>31</sup> Комментарий к этим письмам и изложенным в них сюжетах см.: Там же. С. 239–241.

<sup>32</sup> *Петерсон Г. П.* Исторический очерк Керенского края // Пензенские губернские ведомости. 1882. № 144–148, 150, 152–154, 158, 159, 163–168, 172, 173, 177–179 (начало — 9 июля, окончание — 21 августа). Отд. от-

тиск: Пенза, 1882. Подробнее об этом издании и о краеведческой деятельности Г. П. Петерсона см.: *Федоров. Доп.*, 236–239.

<sup>33</sup> Николай Павлович *Загоскин* (1851–1912) — историк, публицист, в 1880–1899 гг. ординарный профессор (позднее — заслуженный профессор и, наконец, ректор) Казанского университета. Автор ряда работ об истории Казани и Казанского края, член-основатель Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. В 1878–1884 гг. был секретарем Общества и редактором выходящих при нем «Известий...».

Рукописи, посланные Н. П. Петерсоном к Н. П. Загоскину, пополнили собрание рукописей и актов, имевшееся при казанском Обществе археологии, истории и этнографии (в «Отчете о деятельности и составе Общества... за пятый (1882–1883) год его существования», составленном Н. П. Загоскиным, сообщается о «весьма значительном приращении, более чем на 200 №» этого собрания).

<sup>34</sup> Николай Христофорович *Логвинов* (?–1909) — керенский помещик, отставной штаб-ротмистр, предводитель дворянства Керенского уезда, депутат губернского земского собрания. Н. Х. Логвинов служил председателем Керенского съезда мировых судей и был непосредственным начальником Н. П. Петерсона, секретаря съезда. До того как документы о с. Шеино были посланы Петерсоном Загоскину, его брат Г. П. Петерсон составил на их основе очерк «Село Шеино и его владельцы», который с подзаголовком «Из Шеинского архива Н. Х. Логвинова» был опубликован в «Пензенских губернских ведомостях» в 1882 г. (№ 215–221).

<sup>35</sup> Н. П. Петерсон начал заведовать Керенской публичной библиотекой, созданной в 1865 г., в начале 1870-х годов. Н. Ф. Федоров активно помогал ему в этом деле. Весной 1874 г. мыслитель организовал при библиотеке Керенское хранилище исторических документов, по мере возможностей присылал книги для библиотеки или просил это сделать самих авторов.

<sup>36</sup> Петерсон цитирует письмо к нему Федорова, датируемое временем не позднее 10 февраля 1876 г. (*Федоров. IV*, 204–205).

<sup>37</sup> *Залуговский М. С.* Руководство по уходу за больными, беременными, родильницами, новорожденными детьми и первая помощь до прибытия врача. Изд. 2-е, дополненное. М., 1877.

<sup>38</sup> Петерсон цитирует письмо Федорова от 10 февраля 1876 г. (*Федоров. IV*, 206).

<sup>39</sup> Тетрадка содержала текст статьи Н. П. Петерсона «Чем должна быть народная школа?».

<sup>40</sup> Речь идет о главном сочинении Н. Ф. Федорова «Вопрос о братстве...». В I томе «Философии общего дела» (Верный, 1906) оно было напечатано на с. 1–352.

<sup>41</sup> Сохранившуюся переписку Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона по поводу обращения последнего к Ф. М. Достоевскому и составления ответа на письмо Достоевского от 24 марта 1878 г. см.: *Федоров. IV*, 576–579. Комментарий к ней см.: *Федоров. Доп.*, 246–250, 481–482.

<sup>42</sup> Петерсон ошибается. Толстой пришел в Румянцевский музей знакомиться с Федоровым осенью 1881 г., после своего приезда в Москву. Дневниковая запись Толстого, передающая впечатления от встречи с мыслителем, датирована 5 октября 1881 г. Что же касается встречи Петерсона и

Толстого в вагоне, то она действительно имела место в августе 1878-го. Н. П. Петерсон пишет о ней в статье «Из записок бывшего учителя»; там же приводит и слова, с которыми обратился Толстой к Федорову при первой встрече: «А я знаю Петерсона!» (О Толстом: Международный толстовский альманах. М., 1909. С. 262, 265–266).

<sup>43</sup> Ниже в рукописи зачеркнуто: «Я писал Ф<едору> М<ихайлови>чу что-то незначительное с обещанием обстоятельного ответа, но этот обстоятельный ответ Достоевский так и не увидал» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 7. Л. 15). Комментарий к этой записи, равно как и ко всему сюжету «Петерсон — Достоевский — Федоров» см. в наст. Антологии в статье «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова».

<sup>44</sup> Об этом споре, а также об обстоятельствах знакомства Соловьева с рукописью Федорова см. в наст. Антологии статью «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

### К. Э. Циолковский

#### Черты из моей жизни

Печатается по: *Циолковский К. Э. Черты из моей жизни.* Тула, 1983. С. 60–61.

Краткие воспоминания о Федорове родоначальника космонавтики Константина Эдуардовича *Циолковского* (1857–1935) являются частью его автобиографии «Черты из моей жизни», написанной в январе 1935 г.

Позднее, уже в 1960-е гг., К. Н. Алтайский включил в свою беллетризованную биографию К. Э. Циолковского главу «Необыкновенный библиотечкарь», написанную в форме беседы с Константином Эдуардовичем о его встречах с Федоровым, однако характер повествования и «прямых речей» собеседников, в котором явно угадываются литературные источники (книга В. А. Кожевникова о Федорове, I том «Философии общего дела»), не дает возможности считать этот текст особенно надежным свидетельством.

<sup>1</sup> К. Э. Циолковский называет «Чертковской библиотекой» библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев. Эта неточность вызвана тем, что в 1873–1876 гг., когда Константин Эдуардович жил в Москве, книги Чертковской библиотеки, помещавшейся до 1873 г. в особняке Чертковых на Мясницкой, были переданы на временное хранение в Московский публичный и Румянцевский музеи. Под собрание Черткова было отведено помещение на втором этаже дома Пашкова, а библиотекарем созданных на его основе русского и славянского отделений назначен Е. В. Барсов. Когда Н. Ф. Федоров поступил на службу в библиотеку Музеев, Циолковский был ее читателем уже почти год.

<sup>2</sup> В годы, когда Циолковский встречался с Федоровым, последний еще не был знаком с Л. Н. Толстым. Биографические сведения о Федорове, которые приводит здесь Циолковский, даны им, по всей видимости, с опорой на источники 1900–1910-х гг. (книгу Кожевникова, «Философию общего дела», статьи в русской прессе).

<sup>3</sup> Н. Ф. Федоров служил учителем истории и географии Боровского уездного училища с 25 ноября 1866 по 29 апреля 1867 г. (Румянцевский аттестат [Н. Ф. Федорова] // Начала. 1993. № 1. С. 149). В том же училище с 1880 по 1892 г. преподавал арифметику и геометрию К. Э. Циолковский.

<sup>4</sup> Версия о том, что матерью мыслителя была крепостная кн. П. И. Гагарина (по другим данным — пленная черкешенка), писавшими о Федорове повторялась вплоть до конца 1980-х гг., когда В. С. Борисовым было найдено свидетельство о крещении Федорова (см.: *Борисов В. С. Кто же мать Н. Ф. Федорова?* // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. С. 233–234). См. также примеч. 8 к «Воспоминаниям» Н. П. Петерсона.

### Г. П. Георгиевский

Из воспоминаний о Николае Федоровиче  
(К 40 дню кончины)

Воспоминания о Н. Ф. Федорове его сослуживца по библиотеке Музеев, историка Г. П. Георгиевского (см. выше примеч. к написанному им некрологу о Федорове), появились в газете «Московские ведомости» 23–26 января 1904 г. (№ 23–26, псевд.: П. Я. Покровский). Н. Ф. Федоров скончался 15 декабря 1903 г. по старому стилю — таким образом, 23 января были его сороковины.

Еще в кратком некрологе, написанном Г. П. Георгиевским в самый день смерти мыслителя, выражалось пожелание, чтобы лица, близко знавшие покойного, увековечили его память «хотя бы воспоминаниями», говорилось и о собственном намерении Георгиевского рассказать о «незабвенном Николае Федоровиче» подробно (Московские ведомости. 1903. № 341. 16 дек.). Опубликованные «к 40 дню кончины» воспоминания как раз и стали реализацией этого намерения.

Воспоминания Г. П. Георгиевского — первые воспоминания о Н. Ф. Федорове, появившиеся в печати после декабрьских некрологов. И в них мемуарист стремился, насколько ему позволяло ограниченное пространство газетной статьи, пусть и растянутой на четыре номера, как можно полнее и многограннее представить жизненный и духовный облик мыслителя, коснуться и его образа жизни, и служения в Музеях, показать значение Федорова как выдающегося библиотекаря и библиографа и в то же время донести до читателя его идеи.

При составлении поминальной статьи Г. П. Георгиевский опирался не только на собственные воспоминания, но и на рассказы сослуживцев Н. Ф. Федорова по Музеям, а также на свои беседы с мыслителем. Биографические данные о мыслителе были им получены из «Личного дела» Федорова, хранившегося в канцелярии Музеев. С философскими идеями Федорова он был знаком как в устном изложении, так и по некоторым рукописным статьям. Кроме того, на момент написания воспоминаний в распоряжении Георгиевского имела составленная Федоровым программная статьи, фрагменты которой он воспроизвел в конце своего текста.

Статья «Из воспоминаний о Николае Федоровиче» впоследствии была использована Георгиевским для составления очерка «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний» (см. в Антологии ниже).

Текст статьи «Из воспоминаний о Николае Федоровиче» печатается по публикации в «Московских ведомостях».

<sup>1</sup> В черновом автографе воспоминаний о Федорове Н. П. Петерсон, разбирая статью Г. П. Георгиевского, делает к этим словам такое примечание: «Замечу от себя, что Веневитинов, Воронежский Губернский предводитель дворянства, впоследствии директор Румянцевского Музея, рассказывал мне, что ему надо было навести справку о том, когда в русские войска были введены рейтара; и по этому, казалось бы, ничтожному вопросу Н. Ф-ч указал ему такую массу печатного материала, что Веневитинов был изумлен, — указал не сразу, а чрез некоторое время после заданного вопроса. Ко мнениям Н. Ф-ча прислушивались такие специалисты, как Ф. И. Буслаев, как Ровинский, сенатор, известный собиратель лубочных картин. Ровинский, бывая в Москве, никогда не упускал случая побывать в Румянцевском Музее, чтобы побеседовать с Н. Ф-чем по предмету своей специальности» (Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 8. Л. 106).

<sup>2</sup> Василий Львович *Величко* (1860–1903) — поэт, в творчестве которого большое место занимали темы и мотивы восточной поэзии (сб. «Восточные мотивы», СПб., 1890, «Из кавказских напевов», СПб., 1895), переводчик, публицист. В 1896–1899 гг. — редактор-издатель тифлисской газеты «Кавказ». *Черномор* (*Черноморец*) — Владимир Николаевич *Семенкович* (1861 — после 1913), историк, археолог, профессор Московского археологического института. Под псевдонимом *Черноморец* В. Н. Семенкович в 1890–1900-х гг. печатался в газете «Московские ведомости»; в 1894 г. под этим же псевдонимом в журнале «Русское обозрение» вышла серия его очерков «Север России в военно-морском и коммерческом отношениях. (Мосские письма)».

<sup>3</sup> Все мое ношу с собой (*лат.*).

<sup>4</sup> В очерке «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» Г. П. Георгиевский уточнял, что этот эпизод относится к 1896–1897 гг.

<sup>5</sup> В очерке «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний» находим зачеркнутый фрагмент, прямо перекликающийся с данным сюжетом:

«[начало не сохранилось] и за книжными шкапами, — и Дашков спокойно переносил свое разочарование. Однажды Дашков безошибочно узнал, по шуршанию в книгах, близкое присутствие Николая Федоровича, который действительно был на галерее, над самой головой Дашкова. Дашков несколько раз и громко звал:

— Николай Федорович!.. Николай Федорович!..

Николай Федорович присел на месте и замер. Ответа не последовало» (НИОР РГБ. Ф. 217. К. 1. Ед. хр. 47. Л. 18).

<sup>6</sup> В «Личном деле» Н. Ф. Федорова хранится запрос Керенского полицейского управления от 10 мая 1882 г. (Н. Ф. Федоров, получивший в середине апреля внеочередной отпуск, находился в это время в Керенске у Н. П. Петерсона): «...было ли выдаваемо свидетельство от 17-го Апреля сего года за № 154 Коллежскому Ассессору Николаю Федоровичу Федорову, если было, то на какой срок», и соответствующее подтверждение Канцелярии Музеев (Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 41–42).

<sup>7</sup> В 1901–1903 гг. Н. Ф. Федоров служил вольноотрующимся в Московском главном архиве Министерства иностранных дел.



<sup>8</sup> Г. П. Георгиевский «прибавил» мыслителю почти 10 лет (Н. Ф. Федорову было 74 года, когда он скончался).

<sup>9</sup> Речь идет о Н. И. Боборыкине (см. примеч. 3 к некрологу Федорова, написанному Е. В. Барсовым).

<sup>10</sup> Повод к войне (лат.).

<sup>11</sup> Речь идет о первом прошении об отставке, поданном Н. Ф. Федоровым 31 марта 1880 г. (см.: Личное дело Н. Ф. Федорова // Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 32).

<sup>12</sup> Цитируемая Г. П. Георгиевским резолюция В. А. Дашкова сделана 12 апреля 1880 г. на прошении Н. Ф. Федорова о двухмесячном отпуске «по домашним обстоятельствам» (Там же. Л. 33).

<sup>13</sup> В более развернутом виде этот эпизод разрыва Федорова с Толстым, произошедшего в 1892 г. в связи с толстовской статьей «О голоде», Г. П. Георгиевский, непосредственный его свидетель, привел позднее в очерке «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» (см. ниже)

<sup>14</sup> Г. П. Георгиевский имеет в виду статью «Разоружение» и другие связанные с ней статьи и заметки (см. раздел «Статьи о разоружении и умиротворении» в: *Федоров*. II, 267–334).

<sup>15</sup> Г. П. Георгиевский опирается здесь на письмо Ф. М. Достоевского Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. (летом 1903 г. оно было передано в рукописное отделение Музеев, которым заведовал Григорий Петрович), однако допускает некоторые неточности: Ф. М. Достоевский не читал «писаний Николая Федоровича», он познакомился лишь с изложением его идей, присланных в декабре 1877 г. Н. П. Петерсоном.

<sup>16</sup> Речь идет об обращении России к иностранным державам с предложением созвать конференцию по вопросу о разоружении (обращение последовало 12 августа 1898 г.). Результатом этого обращения стала Гагская мирная конференция 1899 г., на которой был обсужден вопрос о сокращении морских и сухопутных вооружений и выработан ряд международных конвенций и деклараций — о правилах ведения войны, о международном посредничестве и т. д.

<sup>17</sup> Н. Ф. Федоров предлагал поместить портрет Николая II в так называемом Румянцевском зале Музеев, где находились портреты основателя Румянцевского музея канцлера Н. П. Румянцева, его деда А. И. Румянцева, статуя «Мир» работы А. Кановы, а также скульптурный портрет отца Н. П. Румянцева фельдмаршала П. А. Румянцева-Задунайского. Портреты Н. П. и А. И. Румянцевых располагались на одной стене зала, у противоположной стены находилась статуя Н. П. Румянцева, а статуя «Мир» помещалась на гранитном пьедестале в центре зала.

<sup>18</sup> Программа статьи, из которой Г. П. Георгиевский приводит следующие ниже выдержки, в настоящее время неизвестна, однако сами выдержки имеют ряд совпадений и перекличек с текстом статьи Н. Ф. Федорова «Без заглавия» (*Федоров*. III, 120–121). Возможно, написать особую статью на основе упомянутой программы Н. Ф. Федоров склонял самого Георгиевского, в то же время используя мысли, в ней изложенные, для составления собственной статьи.

<sup>19</sup> не только оружием (лат.) — девиз рода Румянцевых.

<sup>20</sup> Т. е. Константинополем.

<sup>21</sup> Н. Ф. Федоров ссылается на статью Е. Ф. Корша «Опыт нравственной характеристики Румянцева», в которой, в частности, шла речь о дея-



тельности Н. П. Румянцева на посту канцлера и его усилиях к решению «восточного вопроса». Е. Ф. Корш подчеркивал, что для Н. П. Румянцева «направление восточной нашей политики, сверх государственного его значения, было еще, можно сказать, кровным, личным, задушевным делом» (Сборник материалов для истории Румянцевского музея. Вып. 1. М., 1882. С. 32), имея в виду прежде всего военные заслуги его отца, героя Русско-турецкой войны 1768–1774 г., фельдмаршала П. А. Румянцева-Задунайского.

<sup>22</sup> На реках *Ларге* и *Кагуле* во время Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. в июле 1770 г. 1-я русская армия под командованием П. А. Румянцева-Задунайского разбила войска в первом случае — крымского хана Каплан-гирея, во втором — великого визиря Хамиль-паши.

<sup>23</sup> Речь идет о приезде царской семьи в Москву на Пасху 1903 г. Царская семья приехала в Москву в Лазареву субботу (29 марта), а уехала 16 апреля, на Фоминой неделе. Государь и императрица не пропустили ни одной службы Страстной седмицы, а в промежутках между службами посещали московские монастыри. Н. Ф. Федоров придавал встрече царем Пасхи, светлого праздника Воскресения Христова, в Москве и Кремле, большое значение, трактуя это событие в духе того понимания смысла царской власти, назначения России и места в ней Москвы, которое ранее было выражено им в работе «Самодержавие».

<sup>24</sup> *Московский главный архив Министерства иностранных дел* (до 1832 г. — Московский архив Коллегии иностранных дел) — первый исторический архив России. Образован в 1724 г. при Петре Великом.

Московский главный архив Министерства иностранных дел и Московский Румянцевский музей Федоров считал взаимосвязанными учреждениями. Для обоих, подчеркивал он, много сделал канцлер Н. П. Румянцев: в 1811 г. будущий основатель музея ходатайствовал об устройстве при архиве комиссии печатания грамот и договоров и сам пожертвовал на это 25 тысяч рублей, благодаря чему было предпринято пятнадцатитомное издание «Собрания государственных актов и договоров». Топографически музей и архив (с 1876 г. помещавшийся на Воздвиженке) располагались рядом (архив стоял на месте нынешнего нового здания Российской государственной библиотеки), к тому же находились по соседству с Кремлем, что для Федорова было глубоко символично. Как указывал В. А. Кожевников, мыслитель неоднократно говорил «о необходимости сближения деятельности обоих учреждений на пользу общего дела» (Кожевников, 21). Этой теме был посвящен ряд статей, ныне, к сожалению, утраченных. Кожевников резюмировал их содержание в своей книге о Федорове (см. в наст. Антологии).

<sup>25</sup> Мелхиседек — праведный древнееврейский царь Салима (будущего Иерусалима) и одновременно первосвященник «не по закону» (не принадлежал к священнической касте потомков Аарона, сокрытым было и его происхождение), а по благодати.

<sup>26</sup> Эти данные Г. П. Георгиевский почерпнул из Личного дела Н. Ф. Федорова, в котором хранились Аттестат, выданный Подольским уездным училищем в апреле 1868 г., несколько формулярных списков по службе в Музеях и копия Аттестата, выданного канцелярией Музеев 17 сентября 1898 г. (Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 6–7, 99–102 об., 124–134, 145–157).

<sup>27</sup> Неверно. В Чертковскую библиотеку Н. Ф. Федоров поступил в мае 1869 г.

<sup>28</sup> С XVII в. представители княжеского рода Гагариных обосновались в Москве (в XIX в. Староконюшенная улица, на которой проживали Гагарины и на которой находился дом И. А. Гагарина, деда Н. Ф. Федорова, была переименована в Гагаринский переулок).

## Г. П. Георгиевский

Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров

Из личных воспоминаний

Впервые: Новый журнал. 1981. № 142. С. 91–109 (с незначительными сокращениями и разночтениями с оригиналом). Опубликовано по рукописи: Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. Рига, 1988. С. 46–64.

Очерк «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Из личных воспоминаний» был написан Г. П. Георгиевским в 1911–1912 гг. Г. И. Довгалло в предисловии к его публикации указывает, что поводом к написанию очерка могло послужить обращение к Георгию Петровичу С. С. Раецкого, редактора газеты «Утро России», имевшее место в 1911 г. Раецкий писал: «...публицист Пругавин на днях выступил в печати со своими воспоминаниями о Толстом, уделив там несколько строк Н. Ф. Федорову, бывшему библиотекарю Румянцевского Музея. Желая почтить память этого удивительного человека, которого Вы, без сомнения, знали лучше, чем кто бы то ни было, мы просим Вас поделиться теми фактическими сведениями, какие имеются у Вас о жизни и деятельности покойного Н. Ф. и об отношениях с Л. Н. Толстым» (Цит. по: Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 31).

В личном фонде Г. П. Георгиевского в ОР РГБ сохранился автограф очерка на 38 листах и машинопись (Ф. 217. К. 1. Ед. хр. 47). В автографе каждая часть, обозначенная затем в машинописи цифрами, носит подзаголовки: «Н. Ф. Федоров и его образ жизни», «Служба его и отношение к нему современников», «Дружба и разрыв с Л. Н. Толстым». По справедливому предположению Г. И. Довгалло, по всей видимости, эти части предполагалось печатать каждую отдельно, о чем свидетельствует «и подпись в конце каждой из них» (Там же).

В работе над очерками Георгиевский частично использовал текст поминальной статьи «Из воспоминаний о Николае Федоровиче. К 40 дню кончины» (см. его выше). Фрагменты его были прямо включены в текст второй подглавки. В круг источников, на которые опирался Георгиевский (см. преамбулу комментария к указ. статье), вошли также книга В. А. Кожевникова о Федорове, и I том «Философии общего дела», подаренный ему Н. П. Петерсоном в 1907 г. (этот экземпляр ныне хранится в коллекции Музея истории РГБ). Уточнил мемуарист и ряд биографических данных, прежде всего относительно происхождения Н. Ф. Федорова.

Следует отметить, что, рисуя историю взаимоотношений Н. Ф. Федорова с Л. Н. Толстым, как в статье «Из воспоминаний о Николае Федоровиче», так и в очерке «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров», Георгиевский опи-

рался не только на личные воспоминания, но и на сообщения других лиц. Ведь общение Г. П. Георгиевского с Н. Ф. Федоровым реально началось с осени 1890 г., когда Григорий Петрович поступил на службу в Музеи, и он не мог быть непосредственным свидетелем контактов Федорова и Толстого в 1880-е гг. Те эпизоды взаимоотношений писателя и мыслителя, которые имели место ранее 1890 г., он явно воспроизводил с чужих слов. Можно предположить, что одним из источников информации стали беседы мемуариста с самим Федоровым. Так, еще в декабре 1890 г. в одном из писем О. А. Новиковой Георгиевский сообщил: «Мой ближайший сослуживец Николай Федорович, тот старичок, которого Вы видели в Музее, к сожалению заболел, и я езжу навещать его. Он мне много рассказывает про Толстого, с которым был когда-то дружен» (Цит. по: Четвертые Тыняновские чтения. Тезисы докладов и материалы для обсуждения. С. 30–31).

В личном фонде Георгиевского в НИОР РГБ сохранился план его воспоминаний о своей жизни и работе в библиотеке. В этом плане есть и такие пункты: «Вечера у Н. Ф. Федорова» и «Портрет Пастернака “Н. Ф. Федоров”» (НИОР РГБ. Ф. 217. К. 1. Ед. хр. 46. Л. 1).

Текст очерка «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» печатается по автографу с учетом машинописи. Места, совпадающие с текстом статьи Георгиевского «Из воспоминаний о Николае Федоровиче», сокращены.

<sup>1</sup> В 1890 г., когда Г. П. Георгиевский начал работать в библиотеке Московского публичного и Румянцевского музеев, Н. Ф. Федорову исполнился 61 год. Самому Георгиевскому было тогда 24 года.

<sup>2</sup> Речь идет о Дмитрие Дмитриевиче *Языкове* (1850–1918) — историке литературы, библиографе, авторе и составителе серии библиографических указателей «Русские писатели и писательницы, умершие в ... году».

<sup>3</sup> По всей вероятности, этот факт биографии Федорова следует отнести к 1868 или 1869 г.: до весны 1868 г. мыслитель служил в уездных училищах и хотя регулярно бывал в Москве, но до 1869 г., когда началась его служба в Чертковской библиотеке, поселиться там окончательно не намеревался.

<sup>4</sup> Упоминаемая Георгиевским поездка Федорова в Петербург на похороны старшего брата Александра Федоровича Федорова (1828–1897) имела место 24–27 февраля 1897 г. (см.: *Федоров. Доп.*, 533).

<sup>5</sup> У Федорова были две родные сестры — Елизавета Павловна Макарова (в замужестве Полтавцева) и Юлия Павловна Макарова (в замужестве Евстафьева). О какой из двух сестер идет речь у Георгиевского, установить не удалось.

<sup>6</sup> Первоначально в автографе фамилия отца Федорова была дана полностью и лишь потом зачеркнута и сокращена до одной буквы.

<sup>7</sup> В автографе первоначально было написано «одной московской гимназии». Затем слово одной было зачеркнуто и вверху простым карандашом вписано: «первой». Источником этих сведений о матери Федорова был П. И. Бартенев, он-то и передал данные сведения своему сыну Ю. П. Бартеву, от которого их и узнал Георгиевский. Нечто близкое П. И. Бартеву сообщил В. А. Кожевникову, который и сам предпринял некоторые разыскания. В архиве П. А. Флоренского хранится запись к биографии

Федорова, сделанная со слов последнего: «Он был сын кн. *Павла Гагарина*. Но кто такой этот Павел Гагарин, выяснить не удалось. Мать Федорова имела от него 4-х детей — 2-х сыновей и 2 дочери. Сначала думали, что она крестьянка, но потом оказалось, что она дочь мелкого чиновника — что-то вроде коллежского регистратора.

<...> Мать Федорова впоследствии вышла за Попова, директора одной из московских гимназий» (Вопросы философии. 1991. № 6. С. 124–125). Последняя версия в настоящее время проверяется О. Б. Муратовой.

<sup>8</sup> См. примеч. 6 к статье Георгиевского «Из воспоминаний о Николае Федоровиче».

<sup>9</sup> Рисунок посмертной маски Федорова, сделанный Л. О. Пастернаком, был напечатан в первом номере журнала «Весы» за 1904 г. Под *портретным рисунком* имеется в виду один из набросков, сделанных Пастернаком в 1890-е гг. (см. в наст. Антологии воспоминания художника и примеч. 6 к ним). Этот набросок также был опубликован в журнале «Весы» (1904. № 2) вместе со статьей Федорова «Астрономия и архитектура». Первоначально в автографе воспоминаний вместо фразы «Есть еще портретный ~ весьма удачный» было написано: «Там же напечатана была вся фигура его на вышке Румянцевского музея, но в напечатанной фигуре весьма трудно признать портрет Николая Федоровича» (НИОР РГБ. Ф. 217. К. 1. Ед. хр. 47. Л. 10). Упомянутый в зачеркнутом фрагменте рисунок М. И. Шестеркина «Н. Ф. Федоров на балконе Румянцевского музея» появился в № 1 журнала «Весы» за 1904 г., предваряя публикацию фрагмента «О письменах» из I части «Вопроса о братстве...».

<sup>10</sup> По указанному Г. П. Георгиевским адресу («Молочный переулок, д. 9 Иванова») Федоров проживал в 1890–1898 гг.

<sup>11</sup> Из рассказа Георгиевского может сложиться впечатление, что Федоров раздаривал большинство своих рукописей. Но это далеко не так. Он действительно периодически передавал наброски тех или иных статей лицам из своего окружения (В. А. Кожевникову, Ю. П. Бартеневу, И. А. Борису, Е. В. Барсову, С. С. Слуцкому, наконец, самому Георгиевскому), настаивая на том, чтобы они воспользовались этими набросками для составления собственной статьи на тему, которую Федоров хотел бы видеть поднятой в печати (все эти случаи отмечены в комментариях к современному Собранию сочинений философа). Однако это вовсе не было системой. Рукописи и рукописные копии основных произведений Федорова хранились у него самого, а также у его учеников Кожевникова и Петерсона и никому не передавались.

<sup>12</sup> Н. П. Барсуков не служил в Чертковской библиотеке, но являлся постоянным сотрудником выходившего при библиотеке с 1863 г. журнала «Русский архив».

<sup>13</sup> Как следует из «Воспоминаний» Петерсона, Федоров получил место в Чертковской библиотеке «по наследству» от своего ученика.

<sup>14</sup> См. примеч. 13 к статье В. И. Шенрока «Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова».

<sup>15</sup> Версия ухода Федорова из Румянцевского музея, изложенная Георгиевским, вряд ли достоверна. Главным мотивом ухода мыслителя было стремление отдать последние годы жизни приведению в порядок своих рукописей и написанию новых статей, о чем он неоднократно говорил в письмах В. А. Кожевникову и Н. П. Петерсону 1894–1898 гг.

<sup>16</sup> Утверждение Г. П. Георгиевского о том, что Толстой не пережил коренной ломки своего мирозерцания, не соответствует действительности. Достаточно вспомнить «Исповедь» (1879–1882).

<sup>17</sup> Эта и предыдущая цитаты — из дневника Л. Н. Толстого от 5 октября 1881 г.

<sup>18</sup> Цитата из письма Л. Н. Толстого В. И. Алексееву от 15–30 ноября 1881 г.

<sup>19</sup> Цитата из письма А. А. Фета Н. Ф. Федорову от 6 декабря 1887 г.

<sup>20</sup> По всей видимости, это одно из нарочитых, *эпатирующих* заявлений Толстого, которые он не раз позволял себе в разговорах с Федоровым. Из того же ряда высказываний: «Динамитцу-бы» — при посещении промышленно-художественной выставки 1882 г., «Сжечь бы все эти книги!» — в библиотеке Румянцевского музея, «Люблю эту курноску!» — в одном из разговоров с Федоровым. Толстой знал, как ценил Федоров Коперника («славянин Коперник произвел переворот в астрономии, который должен послужить исходным пунктом нового направления всего знания», призванного перейти «к действительному управлению движением земли» (Федоров. I, 231), к космической регуляции) и, вероятно, не мог отказать себе в удовольствии подразнить мыслителя своим «неученым» вопросом.

<sup>21</sup> Цитата из I части «Вопроса о братстве...» (Философия общего дела. I, 9).

<sup>22</sup> Цитата из II части «Вопроса о братстве...» (Там же. С. 119).

<sup>23</sup> Цитата из работы «Супраморализм» (Там же. С. 437).

<sup>24</sup> См. примеч. 13 к статье В. И. Шенрока «Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова».

<sup>25</sup> Этот эпизод имел место в 1883 году (см.: Бирюков П. Н. Биография Л. Н. Толстого. Т. 2. Л., 1923. С. 213; Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого. М.; Л., 1936. С. 298).

<sup>26</sup> Эта цитата, как и цитаты последующих двух абзацев, взята из работы «Супраморализм» (Философия общего дела. I, 434, 435, 436, 438).

<sup>27</sup> Речь идет о статье Л. Н. Толстого «О голоде», опубликованной в лондонской газете «Daily Telegraph» 14 января 1892 г. Газета «Московские ведомости», перепечатавшая 22 января 1892 г. выдержки из этой статьи в обратном переводе, так комментировала их: «Письма графа Толстого <...> являются открытою пропагандой к ниспровержению всего существующего во всем мире социального и экономического строя. Пропаганда графа есть пропаганда самого крайнего, самого разнузданного социализма, перред которым бледнеет даже подпольная пропаганда».

<sup>28</sup> В автографе стояло: «Times». «Daily Telegraph» было вставлено простым карандашом в машинописном экземпляре воспоминаний.

## И. Л. Толстой

### Мои воспоминания

Впервые: Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1914. С. 179. Печатается по: Толстой И. Л. Мои воспоминания. М., 1969. С. 189.

Илья Львович Толстой (1866–1933) — сын Л. Н. Толстого. В 1813–1914 г. — сотрудник газеты «Русское слово». Автор сценария и фильма на

основе рассказа Толстого «Чем люди живы?» (1916). В 1910-е гг. много ездил по России с лекцией об отце, с этой же лекцией, переведенной на английский язык, уехал в США. После революции на короткое время приехал в Россию, затем опять вернулся в Америку, вначале занимался активной журналистской и общественной деятельностью, затем выступал с лекциями о творчестве и мировоззрении Толстого, перевел на английский язык ряд его произведений.

«Мои воспоминания», публиковавшиеся с октября 1913 г. на страницах «Русского слова», вышли в свет отдельным изданием в 1914 г. В 1920-е гг. в Америке И. Л. Толстой существенно дополнил и переработал эти воспоминания. Второе издание вышло в России в 1933 г. Фрагмент о Федорове остался в этом издании без изменений, за исключением начальной фразы: в издании 1914 г. было: «В эту же зиму отец познакомился...», в издании 1933 г. — «Еще в 1881 году отец познакомился».

<sup>1</sup> См. примеч. 4 к воспоминаниям И. М. Ивакина.

<sup>2</sup> По всей видимости, эта фраза — реакция на не раз возникавшие в мемуарной литературе свидетельства о спорах Федорова с Толстым.

## С. Л. Толстой

### Очерки былого

Впервые: Толстой С. Л. Очерки былого. Тула, 1968. С. 134–135.

Сергей Львович Толстой (1863–1947) — старший сын Л. Н. Толстого, композитор, автор ряда работ о Толстом, в том числе «Музыка в жизни Толстого» (1911), «Толстой о поэзии Тютчева» (1912), «Музыкальные произведения, любимые Л. Н. Толстым» (1912), сотрудник Полного собрания сочинений Толстого в 90 томах, составитель первого путеводителя по Ясной Поляне (1914).

<sup>1</sup> См. преамбулу комментария к «Воспоминаниям» Н. П. Петерсона.

## И. М. Ивакин

### Воспоминания (фрагменты)

Часть фрагментов впервые опубликована: Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. М., 1961. С. 21–124. Полная публикация фрагментов «Воспоминаний»: Федоров. IV, 519–550.

Иван Михайлович Ивакин (1855–1910) — филолог, педагог.

По окончании историко-филологического факультета Московского университета и после защиты кандидатской диссертации И. М. Ивакин в сентябре 1880 г. стал домашним учителем сыновей Л. Н. Толстого Сергея, Ильи и Льва, готовя их по греческому и латинскому языкам. Вместе с семьей Толстых почти год он провел в Ясной Поляне. Это было время напряженных духовных исканий Толстого. И. М. Ивакин, поначалу относившийся к писателю «как демократ к аристократу» («Вот они, графы-то!»),

«был поражен новым для него подходом Толстого к жизни, науке, литературе и религии» (*Толстой С. Л.* Вступительная статья к публикации «Толстой в 1880-е годы. Записки И. М. Ивакина» // *Литературное наследство.* Т. 69. Кн. II. М., 1961. С. 24): «Я хоть и далеко не всегда соглашался с ним, но каждому его слову внимал чуть не с благоговением. Ни один обед, ни один чай, ни одна беседа для меня даром не проходила. Он каждый раз высказывал что-нибудь новое, интересное, или даже не известное умел взглянуть иногда с такой точки зрения, о которой я и не подозревал. Право, он, сам того не замечая, точно открывал передо мной новый умственный мир... Хорошего было здесь то, что я принялся учиться, как редко учился» (Цит. по: Там же).

После того как семья Толстых осенью 1881 г. переехала в Москву, И. М. Ивакин также вернулся в Первопрестольную и поступил преподавателем русского языка в 3-ю Московскую классическую гимназию. Общение с Толстыми не прерывалось. И. М. Ивакин поддерживал дружеские отношения с С. Л. Толстым, бывшим своим учеником, а лето 1882 г. провел в Ясной Поляне, давая уроки его младшим братьям. С самим Львом Николаевичем И. М. Ивакин также регулярно встречался и беседовал в Москве, а летом 1885–1886 гг. навещал Толстых в Ясной Поляне. Летом 1885 г. он вел дневник, занося в него впечатления от увиденного и услышанного тогда в доме Толстых, а в последующие годы также делал заметки о своих встречах с писателем. Параллельно в архиве Ивакина накапливались заметки о его беседах с Н. Ф. Федоровым, часто затрагивавших личность и идеи Толстого.

Познакомиться с Федоровым Ивакин в принципе мог и до своей встречи с Толстым, еще во время учебы в Московском университете — через библиотеку Московского публичного и Румянцевского музеев, где регулярно занимались студенты университета. Но всего вероятнее, знакомство с Федоровым произошло в 1881 — начале 1882 г. Это время интенсивного общения Толстого и Федорова: они встречаются в библиотеке, обмениваются идеями, Федоров бывает в доме Толстых — здесь Лев Николаевич и мог представить ему Ивакина (так же как и привести его с собой в каталожную — до этого, даже регулярно занимаясь в читальном зале на правах рядового читателя, Ивакин мог и не знать Федорова лично, поскольку каталожная была отделена от читального зала и свободный доступ в нее имели не все).

Итак, параллельно контактам с Толстым, развивается и крепнет в 1880-е гг. общение Ивакина с Федоровым. Иван Михайлович — среди тех, кто знаком с учением мыслителя и, по всей вероятности, им искренне заинтересован. Судя по публикуемым «Воспоминаниям», во второй половине 1880-х гг. отношения Федорова и Ивакина — доверительные и сердечные. Встречаются они не в доме Толстого — в это время Федоров там вряд ли бывает (за исключением одного случая, зафиксированного Ивакиным, когда Николай Федорович посетил Толстых, чтобы уладить передачу рукописей писателя в Румянцевский музей), — а в библиотеке. Религиозно-этическое учение Толстого — постоянный предмет их разговоров. Под влиянием Федорова Ивакин постепенно меняет свое отношение к Толстому: оно становится более критическим, что особенно заметно по тем фрагментам воспоминаний, где говорится о беседах повествователя



с В. Ф. Орловым, В. И. Алексеевым, когда уже он сам, от себя лично оценивает Толстого-проповедника. Нараставшее от года к году сочувствие Ивакина православию, о котором говорит в рассказе о своем друге и учителе С. Л. Толстой (Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 24), вероятно, также укреплялось общением с Н. Ф. Федоровым, его трактовкой православного христианства (ср. в «Воспоминаниях»: «Мы думаем, что православие — только риза да деревянное масло, а вдруг в нем есть нечто другое»).

Влияние Н. Ф. Федорова на И. М. Ивакина не иссякало и после 1889 г. — этим годом обрывается текст «Воспоминаний». По настоянию Федорова в октябре 1891 г. Ивакин обратился к Толстому с пространном письмом, в котором излагались идеи мыслителя об атмосферической регуляции и франко-русском книгообмене (Федоров. IV, 655–658). Кроме того, в 1890-е гг. Иван Михайлович время от времени помогал Федорову в переписке его рукописей, возможно, что-то писал и под его диктовку.

Свои «Воспоминания», представляющие ряд ценных материалов к истории идейных и творческих взаимоотношений Л. Н. Толстого и Н. Ф. Федорова, И. М. Ивакин, по всей видимости, составлял в конце 1900-х гг.: частью «по памяти», главным же образом на основе записей, сделанных в разные годы, непосредственно «по следам» его встреч и бесед с Толстым и Федоровым (см.: Толстой С. Л. Вступительная статья к публикации «Толстой в 1880-е годы. Записки И. М. Ивакина» // Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 25). «При общей обработке воспоминаний эти записи были автором объединены, поставлены в хронологическую связь между собой и в некоторых местах дополнены» (Там же).

В настоящем издании представлены те фрагменты воспоминаний И. М. Ивакина (как опубликованные, так и неопубликованные), которые имеют отношение к Н. Ф. Федорову.

<sup>1</sup> Татьяна Андреевна Кузминская, рожд. Берс (1846–1925) — сестра С. А. Толстой.

<sup>2</sup> Сергей Николаевич Толстой (1826–1904) — брат Л. Н. Толстого. Окончил Казанский университет (математическое отделение философского факультета), служил в канцелярии московского гражданского губернатора. В 1881–1885 гг. — Крапивенский уездный предводитель дворянства.

<sup>3</sup> «Учение двенадцати апостолов» — один из древнейших памятников христианской письменности, открытый в 1883 г. греческим митрополитом Филофеем Вриеннием. На русском языке был издан в «Трудах Киевской духовной академии» за 1884 г., а также в журнале «Православное обозрение» (М., 1886. № 7. С. 497–516) в переводе В. С. Соловьева.

<sup>4</sup> Владимир Федорович Орлов (1843–1898) — учитель из Иваново-Вознесенска, участник революционного движения 1860–1870-х гг., привлекался по делу С. Г. Нечаева. Познакомился с Толстым в 1881 г. Толстой считал встречу с ним большим событием в своей жизни (см. письмо В. И. Алексееву от 15–30 ноября 1881 г. — Толстой. 63, 80), называл Орлова своим единомышленником. Однако сам В. Ф. Орлов со второй половины 1880-х гг., так же как и И. М. Ивакин, начинает относиться к Толстому противоречиво. И. М. Ивакин в «Воспоминаниях» фиксирует его негативные впечатления от пребывания летом 1886 г. в Ясной Поляне

(часть их приведена в данной публикации). Николай Николаевич Ге (1831–1894) — художник, автор ряда картин на евангельские сюжеты. Глубокое влияние на его позднее творчество оказало учение Л. Н. Толстого, с которым Ге сблизился еще в 1862 г., а в последние годы жизни постоянно советовался относительно своих работ и всецело следовал советам писателя дать в своих картинах «простое, понятное и нужное людям христианство». Николай Николаевич Ге (1857–1940) — старший сын Н. Н. Ге. Одно время являлся последователем учения Л. Н. Толстого и жил земледельческим трудом. Затем был сотрудником С. А. Толстой по изданию сочинений писателя. В 1890-х гг. переселился в Швейцарию и принял французское подданство.

<sup>5</sup> Александр Степанович *Пругавин* (1850–1920) — этнограф и исследователь старообрядчества и сектантства, знакомый Толстого с 1881 г.; автор ряда статей о Толстом.

<sup>6</sup> «Наука и искусство» — главы 29–31 и 33–38 трактата «Так что же нам делать?».

<sup>7</sup> «Сказка об Иване-дураке и его двух братьях: Семене-воине и Тарасе-брюхане и немой сестре Маланье и о старом дьяволе и трех чертенятах» написана Толстым в 1885 г. (*Толстой. 25, 115–138*).

<sup>8</sup> Толстой обычно подолгу вынашивал творческий замысел, прежде чем приняться за его осуществление. Процесс обдумывания часто был для Толстого очень трудным. «...Я тоскую и ничего не пишу, а работаю мучительно. Вы не можете себе представить, как мне трудна эта предварительная работа глубокой пахоты того поля, на котором я принужден сеять. Обдумать и передумать все, что может случиться со всеми будущими людьми предстоящего сочинения <...> ужасно трудно», — писал Толстой А. А. Фету в 1870 г. (*Толстой. 61, 240*). Набросав чернее новое произведение, Толстой отдавал его в переписку, обычно поручая это самому близкому в этот момент человеку. Переписанный набросок Толстой начинал исправлять и дополнять. Манеру многократного исправления и переработки написанного Толстой усвоил с самого начала своей литературной деятельности. Когда Толстой втягивался в работу, он совершенно отдавался ей, проводя за письменным столом 7–8 часов ежедневно.

<sup>9</sup> Имеется в виду следующее место из XXXIV главы трактата Толстого «Так что же нам делать?»: «Дело науки — служить людям. Мы выдумали телеграфы, телефоны, фонографы, а в жизни, в труде народном, что мы продвинули? Ботаники нашли и клеточку, и в клеточках-то протоплазму, и в протоплазме еще что-то. Занятия эти, очевидно, долго не кончатся, потому что им, очевидно, и конца быть не может, и потому ученым некогда заниматься тем, что нужно людям. И потому опять со времен египетской древности и еврейской, когда уже были выведены пшеница и чечевица, до нашего времени не прибавилось для пищи народа ни одного растения, кроме картофеля, и то приобретенного не наукой» (*Толстой. 25, 357*).

<sup>10</sup> Толстой всегда очень любил всякое ремесло. Особенно сильно он увлекался сапожным делом, проводя в середине 1880-х годов за этим занятием большую часть свободного времени. Две пары обуви: ботинки для А. А. Фета и сапоги для М. С. Сухотина, будущего мужа старшей дочери Толстого Татьяны, можно увидеть в экспозиции московского Дома-усадь-

бы Л. Н. Толстого (ул. Льва Толстого, д. 21). В рукописном отделе Государственного музея Л. Н. Толстого хранится любопытный документ — свидетельство Фета в получении исполненного заказа:

«Сие дано 1885-го года января 15-го дня, в том, что настоящая пара ботинок на толстых подошвах, невысоких каблуках и с округлыми носками, сшита по заказу моему для меня же автором “Войны и мира” графом Львом Николаевичем Толстым, каковую он и принес мне вечером 8-го января сего года и получил за нее с меня 6 рублей. В доказательство полной целесообразности работы я начал носить эти ботинки со следующего дня. Действительность всего сказанного удостоверяю подписью моей с приложением герба моей печати. А. Шеншин» (ОР ГМТ).

<sup>11</sup> В своих статьях и заметках о Толстом Федоров не раз упоминал эти два его высказывания. Первое из них («Динамитцу бы!») было сделано во время посещения писателем и философом в 1882 г. Всероссийской промышленно-художественной выставки. Сцена, сопровождавшая второе высказывание, в разных вариантах передавалась мемуаристами и исследователями, писавшими о взаимоотношениях Толстого и Федорова. А. С. Пругавин вспоминал о ней так: «Библиотечные залы Румянцевского Музея, в Москве. Длинные ряды высоких, громадных шкафов, сверху до низу унизанных книгами всевозможных форматов, в различных переплетках. <...>

Через залы проходит высокий, бодрый господин лет 55-ти, с глубокими сидящими глазами, которые вспыхивают, как огоньки, и сверлят, как буравчики. Его провожает старик лет 60, бедно одетый, в старом потертом, наглухо застегнутом не то длинном пиджаке, не то в коротком пальто <...>

Высокий господин окинул глазами бесконечные ряды полок с книгами и затем, заглянув в лицо своего спутника, проговорил:

— Ах, если б все это... сжечь!

Как гром в ясный день, эти слова поразили старика. Точно ужаленный, он схватился за голову и закричал: — Боже мой!.. Что вы говорите!.. Какой ужас!..

Этот старик был Николай Федорович Федоров, библиотекарь и библиограф Румянцевского музея, которого знала и высоко ценила вся интеллигентная Москва. А высокий господин, как, наверное, уже догадался читатель, — Лев Николаевич Толстой.

Это было в начале 80-х годов <...> Я видел Николая Федоровича несколько дней спустя после только что описанной сцены. Всегда спокойный, добродушный, приветливый, — на этот раз он весь горел, кипел и негодовал.

— Нет, послушайте, — обращаясь ко мне, говорил он с глубоким волнением, — каков Лев-то Николаевич! Что он мне сказал! Ведь вы только подумайте!.. <...>

— Толстой просто пошутил, это совершенно ясно, — с убеждением сказал один из библиотекарей, присутствовавший при этом разговоре.

Но замечание это только подлило масла в огонь.

— Да разве *этим* можно шутить?! — с горечью и укоризной воскликнул Николай Федорович.

— Ему просто вздумалось поразить вас, поугатать... У него есть эта печоринская черточка, — говорил тот же библиотекарь.

Николай Федорович махнул рукой и принялся рыться в карточном указателе.

— Печоринская черточка, — бормотал старик, — но ведь он, слава Богу, не Печорин, а *Лев Толстой*.

— Ведь вы же всегда любили Толстого, — заметил я Николаю Федоровичу.

— Да я и сейчас его люблю, — отвечал старик тоном, в котором слышалась глубокая искренность. — Я совершенно уверен, что Лев Николаевич никогда ни одной книги не сожжет... Об этом, разумеется, и речи не может быть. Только уж очень он поразил меня своими словами».

Далее в своих воспоминаниях А. С. Пругавин приводил комментарий на вышеописанный эпизод одного из толстовцев, который не только не счел слова Толстого эпатажем, но указал, что в них, пусть и в резкой форме, пусть и «от противного», высказана излюбленная мысль писателя о «едином на потребу» («зачем все эти книги, зачем все эти библиотеки, когда есть Евангелие, в котором так полно изложено все то, что нужно для жизни и счастья людей?») и о губительности ложно направленной, часто поверхностной и растлевающей культуры (*Пругавин А. С. О парадоксах Л. Н. Толстого // Сборник воспоминаний о Л. Н. Толстом. М., 1911. С. 6–9*).

Федорова возмущал выразившийся в этой сцене культурный «нигилизм» Толстого. Сам философ, так же как и Толстой, критиковал секуляризованную культуру и литературу Нового времени, так же как и Толстой, порицал ложные ориентиры современной цивилизации, но при этом призывал не к разрушению цивилизации и культуры («Сжечь бы все эти книги!»), а к их христианизации, направлению на благое, божеское дело. Кроме того, к книге и библиотеке мыслитель относился особым образом: «книга была для него святыней, надгробным памятником, отпечатком жизни умершего автора, который должен быть со временем восстановлен, воскрешен и воссоздан» (*Горностаев А. К. [Горский А. К.]. Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1928. С. 7*). Отсюда — восприятие фразы Толстого как святотатства.

<sup>12</sup> Вероятно, имеется в виду следующее место из первого послания ап. Иоанна: «Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец, ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (1 Ин. 4: 20).

<sup>13</sup> Приведенные здесь и ниже высказывания Федорова о Толстом находят себе соответствия в статьях, заметках и письмах философа, посвященных критике религиозно-нравственного учения писателя: *Федоров. I, 415–418; II, 337–370; IV, 15–48, 261–263, 274–276*.

<sup>14</sup> «Насмешку» над спектральным анализом Федоров мог усмотреть в XXXIV главе трактата «Так что же нам делать?»: «Все ученые заняты своими жреческими занятиями, из которых выходят исследования о протоплазме, спектральные анализы звезд и т. п.» (*Толстой. 25, 357*).

<sup>15</sup> «Спрашивали его также и воины: а нам что делать? И сказал им: никого не обижайте, не клеветайте, и довольствуйтесь своим жалованьем» (Лк. 3: 14).

<sup>16</sup> Дилемма, обозначенная здесь И. М. Ивакиным, отчасти восходит к полемике Ф. М. Достоевского с Л. Н. Толстым по вопросу о Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Толстой в «Анне Карениной» проводил мысль о

том, что война за освобождение славянства искусственно навязана народу, что «непосредственного чувства к угнетению славян нет и не может быть», а главное, что эта война, как, впрочем, и все вообще войны, сопряжена с убийством: «Но ведь не жертвовать только, а убивать турок. <...> Народ жертвует и готов жертвовать для своей души, а не для убийства». Разбирая эти тезисы на страницах «Дневника писателя», Достоевский вскрывал фальшь подобной постановки вопроса, особенно в свете тех зверств, которые творили турецкие войска над мирным населением Сербии и Болгарии:

«Представим себе такую сцену: стоит Левин уже на месте, там, с ружьем и со штыком, а в двух шагах от него турок сладострастно готовится выколоть иглой глазки ребенку, который уже у него в руках. <...> И вот Левин стоит в раздумье и колеблется. <...> Нет, серьезно, что бы он сделал, после всего того, что нам высказал? Ну, как бы не освободить ребенка? Неужели дать замучить его, неужели не вырвать сейчас же из рук злодея турка?

— Да, вырвать, но ведь, пожалуй, придется больно толкнуть турка?

— Ну и толкни!

— Толкни! А как он не захочет отдать ребенка и выхватит саблю?

Ведь придется, может быть, убить турку?

— Ну и убей!

— Нет, как можно убить! Нет, нельзя убить турку. Нет. Уж пусть он лучше выколлет глазки ребенку и замучает его, а я уйду к Кити» (*Достоевский. 25, 220*).

<sup>17</sup> Толстой в X главе трактата «В чем моя вера?», основываясь на словах Христа «Трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10: 10), говорит: «По учению Христа, работа — труд есть необходимое условие жизни человека, а пропитание есть неизбежное последствие его... Как бы зол ни был хозяин, он будет кормить работника так же, как будет кормить ту лошадь, которая работает на него, будет кормить так, чтобы работник мог сработать как можно больше, т. е. будет содействовать тому самому, что составляет благо человека» (*Толстой. 23, 428*).

<sup>18</sup> Этот факт, приведенный Н. Ф. Федоровым, И. М. Ивакин, будучи в Ясной Поляне летом 1886 г., передал Л. Н. Толстому во время общей беседы, на которой обсуждался вопрос о том, возможно ли человеку, в том числе женщине, имеющей детей, самому обеспечить себе пропитание. Л. Н. Толстой утверждал, что это вполне реально, и можно, в конце концов, просить милостыню: «Лев Николаевич говорил, что он доставал и достанет себе нужное, могла бы и она надеть сумку — ступай побираться. У нас восемьдесят миллионов так живут, нечего смотреть, что какая-нибудь маленькая часть живет иначе. <...>

Я сказал, что ходить с сумой — не всегда выходишь себе кусок хлеба и не везде, привел слышанные мною от Николая Федоровича рассказы о китайцах — в Китае рабочие на коленях молят о работе, и ее нет, и они мрут...

— Ну и что же? — сказал Л. Н. — Пришла смерть, и умер человек. Лучше умереть, живя по-Божьи, а не как-нибудь иначе... Да ведь о Китае это пишут, и кто говорит, сам хорошо не знает, что там в Китае, а в России, я знаю, живут так люди» (*Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 86–87*).

<sup>19</sup> Толстой в трактате «Так что же нам делать?» назвал Р. Мальтуса «весьма плохим английским публицистом, сочинения которого все забыты и признаны ничтожными из ничтожных...», а выводы, прямо вытекающие из его теории, бездоказательными, неправильными и совершенно произвольными (*Толстой. 25, 333*).

<sup>20</sup> Рассказ Толстого «Девчонки умнее стариков» (1885) был выпущен в свет как текст к картине К. А. Савицкого, исполненной в красках в хромолитографии И. Д. Сытина (Москва, открытый лист, 1885).

Мораль этого рассказа проста: старые люди должны брать пример с малых детей. Две девочки поссорились во время игры, но, скоро помирившись, принялись опять весело играть, а их родные хотели из-за этой ссоры драться между собой.

<sup>21</sup> «Исповедь» в рукописи, отданной в печать в журнал «Русская мысль», была озаглавлена «Что я?». В № 5 «Русской мысли» за 1882 г., изъятый цензурой, статья была напечатана под названием «Вступление к ненапечатанному сочинению». Название «Исповедь графа Л. Н. Толстого» впервые появилось в издании М. К. Элпидина в Женеве в 1884 г.

<sup>22</sup> В мае 1883 г. Л. Н. Толстой выдал своей жене С. А. Толстой доверенность, дававшую ей право распоряжаться всем без исключения его имуществом, изданием и продажей его произведений. Автоматически С. А. Толстая стала владелицей черновых рукописей художественных произведений Толстого, многочисленных писем к нему. Позже, в 1891 г., Толстой ограничил права С. А. Толстой: за ней оставалось исключительное право издания произведений, написанных Толстым до 1 января 1881 г. Все остальные произведения Толстой разрешал издавать, переиздавать, переводить, ставить на сцене всем желающим безвозмездно. Рукописи произведений, написанных после 1 января 1881 г., за небольшим исключением, стали сосредотачиваться в руках В. Г. Черткова, друга и единомышленника Толстого.

<sup>23</sup> Вероятно, имеется в виду книга Г. Ольденберга (не Ольденбурга) «Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde» (Berlin, 1881; рус. пер.: *Ольденберг Г.* Будда. Его жизнь, учение и община. Пер. со 2-го исправленного издания П. Николаева. М., 1885). Эту книгу знал и Толстой. Он пользовался ею в конце 1885 или в начале 1886 г., когда собирал материалы о Будде, мечтая написать о нем. Очерк «Сиддарта, прозванный Буддой» был написан Толстым впоследствии в 1905 г. для сборника «Круг чтения».

<sup>24</sup> Мф. 28: 20.

<sup>25</sup> Этот эпизод в несколько иной редакции (второй раз женщина приходит к Будде и сообщает, что ребенок ее умер) Н. Ф. Федоров привел в примеч. 12 к III части своего главного сочинения «Вопрос о братстве...» (*Федоров. I, 205*).

<sup>26</sup> Под заглавием «В чем счастье» в № 1 «Русского богатства» за 1886 г. была перепечатана часть X главы трактата Толстого «В чем моя вера?».

<sup>27</sup> Близкую оценку зороастризма Федоров дал в статье «Санитарный вопрос» (*Федоров. II, 310–312*).

<sup>28</sup> По всей видимости, здесь И. М. Ивакин неточно передает мысль Федорова. *Агуромазда* (Ахура Мазда, Ормузд) — верховный бог зороастрийского пантеона, являющийся воплощением мирового Добра, не может «искать опоры» у своего антагониста, Злого Духа *Аримана* (Ангро Май-



нию). Точно так же невозможно сочетание «Ариман Иеша», поскольку под *Иеша* скорее всего имеется в виду пророк Саошьянт, Спаситель, центральная фигура зороастрийской эсхатологии: он должен родиться перед концом мира, проповедовать людям, обращая их ко благу, и содействовать Ормузду в деле окончательной победы над злом, низвержении Аримана, воскрешении умерших и преобразении земли. Поскольку в фигуре Саошьянта присутствуют черты, роднящие его с Иисусом Христом, а эсхатология зороастризма имеет целый ряд переключек с христианской, Федоров мог провести параллель между двумя Спасителями, зороастрийским и христианским.

<sup>29</sup> Возможно, Федоров имел в виду М. С. Громеку, автора книги «Последние произведения гр. Л. Н. Толстого» (М., 1884), покончившего жизнь самоубийством в 1883 г.

<sup>30</sup> Алексей Петрович Залюбовский в 1884 г. первым из последователей Толстого отказался от присяги и военной службы. Л. Н. Толстой и С. А. Толстая много хлопотали об облегчении положения Залюбовского, сосланного в дисциплинарный батальон. В 1887 г. Залюбовский был освобожден от военной службы.

<sup>31</sup> Речь идет о Д. П. Лебедеве.

<sup>32</sup> «Церковь и государство» — компиляция из черновых набросков трактата Л. Н. Толстого «Исследование догматического богословия», составленная в 1881 г. переписчиком А. П. Ивановым (см. ниже примеч. 118). Статья была одобрена писателем и стала распространяться в рукописных копиях и гектографированных изданиях.

<sup>33</sup> Имеется в виду 5-е издание полного собрания сочинений Толстого в 12 частях (томах), выпущенное С. А. Толстой в 1885–1886 гг. Летом 1885 г. в Ясной Поляне И. М. Ивакин помогал С. А. Толстой править корректуры романа «Война и мир» для этого издания.

<sup>34</sup> Здесь Федоров говорит о народных рассказах Толстого, занявших существенное место в творчестве писателя 1880-х гг., особенно после того, как в 1884 г. было основано народное книгоиздательство «Посредник».

<sup>35</sup> Рассказ «*Кающийся грешник*» опубликован в 12-й части «Сочинений гр. Л. Н. Толстого», вышедшей в апреле 1886 г. В рассказе говорится о том, как раскаявшийся в последний час перед смертью грешник просился в рай. Апостол Петр и царь и пророк Давид по очереди перечислили «все худые дела грешника, и не называли добрых дел никаких». Но грешник не терял надежды, прося Петра и Давида вспомнить «слабость человеческую и милость Божию», повторяя, что он грешен в том же, в чем были грешны и они сами, и так же как и они, он раскаивается во всем содеянном. Обличители затихали. Наконец, в третий раз грешник услышал голос Иоанна Богослова, любимого ученика Христа, и сказал ему: «Теперь нельзя не впустить меня: Петр и Давид впустят меня за то, что они знают слабость человеческую и милость Божию. А тыпустишь меня потому, что в тебе любви много. Не ты ли, Иоанн Богослов, написал в книге своей, что Бог есть любовь и что кто не любит, тот не знает Бога? Не ты ли при старости говорил людям одно слово: „Братья, любите друг друга!“ Как же ты теперь возненавидишь и отгонишь меня? Или отрекись от того, что сказал ты сам, или полюби меня ипусти в царство небесное». И отворились врата райские, и обнял Иоанн кающегося грешника ипустил его в царство небесное» (Толстой. 25, 79–81).



<sup>36</sup> Федоров говорит о повести «Смерть Ивана Ильича», впервые опубликованной в изд.: Сочинения гр. Л. Н. Толстого. Ч. 12: Произведения последних годов. М., 1886.

<sup>37</sup> Речь идет о книге Н. П. Барсукова «Жизнь и труды П. М. Строева» (СПб., 1878). Письмо Н. П. Барсукова к Толстому в архиве Толстого не числится.

<sup>38</sup> Речь идет об историке Сергее Михайловиче Соловьеве (1820–1879), авторе многотомного труда «История России с древнейших времен» (1851–1879. Т. 1–29).

<sup>39</sup> Л. Н. Толстой работал над «Соединением и переводом четырех Евангелий» в 1880–1881 гг. Впервые напечатано в Женеве в издании М. К. Элпидина в трех томах в 1892–1894 гг. И. М. Ивакин впоследствии исполнил просьбу Федорова и в начале своих воспоминаний посвятил целый ряд страниц своим впечатлениям от работы Толстого над переводом Евангелия.

<sup>40</sup> В. С. Соловьев.

<sup>41</sup> Федоров отсылает к Первосвященнической молитве Спасителя за оставляемых учеников (Ин. 17: 1–26).

<sup>42</sup> Ин. 10: 16.

<sup>43</sup> Симсон П. Ф. История Серпухова в связи с Серпуховским княжеством и вообще с отечественной историей. М., 1880.

<sup>44</sup> Писцовые книги в Московском государстве XV–XVII вв. служили основанием для податного обложения и имели юридическое значение для владельцев как крепостные документы. С середины XVII в., когда была проведена большая перепись, книги составлялись периодически.

<sup>45</sup> Вильям Фрей (Владимир Константинович Гейнс; 1839–1888) — бывший офицер Генерального штаба, писатель и общественный деятель. В 1868 г. эмигрировал в Америку, принял американское гражданство и стал называться Вильям Фрей. Познакомился с Толстым в октябре 1885 г. Книга «Письма Фрея к Л. Н. Толстому» была издана М. К. Элпидиным в Женеве в 1887 г.

<sup>46</sup> Павел Иванович Бирюков (1860–1931) — друг и биограф Л. Н. Толстого.

<sup>47</sup> Даниил Ачинский (Даниил Корнильев Делиенко; 1784–1843) — крестьянин Полтавской губернии, в 1807 г. взят в солдаты, участвовал в Бородинской битве, в 1813–1815 гг. находился в русских войсках в Париже. В 1823 г. отдан под суд за решение оставить военную службу ради пустынничества. На суде он заявил, что лучше примет смерть, чем откажется от своего намерения. Был исключен из воинского звания и сослан в Нерчинские рудники. По отбытии каторги жил отшельником в Ачинске.

Книга о Данииле Ачинском: «Сказание о жизни и подвигах в Бозе почившего старца, подвизавшегося в Сибирской стране в Енисейской губ. в пределах г. Ачинска» (М., 1885). Толстой собирался изложить жизнь Даниила Ачинского для издания в «Посреднике», однако это намерение не было осуществлено.

<sup>48</sup> «Ян Гус» (1849) — историческая драма чешского писателя Йозефа Каэтана Тыла (1808–1856). В переводе на русский язык, выполненном И. М. Ивакиным и И. И. Гиляком, драма Тыла была издана в 1899 г.

<sup>49</sup> Комедия «Первый винокур» является авторской переделкой для народной сцены рассказа «Как чертенок краюшку выкупал». Работа над ко-

медией была начата в конце февраля 1886 г., и уже 3 марта комедия была передана «балаганщику», как сообщала дочь Толстого Мария Львовна в письме к сестре Татьяне (ГМТ). В начале июля 1886 г. комедия поставлена в селе Александровском под Петербургом на сцене народного театра Фарфорового завода.

<sup>50</sup> Речь идет о рассказе Л. Н. Толстого «Много ли человеку земли нужно» (1886), вошедшем в «Четвертую русскую книгу для чтения». Его герой, мужик Пахом, мечтавший о хорошем земельном наделе («будь земли вволю, так я никого, и самого черта, не боюсь»), погибает, стремясь завладеть большим участком земли, который он, по уговору, должен обойти до заката солнца. Надорвавшегося Пахома хоронит его работник — роет ему «могилу, ровно насколько он от ног до головы захватил — три аршина» (Толстой. 25, 68, 78).

<sup>51</sup> Ранее в тексте воспоминаний И. М. Ивакин приводил такой эпизод: «...разговор в это время коснулся жгучего для Ясной Поляны вопроса об отношении мужа и жены. По крайней мере Л. Н., когда я подошел, сравнивал жену с дровами: в ком есть искра, тот может эти дрова зажечь или по крайней мере высушить... Файнерман с своей стороны заявил, что всякий должен исполнять волю Божию, а воля Божия в том, чтобы распространять род человеческий — для исполнения этой воли Божией у нас есть и орган» (РГАЛИ. Ф. 508. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 127; Литературное наследство. Т. 69. Ч. 2. С. 89; конец фразы в опубликованном тексте опущен).

<sup>52</sup> Эсфирь Борисовна *Файнерман*, жена И. Б. Файнермана. С помощью С. А. Толстой сдала экзамены на звание акушерки. С. А. Толстая и ее сестра Т. А. Кузминская, жившая почти каждое лето со своей семьей в Ясной Поляне, очень сочувствовали Э. Файнерман, страдавшей от фанатизма мужа-толстовца, жалели ее маленького ребенка и много помогали ей.

<sup>53</sup> В связи со смертью Л. Д. Урусова, бывшего тульского вице-губернатора, хорошего знакомого Толстого, В. Г. Чертков писал Толстому 4 октября 1885 г.: «Думая о вас, вспоминаю смерть Урусова. Я знаю, как он был для вас дорог. И между тем мне представляется, что смерть его не может на вас слишком сильно отразиться. Ну — жил, следовательно, и умер, как все мы живем и, следовательно, умрем. Если ваша жизнь мне дорога, и я отчасти живу в ней и ею, то эта наша общая жизнь не может прекратиться для меня вашей смертью» (ОР ГМТ, БЛ 118/13).

<sup>54</sup> Константин Михайлович *Сибиряков* — сын богатого сибирского золотопромышленника, был в молодости связан с народниками, в 1878–1881 гг. издавал журнал «Слово». В 1885 г. вступил в переписку с Толстым и лично познакомился с ним. На принадлежавшей Сибирякову земле на Кавказе (в Уч-Дере под Сочи) в 1886 г. была основана первая толстовская колония, существовавшая около пяти месяцев.

<sup>55</sup> Виктор Васильевич *Еропкин* (1849–1909) — математик по образованию, педагог и изобретатель в области механики, один из организаторов земледельческих артелей 1880-х гг., в частности интеллигентской артели «Криница».

<sup>56</sup> Обвинения митр. *Филарета* (Дроздова) (см. примеч. 6 к воспоминаниям Н. П. Петерсона) в «протестантском» уклоне выдвигались при его жизни со стороны консервативно настроенных членов Синода, подозре-

тельно относившихся к его деятельности в Библейском обществе и выступавших против идеи перевода Библии на русский язык, которая активно проводилась и поддерживалась митр. Филаретом. Одним из наиболее непримиримых противников Филарета в вопросе о русской Библии был *Киевский митрополит Филарет*, в миру Федор Георгиевич Амфитеатров (1779–1857).

<sup>57</sup> Ср. заметку Федорова «Неопределенность мыслей славянофилов об единении» (*Федоров*. II, 193).

<sup>58</sup> Федоров ссылается на книгу немецкого философа, одного из родоначальников мифологической школы протестантского богословия Давида *Штрауса* (1808–1874) «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (1835–1836).

<sup>59</sup> Речь идет о богословских работах А. С. Хомякова — трактате «Церковь одна» (впервые: Православное обозрение. 1864. Кн. 3), а также трех его полемических брошюр, написанных на французском языке и объединенных общим названием «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853, 1855, 1858; на рус. яз. см.: Хомяков А. С. Соч. Т. 2. Прага, 1867). В следующей фразе Федоров говорит о «неопределенности, мистичности» понимания Хомяковым Троицы, по всей видимости, имея в виду третью брошюру философа: «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры». Здесь Хомяков попытался изложить сущность Троичности Божества на языке философии, говоря о «трех вечных фазисах Божией мысли»: «Каждый логический момент мысли несовершенной еще более несовершен, чем она сама. Никогда первомысль не может перейти сполна в фазис своей объективности; никогда мысль-объект не переходит сполна в фазис определенного познания. Иначе в Божестве. Оно есть совершенство бытия, и потому в нем все законы мысли осуществляются в их безусловном совершенстве. Все, что есть в первомысли, есть непременно от вечности и в ее Слове; все, что есть в Слове, есть непременно от вечности в определенном Познании. Итак, Божество всецело пребывает в каждом из своих фазисов, удерживая при этом отличительную особенность этого фазиса и отношений его к другим» (*Хомяков А. С. Соч.*: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М., 1994. С. 189).

<sup>60</sup> О символике Московского Кремля (крепость, сторожащая прах предков) и его значении в русской истории см.: *Федоров*. III, 77–106.

<sup>61</sup> *Царственная книга* — иллюстрированная рукопись, копия части Лицевого летописного свода Никоновской летописи (XVI в.) охватывающая собой время княжения и царствования Иоанна IV. *Степенная книга* — рукописный свод XVI в., составленный по летописям и хронографам. В нем была установлена великокняжеская генеалогия, впервые систематически представлена русская история по 17 родословным степеням (от Владимира Святого до Иоанна IV включительно).

<sup>62</sup> Август Людвиг *Шлэйцер* (1735–1809) — немецкий историк, филолог. Автор трудов по всеобщей истории, источниковедению, истории русского летописания.

<sup>63</sup> Федоров имеет в виду легенду о регалиях, знаках царского достоинства (венце и бармах), будто бы присланных византийским императором

Константином Мономахом своему внуку Владимиру Мономаху. Сложилась на Руси в конце XV — начале XVI в. в правление великого князя Ивана III, окончательно же закрепились после венчания на царство Иоанна Грозного для подтверждения прав московских государей на царский титул.

<sup>64</sup> Якоб Филипп *Фальмерайер* (1790–1861) — немецкий историк и ориенталист; путешественник. Автор сочинений «*Abhandlung über die Entstehung des Neugriechen*», 1835 («О происхождении современных греков») и «*Fragmente aus dem Orient*», 1845 («Фрагменты о Востоке»).

<sup>65</sup> Виктор *Дюрюи* (Duru) (1811–1894) — французский историк и государственный деятель, автор трехтомной «Истории греков» («*Histoire de Grecs*», 1885–1891).

<sup>66</sup> Близкие мысли были высказаны Федоровым в статье «“Фауст” Гете и народная поэма о Фаусте» и заметках о «Фаусте» Гете (см.: *Федоров*. III, 489–507).

<sup>67</sup> Ср. критику рекламного жанра в статье Федорова «Музей, его смысл и назначение» (*Федоров*. II, 423–424).

<sup>68</sup> Эта же формула дана в первой статье брошюры Н. Ф. Федорова «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года» (*Федоров*. III, 193).

<sup>69</sup> Ср. *Федоров*. III, 393–394.

<sup>70</sup> Упомянутый перевод неизвестен.

<sup>71</sup> Речь идет о В. И. Алексееве (см. примеч. 1 к дневниковым записям и письмам Толстого о Федорове). О нем много рассказывается в части «Записок» И. М. Ивакина, опубликованной в сб.: *Неизвестный Толстой*. Из архивов России и США. М., 1994. С. 92–130. В письме к Л. Н. Толстому от 4 октября 1887 г. Алексеев писал о смерти трехлетней дочери Нади: «...Она составляла радость моей жизни. <...> Какая бы невзгода ни случилась со мною, — как бы мне грустно ни было, — она своим тонким чувством поймет это <...> и станет мне так легко на душе, что забудешь и про тоску <...> утешься тем, что еще не все пропало для меня, еще есть в жизни теплое сердце, которое может отвлечь меня от тоски и дать отдохнуть мне, измученному, в своей бестолковой жизни...» В ответном письме Толстой писал: «...Мне очень больно за вас, но милый друг, не сердитесь на меня, не о том болею, что вы потеряли дочь, а о том, что ваша любовная душа сослалась вся на такой маленькой, незаконной по своей исключительности любви. Любить Бога и ближнего, не любя никого определенно и всею силою души, есть обман, но еще больший обман — любить одно существо более чем Бога и ближнего» (*Толстой*. 63, 432–433).

<sup>72</sup> Речь может идти об одной из следующих работ S. Beal'a: «*Outline of Bouddhism from Chinese sources*» (London, 1870; «Очерк буддизма по китайским источникам»), «*The Buddhist Tripitaka as is known in China and Japan*» (London, 1876; «Буддийская Трипитака как она известна в Китае и Японии») и «*The romantic legend of Sakia Bouddha from the chinese — sanscrit*» (London, 1875; «Романтическая легенда о Сакья Будде на китайском и санскрите»).

<sup>73</sup> В начале августа 1886 г. Толстой ушиб ногу о грядку телеги во время работ в поле, началось рожистое воспаление, продолжавшееся до октября. 25 октября 1886 г. С. А. Толстая писала в Дневнике: «Последние

два месяца — болезнь Льва Николаевича — было последнее мое (странно сказать), с одной стороны, мучительное, а с другой — счастливое время. Я день и ночь ходила за ним, у меня было такое счастливое, несомненное дело — единственное, которое я могу делать хорошо — это личное самоотвержение для человека, которого любишь. Чем мне было труднее, тем я была счастливее. Теперь он ходит, он почти здоров» (*Толстая С. А. Дневники*. Т. I. М., 1978. С. 111).

Судя по записям в дневнике, по письмам к А. К. и В. Г. Чертковым, во время болезни Толстой напряженно размышлял о жизни и смерти. Эти размышления были воплощены в трактате «О жизни».

<sup>74</sup> Михаил Васильевич *Лентовский* (1843–1906) — актер и антрепренер, основатель народного театра «Скоморох» в Москве.

<sup>75</sup> Речь идет о Николае Николаевиче *Страхове* (1828–1896), публицисте, критике, философе.

<sup>76</sup> В ходе работы над трактатом по мере развития общей концепции Толстой пришел к убеждению, что для человека, познавшего смысл жизни в исполнении высшего блага — служения нравственной истине, смерти не существует. Человека освобождает от смерти духовное рождение, и потому Толстой вычеркнул слово «смерть» из названия трактата.

<sup>77</sup> В 1888 г., 31 марта, у С. А. Толстой родился последний, 13-й по счету ребенок, сын Иван (умер 23 февраля 1895 г.). Месяцем раньше у Т. А. Кузминской родился сын Дмитрий.

<sup>78</sup> *Джалаледдин Руми* (1207–1273) — персоязычный поэт, философ-суфий. Автор религиозно-философской поэмы в 6 книгах «Месневи-и-манави», суфийско-философских трактатов.

<sup>79</sup> Ср. работу Федорова «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» (*Федоров. П.*, 249–257).

<sup>80</sup> Английская книга, о которой идет речь, вероятно «Christ's christianity» («Христианство Христа» (1885)), где были опубликованы переводы сочинений Толстого: «Исповедь», «В чем моя вера?» (под заглавием: «What I believe») и «Краткое изложение Евангелия».

<sup>81</sup> Охрана в Румянцевском музее.

<sup>82</sup> По всей видимости, разговор продолжался во дворе Московского публичного и Румянцевского музеев, у церкви свт. Николая, что на Станции Ваганькове.

<sup>83</sup> Мф. 5: 5, 12.

<sup>84</sup> Это упоминание И. М. Ивакина, очевидно, связано с новым оформлением передачи рукописей Л. Н. Толстого, которое состоялось 30 марта и 14 мая 1894 г. Свое собрание рукописей Толстого С. А. Толстая забрала из Румянцевского музея в 1904 г. в связи с ремонтом в музее и поместила в Исторический музей. В 1915 г. Толстая вновь передала рукописи Толстого в Румянцевский музей, где они хранились до 1939 г. В 1939 г. все рукописи Толстого из всех архивов были переданы в Государственный музей Л. Н. Толстого, который и является единственным хранилищем всех рукописей писателя.

<sup>85</sup> В 1887 г. вышла книга В. И. Шенрока «Ученические годы Гоголя».

<sup>86</sup> Знание и прогресс (*итал.*).

<sup>87</sup> Анатолий Иванович *Леман* (1859–1913) — по профессии зубной врач, приобрел известность как скрипичный мастер, автор нескольких повестей и рассказов. В 1887–1889 гг. неоднократно бывал у Толстого.

<sup>88</sup> Речь идет об издании: *Пругавин А. С.* Раскол — сектантство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. Вып. 1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887.

<sup>89</sup> Григорий Антонович *Захарьин* (1829–1897) — знаменитый врач-терапевт, профессор Московского университета.

<sup>90</sup> Общество трезвости, основанное Толстым в 1887 г., называлось «Согласие против пьянства». В него входили люди, подписавшиеся под обещанием не пить вина и не угощать вином. В списке членов «Согласия против пьянства», напечатанном в 1911 г. в № 3–5 «Известий Общества Толстовского музея», была 741 фамилия.

<sup>91</sup> А. А. Фет проводил зимы в Москве в собственном доме на Плющихе. И. М. Ивакин помогал Фету в его работе над переводами римского поэта Проперция. См. об этом в части «Записок» Ивакина, опубликованной в журнале «Октябрь» (1996. № 9).

<sup>92</sup> Это письмо Н. П. Петерсона к Н. Ф. Федорову не сохранилось.

<sup>93</sup> Федоров имеет в виду свое письмо Н. П. Петерсону от 19 января 1888 г. (*Федоров. IV*, 220–221).

<sup>94</sup> Годовой оклад Н. Ф. Федорова составлял 491 руб. 70 коп. (см.: Архив РГБ. Оп. 126. Д. 53. Л. 124 об., 130 об.).

<sup>95</sup> Речь идет о непосредственном начальнике Н. П. Петерсона Н. Х. Логвинове (см. примеч. 34 к «Воспоминаниям» Н. П. Петерсона). В конечном итоге Н. П. Петерсон принял денежную помощь именно от него.

<sup>96</sup> См. выше примеч. 71.

<sup>97</sup> Факт, когда Толстой был посаженным отцом на «одной аристократической свадьбе», не зафиксирован биографами Толстого. В огромной мемуарной литературе о Толстом удалось найти лишь одно упоминание об этом: в 1883 г. Толстой был посаженным отцом на свадьбе Екатерины Владимировны Краснокутской, внучки Е. Д. Загоскиной, начальницы Родионовского женского института в Казани, с семьей которой Толстого, его братьев и сестру связывала тесная дружба (см.: *Летописи Государственного литературного музея. Кн. 12. Л. Н. Толстой. Том II. С. 227–231*).

<sup>98</sup> Как сообщал И. М. Ивакин в своих воспоминаниях, *техник* — молодой человек, ученик Московского технического училища, обратился к Толстому, чтобы «решить вопрос, как соединить неимение собственности с семейной жизнью. На вопрос его, покинуть ему училище или нет, Л. Н. ч не отвечал ни да ни нет, но он решил училище покинуть, года три, а если надо будет, то четыре или пять, поучиться ремеслам и земледелию» (РГАЛИ. Ф. 108. Оп. 1. Ед. хр. 255. Л. 135).

<sup>99</sup> Елизавета Александровна *Маликова*, дочь А. К. Маликова (см. примеч. 100).

<sup>100</sup> Александр Капитонович *Маликов* (1839–1904) — из семьи крестьян Владимирской губ. Окончил курс в Московском университете, служил судебным следователем. В 1866 г. привлекался по делу Каракозова и был подвергнут административной ссылке. В 1873 г. начал развивать религиозно-этическое учение о «богочеловечестве», бравшее в христианстве лишь нравственную проповедь Спасителя и отвергавшее его мистическую и догматическую сторону. Проповедуя самосовершенствование человека на евангельских путях, Маликов пришел к отрицанию насильственных приемов борьбы со злом (в этом отношении он был предшественником Толстого). Учение Маликова привлекло к себе целый ряд сочувствующих лиц, в



числе которых были Н. В. Чайковский, В. И. Алексеев, А. А. Бибииков, С. А. Клячко, К. С. Пругавина и др. В 1875 г. часть «богочеловеков» во главе с самим Маликовым, переехав в Америку, в Канзас, основала земледельческую общину, распавшуюся через два года. Вернувшись в Россию, Маликов в 1878 г. познакомился с Л. Н. Толстым. Об их взаимоотношениях и интересе Толстого к учению Маликова см.: *Пругавин А. С. Лев Толстой и «богочеловеки»* // Пругавин А. С. О Лье Толстом и о толстовцах. Очерки, воспоминания, материалы. М., 1911. С. 161–176. После внезапной трагической смерти в 1881 г. своей второй жены К. С. Пругавиной, пройдя через глубокий внутренний кризис, А. К. Маликов вернулся к православию. Александр Герасимович *Орфано* (1834–1902) — отставной поручик гвардии. В 1866 г., как и Маликов, привлекался по делу Каракозова, но осужден не был за отсутствием состава преступления. С Толстым знаком с 1880-х гг. Автор разбора религиозных воззрений Толстого под заглавием «В чем должна заключаться истинная вера каждого человека?» («Чтения в обществе любителей духовного просвещения», 1887).

<sup>101</sup> Мф. 11: 28.

<sup>102</sup> В январе 1888 г. Толстой работал над статьей о Гоголе, которую намеревался поместить в качестве предисловия к книге А. И. Орлова «Николай Васильевич Гоголь как учитель жизни». Статья не была закончена, так как Толстой «не хотело вступать в полемику с Белинским» (см.: *Опультская Л. Д. Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1886 по 1892 год*. М., 1979. С. 114).

<sup>103</sup> Речь идет об издании: Сочинения графа Л. Н. Толстого. Ч. 13. М., 1888. Из-за помещенного в этом томе трактата «О жизни» книга была запрещена духовной цензурой, а тираж ее уничтожен. Два сохранившихся экземпляра этого издания хранятся в ГМТ.

<sup>104</sup> Речь идет о Михаиле Дмитриевиче *Скобелеве* (1843–1882), генерале от инфантерии, герое Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., участнике завоевания Средней Азии (1873, 1880–1881).

<sup>105</sup> В Проточном переулке, близ Смоленской площади, находился «Ржанов дом, или Ржановская крепость». Во время переписи 1882 г. Толстой, бывший одним из ее участников, слышал про это место «как про притон самой страшной нищеты и разврата, и потому просил учредителей переписи назначить» его «в этот участок». Желание Толстого было исполнено. Описание жизни в Ржановом доме Толстой дал в IV–XI главах трактата «Так что же нам делать?»

<sup>106</sup> Господин, с которым спорил Федоров, — по всей видимости, А. И. Орлов, автор книги «Николай Васильевич Гоголь как учитель жизни», вышедшей в 1888 г. в издательстве «Посредник».

<sup>107</sup> Речь идет о статье Н. И. Кареева «Историческая философия в романе гр. Л. Н. Толстого “Война и мир”» (Вестник Европы. 1887. № 7).

<sup>108</sup> Доклад ученого-этнографа Н. Н. Миклухо-Маклая о его пребывании на Новой Гвинее, о жизни и нравах тамошнего коренного населения, состоялся в публичном собрании Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии в Политехническом музее 15 (27) октября 1882 г. Федоров приводит это высказывание Толстого и в заметке «Мне пришлось быть очевидцем» (IV, 47).

<sup>109</sup> В № 12 и 13 газеты «Русское дело» за 1888 г. под заглавием «Трудолюбие, или Торжество земледельца» было напечатано в сокращении со-



чинение Т. М. Бондарева с одноименным предисловием Л. Н. Толстого. Летом 1888 г. Н. Ф. Федоров начал работать над статьей, разбиравшей эту публикацию (вошла в состав работы «“Не-делание” ли или же отеческое и братское дело?»).

<sup>110</sup> 5 февраля 1887 г. Н. Я. Грот на заседании Московского психологического общества прочел реферат «О свободе воли». Л. Н. Толстой присутствовал на этом заседании и принял участие в прениях.

<sup>111</sup> Иоганн Гаспар *Лафатер* (1741–1801) — швейцарский священник и проповедник.

<sup>112</sup> Имеется в виду так называемая теория кровавого искупления, разработанная в католическом богословии Ансельмом Кентерберийским (XI в.). Согласно этой теории неповинная и добровольная смерть Сына Божия становится своеобразным выкупом Богу Отцу за человечество, оскорбившее его своим грехом, после чего людям возвращается Божие благоволение, прощение и оправдание. Православные полемисты не раз указывали на то, что подобная трактовка спасения делает его внешним, посторонним человеку фактом и строится на низменном понятии о Боге, на представлении всеблагого, вселюбящего Отца мстящим человеку из чувства собственного достоинства и требующим выкупа за нанесенное ему оскорбление.

<sup>113</sup> Картина И. Е. Репина «Крестный ход в Курской губернии» (1880–1883). Ср. о ней: *Федоров*. II, 368.

<sup>114</sup> Выдержки из записок скульптора Марка Матвеевича *Антокольского* (1843–1902) под заглавием «Из автобиографии» были напечатаны в № 9–10 журнала «Вестник Европы» за 1887 г.

<sup>115</sup> Лермонтовский музей был открыт 18 декабря 1883 г. при Николаевском кавалерийском училище в Санкт-Петербурге (бывшая Школа гвардейских подпрапорщиков и кавалерийских юнкеров, где учился М. Ю. Лермонтов). Музей ставил своей задачей собрать все, что было написано самим Лермонтовым и о нем.

<sup>116</sup> Портрет Толстого работы И. Н. Крамского (1873).

<sup>117</sup> Михаил Сергеевич *Корелин* (1855–1899) — историк, соученик И. М. Ивакина по историко-филологическому факультету Московского университета. С 1889 г. — приват-доцент, затем профессор Московского университета по кафедре всеобщей истории.

<sup>118</sup> Александр Петрович *Иванов* (1836–1912) — отставной подпоручик. С 1880 г. был переписчиком у Толстого. Толстой упоминает о нем в трактате «Так что же нам делать?» (*Толстой*. 25, 299).

<sup>119</sup> Александр Александрович *Стахович* (1830–1913) — орловский помещик, шталмейстер, выдающийся чтец, старинный знакомый Толстого.

<sup>120</sup> Несколько ранее в своих воспоминаниях И. М. Ивакин передавал рассказ А. П. Иванова о том, что в Татьянин день (12 января 1889 г.), когда в «Русских ведомостях» вышла статья Толстого «Праздник просвещения 12-го января», неодобрительно отзывавшаяся о пьянстве и дебошах, устраивавшихся по случаю университетского праздника в студенческой среде, «у Толстых был Фет — было угощение, омары...

— Вы вот только студентам запрещаете праздновать да есть омары — сказал будто бы переписчик Толстому, с которым у него были своеобразные отношения, — а если у вас самих едят омары — так это ничего!

Толстой будто бы покраснел, стал ссылаться на семью» (Литературное наследство. Т. 69. Кн. 2. С. 98–99).

<sup>121</sup> Семен Осипович Долгов (1857–1925) — помощник хранителя отделения рукописей и славянских старопечатных книг, Георгий Дмитриевич Филимонов (1829–1898) — хранитель отделения христианских и русских древностей, Иван Григорьевич Успенский — младший чиновник для письма.

<sup>122</sup> Лев Львович Толстой (1869–1945) — третий сын Толстого, писатель.

<sup>123</sup> 24 декабря 1888 г. родилась старшая дочь И. Л. Толстого Анна Ильинична Толстая-Попова (ум. в 1954 г.).

<sup>124</sup> С. Л. Толстой после окончания Московского университета некоторое время служил в Петербурге в Крестьянском банке.

<sup>125</sup> Георгий Семенович Анненков (1848–1885) — историк-славист; автор ряда работ по истории протестантизма в Польше и Чехии.

<sup>126</sup> Петр Хельчицкий (ок.1390 – ок. 1460) — чешский писатель, автор сочинения «Сеть веры», обличающего современный общественный строй с точки зрения христианства. Л. Н. Толстой ценил Хельчицкого и считал его книгу «одной из редких, уцелевших от костров книг, обличающих официальное христианство» (Толстой. 28, 18).

<sup>127</sup> Н. И. Стороженко — см. примеч. 14 к очерку Георгиевского «Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров». Иван Иванович Янжул (1846–1914) — экономист, статистик, историк.

<sup>128</sup> Неточность. Джон Рёскин (1819–1900) — английский писатель.

<sup>129</sup> См.: Пыпин А. Н., Спасович В. Д. Обзор истории славянских литератур. СПб., 1865. С. 304–309; Пыпин А. Н., Спасович В. Д. История славянских литератур. 2-е изд. СПб., 1881. Т. II. С. 880–887.

<sup>130</sup> «*Orbis sensualium pictus*» («Мир чувственных вещей в картинках») — философско-педагогическое сочинение Яна Амоса Коменского (1592–1670), чешского мыслителя-гуманиста и педагога, относится к 1658 г. В русском переводе было издано впервые в 1768 г.; 2-е изд. — 1788.

<sup>131</sup> Это посещение библиотеки Румянцевского музея и Н. Ф. Федорова отмечено в дневнике Толстого от 22 апреля 1889 г. (Толстой. 50, 72). Толстой взял в библиотеке биографию Сен-Симона, составленную Г. Гюбаром: Hubbard G. S.-Simon, sa vie et ses travaux. Paris, 1857 («Сен-Симон, его жизнь и труды»).

<sup>132</sup> Запись об этой беседе, состоявшейся 12 апреля 1889 г., см. в дневнике Толстого (Толстой. 50, 65).

## И. А. Линниченко

### Мои встречи с Львом Толстым

Впервые: Линниченко И. А. Речи и поминки. Сборник статей по истории русской литературы и биографических воспоминаний. Одесса, 1914. С. 311–319. Печатается фрагмент воспоминаний, связанных с историей взаимоотношений Толстого и Федорова.

Иван Андреевич Линниченко (1854–1926) — историк, литературовед, в 1890-х гг. был приват-доцентом Московского университета. Автор сочи-

нений по русской истории, археологии, а также по русской литературе. С Н. Ф. Федоровым был знаком по библиотеке Румянцевского музея.

<sup>1</sup> В начале XX в. в русской печати появился ряд статей и изданий, посвященных личности и жизни таинственного старца Федора Кузьмича. Старец появился в Сибири осенью 1836 г., жил в разных деревнях, сначала в домах жителей, затем в маленьких келейках, которые ему рубили крестьяне. Обходя деревни, учил детей грамоте, знакомил со Священным Писанием, историей и географией. Принимал всех приходивших к нему за помощью, давал советы, духовно окормлял нуждающихся, был прозорливцем, имел дар исцеления. Умер 20 января 1864 г. в Томске. Поскольку старец никогда не говорил о себе и всячески скрывал свое прошлое, а по образованности и манерам явно принадлежал к высшему классу, начала складываться, а затем и утвердилось легенда о том, что Федор Кузьмич не кто иной, как император Александр I, который якобы не умер в Таганроге, а ушел странствовать и подвизаться, взыскуя праведной жизни. См.: *Василич Г.* Император Александр I и старец Феодор Кузьмич. По воспоминаниям современников и документам. М., 1909; Таинственный старец Феодор Козьмич и Император Александр I. Харьков, 1912.

<sup>2</sup> с листа (*фр.*).

<sup>3</sup> О Н. И. Стороженко см. примеч. 13 к статье В. И. Шенрока «Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова».

## Л. Л. Сабанеев

### Мои встречи с Ник. Фед. Федоровым

Впервые: Новое русское слово. 1958. № 16 635. 5 окт.

Леонид Леонидович *Сабанеев* (1881–1968) — музыковед, музыкальный критик, композитор. Окончил Московскую консерваторию и два факультета Московского университета (математический и факультет естествознания). С 1909 г. выступал как музыкальный критик. Печатался во многих органах русской и зарубежной периодической печати. В 1926 г. эмигрировал. Жил во Франции, Великобритании, США. Автор книг о А. Н. Скрябине (1916) и С. И. Танееве (Париж, 1930).

Печатается часть воспоминаний Л. Л. Сабанеева, передающая личные впечатления мемуариста о Федорове (опущенная часть представляет собой очень приблизительное и неточное изложение идей мыслителя).

<sup>1</sup> Л. Л. Сабанеев неточно передает здесь мысль Федорова, неоднократно звучавшую у философа в 1900 г. (к этому времени и относятся его беседы с автором мемуаров — см. примеч. 2), который он называл «XIX-ти вековым юбилеем Рождества Христова». Федоров говорил, что поблекший, стершийся в сердцах людей образ Христа должен «вновь родиться в нас», одушевляя благие пути человека в мире (см.: *Федоров. III*, 393–394).

<sup>2</sup> Судя по этому указанию, встречи Сабанеева и Федорова имели место в 1900 г.

<sup>3</sup> Федоров был моложе Толстого на один год.

## Л. О. Пастернак

Н. Ф. Федоров

Впервые: *Пастернак Л. О.* Записи разных лет. М., 1975. С. 143–145.

Леонид Осипович *Пастернак* (1862–1945) — художник, в 1894–1921 — преподаватель Училища живописи, ваяния и зодчества, с 1905 академик живописи, член-учредитель «Общества 36-ти» (1901–1902) и Союза русских художников (1903–1921). Знал Н. Ф. Федорова по библиотеке Румянцевского музея. Автор картины «Три философа (Толстой, Соловьев и Федоров)» (1903) и портрета Н. Ф. Федорова (1919).

Воспоминания были написаны Л. О. Пастернаком в эмиграции, по нашему предположению, во второй половине 1930-х гг. В собрании *Fedoroviana Pragensis* хранятся шесть его писем философу Н. А. Сетницкому за 1928–1934 гг. Последний регулярно посылал художнику свои харбинские издания: оттиски работы Горского «Федоров и современность» (1928–1933), выпуски переиздания «Философии общего дела» (1928–1930), собственные работы — «СССР, Китай и Япония (начальные пути регуляции)» (1933) и «О конечном идеале» (1932). Л. О. Пастернак неизменно откликнулся благодарственными письмами и открытками на эти посылки. «Удивительные вещи про Николая Федоровича вычитываешь — что за гениальный ум», — писал он в одном из писем Сетницкому (от 3 июня 1933). Тот же Н. А. Сетницкий в 1933 г., в год тридцатилетия со дня смерти Н. Ф. Федорова, обратился к художнику с просьбой написать воспоминания о мыслителе. Л. О. Пастернак так откликнулся на эту просьбу: «30 лет уж прошло, как умер Ник. Фед. Федоров!!! И как будто недавно и как будто очень давно и как будто этого не было!

Ваше предложение написать свои воспоминания о Федорове вполне совпадают с моими давнейшими желаниями и еще недавно кто-то мне о том же говорил. — Но беда в том, что некогда, все откладываешь — я ведь ежели время есть, то пишу скорее кистью... Но я все же обязательно это должен сделать — по крайней мере зафиксировать то, что я еще помню и знал» (Л. О. Пастернак — Н. А. Сетницкому, 2 февраля 1934 // *FP. I.3.29*). Спустя три с половиной месяца, получив от Н. А. Сетницкого посвященный Федорову сборник «Вселенское Дело» (Вып. 2. 1934) с репродукцией своей картины «Три философа (Толстой, Соловьев и Федоров)», он вновь уверяет харбинского корреспондента: «Еще не потерял надежды что-нибудь написать о Федорове — уж-отко сообщу Вам» (Л. О. Пастернак — Н. А. Сетницкому, 14 мая 1934 // Там же). Как видим, свое обещание художник исполнил, несмотря на то что было ему к тому времени уже больше семидесяти...

Впрочем, к образу Федорова Л. О. Пастернак обращался словом и ранее, хотя и признавался Сетницкому, что главное его орудие все-таки кисть. В 1928 г. он писал сыну, поэту Б. Л. Пастернаку: «...Я о Николае Федоровиче Федорове по-немецки написал статейку, немцам он мало знаком и не интересен, а потому в “*Erochische Zeit*” не напечатали. Но я ее помещу. Имеешь ли ты о Федорове понятие? Слышал, должно быть. Я тебе писал о нем, хотел даже брошюрку о нем послать (из Китая, Харбина

прислали мне), да ты как-то не обмолвился» (Леонид Осипович Пастернак. 1862–1945. Каталог выставки. Москва, 1979). Судьба этой, по всей видимости, небольшой статьи, неизвестна.

<sup>1</sup> Л. О. Пастернак будет еще не раз иллюстрировать произведения Л. Н. Толстого, с которым он был лично знаком и о котором оставил воспоминания (*Пастернак Л. О. Встречи с Л. Толстым* // Пастернак Л. О. Записи разных лет. С. 169–212). Наиболее значительной стала его серия иллюстраций к роману «Воскресение» (1898–1899).

<sup>2</sup> Алексей Данилович *Кившенко* (1851–1895) — художник, академик живописи, руководил батальной мастерской в Академии художеств. С 1880 г. жил и работал в Дюссельдорфе, Мюнхене, Париже. Николай Николаевич *Каразин* (1842–1908) — художник, прозаик, журналист. Много работал в области иллюстрации. Василий Васильевич *Вережагин* (1842–1904) — художник. Так же, как и Пастернак, был знаком с Федоровым по библиотеке Румянцевского музея.

<sup>3</sup> Л. О. Пастернак называет Федорова заведующим, а ниже — директором библиотеки Московского публичного и Румянцевского музеев — ошибка, свидетельствующая о той фактической роли, которую играл в главном московском книгохранилище «дежурный чиновник при читальном зале» (именно такова была официальная должность Федорова на протяжении всех 25 лет его службы).

<sup>4</sup> Федоров скончался 15 (28) декабря 1903 г.

<sup>5</sup> Сохранился ряд эскизов Л. О. Пастернака к картине «Три философа (Толстой, Соловьев и Федоров)», переданной художником в 1928 г. Государственному музею Л. Н. Толстого в Москве, где она и находится ныне. Первый эскиз, сделанный еще при жизни Федорова в 1902 г., хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки, другие, выполненные итальянским карандашом на бумаге и углем на картоне, — в собрании семьи художника в Оксфорде (там же хранится и точная копия с картины, сделанная Л. О. Пастернаком). Подробнее см.: *Коваль Л. М. Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи* // *Философия бессмертия и воскрешения*. Вып. 1. С. 241.

<sup>6</sup> Фотографии с этих набросков, сделанных Л. О. Пастернаком в 1892–1893 гг. с натуры, хранятся в собрании *Fedoroviana Pragensia*. В 1919 г. на их основе художник написал портрет Н. Ф. Федорова по заказу Ученой коллегии Румянцевского музея (подробнее см.: *Коваль Л. М. Указ. соч.* С. 241–242).

<sup>7</sup> См. примеч. 6.

<sup>8</sup> В финале своих воспоминаний об историке В. О. Ключевском Л. О. Пастернак писал: «Заканчивая воспоминания о Ключевском, я, естественно, вспоминаю Москву тех времен и вижу перед собою трех оригинальнейших стариков — Толстого, Федорова, Ключевского. Как благодарен я судьбе, давшей мне возможность с каждым из них встречаться в моей жизни» (*Пастернак Л. О. Записи разных лет*. С. 158).

**Н. Н. Черногубов**

Н. Ф. Федоров

Впервые: *Федоров. Доп.* С. 428–429. Автограф воспоминаний хранится: НИОР РГБ. Ф. 328. К. 3. Ед. хр. 8.

О Н. Н. Черногубове см. преамбулу комментария к его заметке, помещенной в журнале «Весы».

<sup>1</sup> Н. Н. Черногубов, знавший Федорова лишь в последние несколько лет его жизни, весьма неполно характеризует принцип работы мыслителя над своими сочинениями. Та форма работы, о которой говорит Черногубов, применялась Федоровым как правило тогда, когда он просил кого-то из учеников или близких лиц выступить в печати с развитием некоторых его идей, обыкновенно по частным вопросам: о библиотеках, музеях, обычных храмах и т. д. Тогда действительно данному лицу, будь то В. А. Кожевников, Ю. П. Бартенев, Е. В. Барсов, С. А. Белокуров, И. А. Борисов, передавались наброски Федорова на соответствующую тему, которые и использовались при написании статьи, после чего текст мог согласовываться (а мог и не согласовываться с Федоровым). Статьи и заметки последних лет его жизни отнюдь не были отрывочны и хаотичны, а фрагментарность их зачастую была обусловлена тем, что они не предназначались для печати. Кроме того, именно в последние годы жизни создаются и законченные работы: пишется один из главных трудов Федорова — «Супраморализм», появляется статья «Разоружение» и ряд других, связанных с темой Гаагской мирной конференции, создаются статьи в рамках «Асхабадской полемики», печатаются статьи в газетах «Дон» и «Асхабад»... Что же касается работы над главными и обширными сочинениями 1870 — первой половины 1890-х гг. («Вопрос о братстве...», «Собор», «Самодержавие» и др.), то работа учеников (точнее, ученика — Н. П. Петерсона) сводилась не к соединению частей, а к *переписке* автографов Федорова, после чего мыслитель правил текст и исправленный вариант вновь *переписывался*, а вовсе не дописывался Петерсоном. Федоров тщательно работал над текстами своих главных сочинений — переписка их набело, по воспоминаниям Петерсона, часто шла по многу раз, так как философ делал все новые и новые исправления и вставки.

<sup>2</sup> А. К. Горский в своей «Биографии» Федорова, составившей первый выпуск его работы «Николай Федорович Федоров и современность», так описывал место его последнего упокоения: «Тело Николая Федоровича было предано погребению на кладбище Скорбященского женского монастыря, в настоящее время подвергшегося сильному разгрому и, как и все кладбища, находящиеся в пределах черты Камер-коллежского вала, предположенного к превращению в увеселительные сады и уже частично застроенного под рабочих городок. Там можно и сейчас разыскать его могилу в самом дальнем углу кладбища. Убогий, деревянный крест, сломанный в 1918–20 гг., в 1923 заменен черным чугуном. Накладное распятие сбито и сброшено. На дощечке помещены имя, отчество и фамилия, даты смерти и рождения (неправильно показан в качестве года рождения 1824). На перекладине креста сделана надпись: «Христос Воскрес»» (*Федоров и современность*. С. 20). Обновление креста, о котором здесь пишет

Горский, было сделано по инициативе его самого и философа-федоровца Н. А. Сетницкого. Средства на изготовление и установку креста дал сибирский кооператор В. В. Куликов, одно время серьезно увлекавшийся учением «всеобщего дела». В архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого сохранилась фотография могилы Федорова, сделанная в 1925 г. На фотографии у могилы Сетницкий, Горский, В. Н. Миронович-Кузнецова, последовательница идей Н. Ф. Федорова в 1910–1920-е гг., и священник, служивший панихиду на могиле (воспроизведена в *Федоров. Доп.*). В конце 1927 — начале 1928 г. московскими последователями идей Федорова во главе с А. К. Горским был начат сбор пожертвований «на ремонт памятника, окраску креста». «Вместо сорванного распятия, — сообщал А. К. Горский Н. А. Сетницкому, — будет изображение воскресшего Христа, сломанных ворот ада и встающих мертвецов (как на старинных иконах воскресения)» (письмо от 8 марта 1928 // *ФР. I.3.27*). Однако осуществить этот проект, по всей видимости, не удалось: в январе 1929 г. арестовали А. К. Горского, и в том же году кладбище Скорбященского монастыря было снесено (ныне на его месте находится детский парк № 1). В 1937–1938 гг., вернувшись из заключения и ссылки, Горский побуждал О. Н. Сетницкую, старшую дочь Н. А. Сетницкого, разузнать судьбу могилы Федорова. В одном из писем начала 1938 г. она писала ему о своих поисках: «Да, я ездила в Новодевичье кладбище, меня оттуда отправили в крематорий. В крематории сказали, что все кости с ликвидируемых кладбищ сжигали, а пепел сыпали в общую могилу; где общая могила — этого я не добилась. Сыпали-то, наверно, просто в землю без гробов. Так что это — там» (Собрание Е. Н. Берковской (Сетницкой)). В настоящее время разысканиями В. С. Борисова и Е. В. Прошечкина место могилы Федорова приблизительно установлено (*Прошечкин Е. В.* Поиски могилы Н. Ф. Федорова // *Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения.* С. 234–237).

## II

### ПЕРВЫЕ ИЗЛОЖЕНИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В настоящем разделе помещен ряд изложений учения Федорова, появившихся в 1900–1910-е гг. В числе этих изложений помимо представленных в Антологии текстов должна быть упомянута книга Н. П. Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротивлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912). Учение Федорова раскрывается здесь Петерсоном в полемике с рядом идеологических явлений XIX–XX вв. — толстовством, нигилизмом, «реализмом» П. И. Писарева, идеями свящ. Григория Петрова, позицией раннего Горького... К сожалению, объем Антологии не позволил составителям представить читателю фрагменты этой книги. Частично ее материал (глава «Моя переписка с гр. Л. Н. Толстым») использован во II томе Антологии в разделе «Вокруг Федорова. 1903–1918» (письма Толстого Петерсону и Петерсона Толстому).



**В. А. Кожевников**

Николай Федорович Федоров

Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам

Впервые: Русский архив. 1904. № 2–5, 9, 10; 1905. № 1, 2, 7; 1906. № 1, 2; отд. изд.: М., 1908.

Работать над книгой о жизни и философском творчестве Федорова В. А. Кожевников начал в 1904 г., вскоре после смерти мыслителя, завещавшего ему свои рукописи. Книга писалась и параллельно печаталась в журнале «Русский архив». В 1904 г. были опубликованы главы «Библиограф и библиотекарь», «Музейский деятель», «Воспитатель и учитель», первые главы очерка «Мыслитель», в 1905–1906 гг. печатание было завершено. При работе над книгой В. А. Кожевников использовал рукописи Федорова, которые параллельно готовил к печати в сотрудничестве с Н. П. Петерсоном. Отдельное издание книги появилось уже после выхода в свет I тома «Философии общего дела» (Верный, 1906). В предисловии к ней Кожевников указал на то, что «вплоть до опубликования остальных трудов и переписки Н. Ф. Федорова» она может «служить как бы введением к изучению смиренно-величавой личности» (Кожевников, VI).

В письме П. А. Флоренскому от 21 января 1914 г. Кожевников так пояснял свой подход к работе над книгой о Федорове: «Когда я старался провести его, помаленьку, в наше общественное сознание, я прилагал все усилия, чтобы именно сливаться с ним при изложении его мыслей; и меня даже упрекали в том, что нельзя часто отличить, говорю ли я от лица Ф<едоро>ва или от себя. Но я убежден, что только такое, сродственное, созвучное по духу, изложение мыслителя и есть правильное, по крайней мере для начального с ним ознакомления: критике же место в конце» (Вопросы философии. 1990. № 6. С. 117). О том, что Кожевников в своей книге о Федорове так «сумел с ним слиться и заслониться его тению», «что поистине не знаешь, где кончается один и начинается другой», писал и С. Н. Булгаков (Булгаков С. Н. Памяти В. А. Кожевникова // Христианская мысль. 1917. № 11–12. С. 77). Действительно, изложение Кожевникова — изложение, идущее изнутри текста, от его внутренней логики. Дистанция между излагателем и предметом изложения почти не видна. Ощущение имманентности повествования подкрепляется широкой опорой на тексты самого Федорова. Кожевников не только обильно цитирует, — многие страницы книги представляют собой предельно близкий к тексту пересказ тех или иных фрагментов сочинений мыслителя, то и дело переходящий в прямое или почти прямое цитирование. Так что голос Федорова действительно звучит практически в каждом слове книги Кожевникова.

Значительная часть книги посвящена биографии Федорова. Но это биография, пропущенная сквозь призму его учения. Главы о Федорове-библиотекаре, философе музейного дела, педагоге не только раскрывают вехи деятельности мыслителя на том или ином поприще, но и вводят в круг его музейно-библиотечных, образовательных, краеведческих идей и проектов, в которых неизменно звучит все та же, верховная и главная

воскресительная тема. Подобный подход оправдывал себя еще и тем, что Кожевников знакомил своих современников с учением всеобщего дела *впервые* и прилагал максимум усилий к тому, чтобы ошарашивающая, взрывающая все привычные нормы и ранжиры логика завоевывала их сознание постепенно, сначала через близкие и понятные, *локальные* темы: отечествоведение, музейного дела, христианизации культуры и образования (так, кстати, при жизни поступал и сам Федоров) и лишь потом открыто и прямо. Стремился Кожевников и к тому, чтобы утвердить место Федорова в истории философской мысли, определяя основные черты созданной им *философии дела*, философии активной и проективной, в которой онтология подчиняется деонтологии, гносеология идет рука об руку с практикой.

Принцип *постепенности* раскрытия федоровских идей выдержан на протяжении всей книги Кожевникова. Изложение идет по расширяющейся спирали, центральная тема крепнет на каждом новом витке. Ее вершиной становится последняя главка четвертой главы, в которой, после блестящего экскурса в развитие темы природы в истории мировой мысли, Кожевников утверждает тот радикальный поворот, который был внесен в эту тему Новым Заветом. Активность человека в природе заповедана христианством, регуляция есть нравственный и религиозный долг человека — таков конечный вывод Кожевникова.

Говоря на протяжении всей книги о воскрешении как задаче человека в мире, неоднократно подчеркивая, что эта идея составляет главный нерв федоровского философствования, Кожевников нигде не раскрывал тех практических воскресительных путей, которые намечала прогностическая мысль философа всеобщего дела. Фигура умолчания была настолько последовательной, что даже А. И. Введенский, автор весьма сочувственной, местами даже восторженной рецензии на книгу Кожевникова в газете «Московские ведомости», в финале ее недоумевал, что же именно разумеет «философ-самородок» «под этим возвращением жизни, всеобщим воскресением, под этою жизнию вечною», и даже высказывал предположение, что Федоров попросту не раскрыл в своей системе это понятие, коль скоро столь знающий и дотошный биограф ничего определенного по его поводу не говорит (*Басаргин А. [Введенский А. И.]. Мыслитель-самородок // Московские ведомости. 1905. № 8. 8 янв.*).

Однако умолчание о путях регуляции и воскрешения было у Кожевникова совершенно сознательным, и даже Петерсон, обыкновенно склонный к прямым и неприкрытым высказываниям в области федоровского учения, в данном случае поддерживал тактику своего соратника по изданию. «Вы напрасно меня подозреваете, — писал он ему 19 февраля 1905 г., — что в тайниках души своей я Вас осуждаю за то, что Вы так долго не раскрываете учения Н-лая Ф-ча вполне. Слишком велики предрассудки, которые следует побороть, чтобы учение Н-лая Ф-ча явилось не противоречием учению Христа, а лишь полным его раскрытием» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 9).

Вышедшие в «Русском архиве» главы, равно как и отдельное издание 1908 г., по замыслу Кожевникова, должны были составлять лишь первую часть книги. Однако ее вторая часть, основное место в которой предполагалось отвести исследованию религиозных взглядов Федорова, осталась

ненаписанной. К концу 1910-х гг. интересы Кожевникова прочно смещаются в область христианской апологетики, всюду идет работа над фундаментальным трудом «Буддизм в сравнении с христианством». Главная же проблема состояла в том, что во второй части книги о Федорове на Кожевникова лег бы труд разъяснения вопроса, который сам он не раз ставил в письмах Петерсону и беседах с московскими философами — Булгаковым, Флоренским и др., — вопроса о сочетании в деле регуляции и воскрешения благодатных (Божеских) и человеческих (естественных) средств. Увы, этот вопрос для него самого оставался вопросом и излагать эту сторону воззрений Федорова так же имманентно, как он это делал в первой части книги, Кожевников просто не мог.

Тем не менее даже вышедшая часть книги стала в первые годы после смерти Федорова основным и главным источником для всех, кто так или иначе соприкасался с его учением. Именно через нее состоялось первое знакомство с идеями Федорова большинства русских религиозных философов и богословов начала века. Не потеряла она своего значения и авторитета ни в 1920-е гг., ни позднее, оставаясь и по нынешний день одним из самых серьезных и заслуживающих внимания изложений философии общего дела.

В настоящей Антологии печатаются с небольшими сокращениями три главы книги Кожевникова, а также выдержки из четвертой, наиболее объемной главы «Мыслитель». Полный текст книги в настоящее время готовится к изданию Д. А. и А. Д. Кожевниковыми, которым мы выражаем сердечную благодарность за разрешение на перепечатку ее сокращенного варианта и предоставление для этой публикации электронной версии текста.

При чтении текста книги следует иметь в виду, что, работая над нею, В. А. Кожевников давал собственные названия многим статьям и заметкам Федорова, которые часто вообще никак не были озаглавлены. Ряд этих названий впоследствии был им сохранен (полностью или с некоторыми изменениями) в изданиях I и II томов «Философии общего дела», в материалах к III тому, а некоторые названия так и остались только в его книге, поскольку озаглавленные ими части текста вошли в состав (а возможно, и изначально в нем были) более крупных сочинений мыслителя. Дать комментарий ко всем случаям цитирования Кожевниковым Федорова мы в Антологии не имеем возможности, это будет сделано в отдельном издании книги, которое в настоящее время планируется потомками федоровского биографа.

<sup>1</sup> Эта, как и многие другие цитаты данной книги, имея себе соответствие в письменных текстах Федорова, относится к устным его высказываниям, к тому, что Кожевников назвал «личными беседами».

<sup>2</sup> Среди известных текстов Федорова статьи под таким названием нет.

<sup>3</sup> Речь идет о статьях Н. Ф. Федорова «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам», «Письмо в редакцию “Русского слова”», «Что значит карточка, приложенная к книге» (Федоров. III, 223–230).

<sup>4</sup> Григорий Аветович Джанишев (1851–1900) — публицист, историк, общественный деятель. Автор работ по истории реформ царствования Александра II (большой резонанс получила его книга «Из эпохи великих

реформ. Историческая справка». М., 1892). В 1890-х гг. много занимался армянским вопросом (кн. «Армянский вопрос в Турции». М., 1893).

<sup>5</sup> Николай Дмитриевич *Лодыгин* (1842–1885) — историк коннозаводского дела в России. После смерти Н. Д. Лодыгина его книжное собрание было передано в библиотеку Румянцевского музея. О Н. Д. Лодыгине и его пожертвовании библиотеке Н. Ф. Федоров писал в статьях «Долг авторов по отношению к публичным библиотекам» и «Долг авторский и право музея-библиотеки» (*Федоров*. III, 224, 235–236; см. также IV, 237–240).

<sup>6</sup> Мысль о международном книгообмене с Францией зародилась у Федорова в августе 1891 г. во время французской выставки в Москве, ознаменовавшей заключение русско-французского союза. Первое ее изложение встречаем в письме Н. П. Петерсону от 6 сентября 1891 г. (*Федоров*. IV; 540). По инициативе Федорова вскоре началось печатное обсуждение проекта; оно длилось больше года, с августа 1891 по октябрь 1892 г., и «все органы нашей печати, без различия направлений, высказались за желательность такого обмена», сочтя его «важным для интересов просвещения и международной солидарности» (К вопросу об установлении постоянного правильного научно-литературного обмена между Францией и Россией // *Русские ведомости*. 1892. 9 марта. № 67). Первоначально Федоров предполагал, что обмениваться будут все книги «по части науки и литературы», но затем проект был несколько сужен: Россия доставляла бы по экземпляру всех своих изданий, Франция — только научные книги (Вопрос об обмене изданий между Парижем и Москвой // *Московские ведомости*. 1892. 22 февраля. № 52, без подписи). Основными субъектами обмена должны были стать Парижская национальная библиотека и библиотека Московского публичного и Румянцевского музеев. Подробнее см.: *Федоров*. III, 664–666.

<sup>6a</sup> Благие намерения (*лат.*).

<sup>7</sup> В 1891 г. французское правительство возбудило вопрос о возобновлении русско-французской конвенции об охране литературной и художественной собственности (такая конвенция была подписана в 1861 г., а в 1887-м расторгнута по инициативе России). Конвенция должна была урегулировать отношения между французскими и русскими авторами, издателями, переводчиками и постановщиками. На протяжении нескольких лет (1891–1894) вопрос о конвенции активно обсуждался в русской печати. Федоров был решительным противником введения литературной конвенции — см. статьи «Долг авторский и право музея-библиотеки» и «Плата за цитаты, или Великая будущность литературной собственности, литературного товара и авторского права» (*Федоров*. III, 238, 483–486).

<sup>8</sup> 24 декабря 1893 г. французская газета «*Temps*» опубликовала «Открытое письмо к русским литераторам», принадлежавшее перу Э. Золя. Известный романист горячо приветствовал идею литературной конвенции с Россией и высказывался за скорейшее ее подписание.

<sup>9</sup> Огюст Луи Жозеф Бертелло, барон *де Бай* (1853–1913) — французский археолог. О проекте франко-русского книгообмена ему по инициативе Федорова сообщил ученик философа С. С. Слуцкий. Барон де Бай назвал этот проект «великой и прекрасной идеей» (*Федоров*. IV, 657).

<sup>10</sup> См. статьи «Музей, его смысл и назначение», «Письмо в редакцию «Русского слова»» и заметки по поводу него, «Университет — не отживающее учреждение, а издыхающее» (*Федоров*. II, 370–436; III, 242–250).

<sup>11</sup> Речь идет о работе «Собор» (Федоров. I, 309–369) и статье «Музей, его смысл и назначение» (Федоров. II, 370–436).

<sup>12</sup> Вошли в статью «Музей, его смысл и назначение».

<sup>13</sup> По инициативе Н. Ф. Федорова на X Археологический съезд, проходивший в 1896 г. в Риге, историками С. А. Белокуровым и С. С. Слущким были посланы запросы об обыденных храмах и о Памире как возможной прародине человечества.

<sup>14</sup> Д. П. Лебедев (см. примеч. 13 к статье В. И. Шенрока), уроженец Рязанской губ., состоял членом Рязанской ученой архивной комиссии.

<sup>15</sup> Воспоминания крестьянина села Угодич Ярославской губернии Ростовского уезда Александра Артынова. Ч. 1. М., 1882; Ч. 2. М., 1884.

<sup>16</sup> О связях Федорова с Воронежем, его приездах в этот город, участии в деятельности Воронежского губернского музея и организации там тематических выставок см.: Акинъшин А. Н., Ласунский О. Г. Н. Ф. Федоров и его воронежское окружение (1894–1901). Статьи, письма, воспоминания, хроника пребывания в Воронеже. Воронеж, 1998. См. также: Федоров. III, 158–203, 585–586, 639–642, 646–654.

<sup>17</sup> О деятельности Н. Ф. Федорова и Н. П. Петерсона в Асхабаде во время пребывания там мыслителя с конца августа 1899 по апрель 1900 г., их выступлениях на страницах газеты «Асхабад», инициативе по проведению в Туркестане археологического съезда, мыслях об устройстве местного музея и т. д. см.: Федоров. III, 204–211, 586–587, 656–658. О полемике вокруг учения Федорова в этой газете см.: Федоров. Доп., 165–175.

<sup>17a</sup> Свет с Востока (лат.).

<sup>18</sup> В Сергиевом Посаде Федоров жил с последней трети февраля по начало апреля 1899 г. Однако в этот период о преп. Сергии Радонежском он не писал. Основной массив его заметок и писем о преподобном относится к 1892–1895 гг. (см. Федоров. III, 50–58, 63–66, 69–75; IV, 258–260 и др.).

<sup>19</sup> Федоров провел в Воскресенске, у стен Воскресенского монастыря, лето 1902 и 1903 гг. Впечатления от пребывания там, так же как и мысли о значении «Подмосковной Палестины», выражены им в серии писем В. А. Кожевникову (Федоров. IV, 471–475, 482–484).

<sup>20</sup> «Не только оружием!» (лат.).

<sup>21</sup> Статьи и заметки Федорова о Румянцевском музее см.: Федоров. III, 105–115.

<sup>22</sup> Статья под таким названием неизвестна.

<sup>23</sup> Эта статья Н. Ф. Федорова, равно как и статьи, упоминаемые в следующем абзаце, неизвестны.

<sup>24</sup> Memento vivere! — помни о жизни (лат.). Memento mori! (лат.) — помни о смерти (лат.).

<sup>25</sup> Под заглавиями «К пасхальным вопросам», «Пасхальные вопросы», «Евангельское Дитя и Пасхальные вопросы», «Эпиграфы к Пасхальным вопросам», «Добавления к Пасхальным вопросам», «О двух разумах и двух жизнях», «12-членная схема учения небратского, неродственного, немирного состояния мира» и т. д. у Кожевникова идут статьи, материалы, заметки, относящиеся ко времени работы Федорова над «Супраморализмом». Опубликовано в: Федоров. III, 317–354.

<sup>26</sup> «Мыслю, следовательно, существую» (лат.).

<sup>27</sup> Этот же эпизод приведен в «Воспоминаниях» Н. П. Петерсона.

<sup>28</sup> Эта статья Н. Ф. Федорова не сохранилась.

<sup>29</sup> Здесь и далее В. А. Кожевников приводит цитаты из той части работ Федорова «Самодержавие», которая идет под подзаголовком «в) Самодержавие» (см.: *Федоров*. II, 13–38).

<sup>30</sup> Эта статья в I томе «Философии общего дела» печаталась как часть статьи «Самодержавие» (в совр. издании см.: *Федоров*. II, 5–13).

<sup>31</sup> Подробнее о критике Федоровым концепции «преступной толпы», выраженной в работах французского социолога и криминалиста Габриэля Тарда (*La Foule criminelle. Essai de psychologie collective*. Paris, 1892) и итальянского ученого Сципио Сигеле (*La dellinquenza settaria*; рус. пер. — Paris, 1892), см.: *Федоров*. III, 567–577, 610.

<sup>32</sup> Вопрос о роли Н. Ф. Федорова в организации движения за соби́рание сведений об обыденных храмах подробно изложен в комментарии к разделу «Отечественное» в: *Федоров*. III, 577–579, 606–608.

<sup>33</sup> Эта статья принадлежала историку, археологу С. С. Слущкому (ре-публикована в: *Федоров*. III, 557–559).

<sup>34</sup> Сюжет постройки в 1892 г. церковно-приходской школы в с. Мордовский Качим прокомментирован в: *Федоров*. III, 596–601. О значении этого события Федоров писал в статье «О значении обыденных церквей...» (Там же. С. 35–41). Сам В. А. Кожевников пожертвовал на развитие Мордовско-Качимской школы выручку с продажи второго издания своей брошюры «Бесцельный труд, неделание или дело? Разбор взглядов Э. Золя, А. Дюма и гр. Л. Н. Толстого на труд» (М., 1893).

<sup>35</sup> Письмо это ныне хранится в ОР РГБ (Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 24. Л. 54 об.).

<sup>36</sup> См. примеч. 39.

<sup>37</sup> Это воззвание, составленное Н. Ф. Федоровым, было помещено в третьей книге «Чтений в Императорском обществе истории и древностей российских» за 1894 г. и разослано по всем ученым архивным комиссиям России, на заседаниях которых затем обсуждалось, и редакциям епархиальных ведомостей, во многих из которых оно было перепечатано (подробнее см.: *Федоров*. III, 51–52, 578–579, 606–608).

<sup>38</sup> Вошла в статью Федорова «О значении обыденных церквей...».

<sup>39</sup> Здесь и далее В. А. Кожевников цитирует и разбирает статьи Федорова, написанные в 1901 г. в связи с начавшейся в России реформой средних школы. Статьи эти не сохранились. Комментарий к сюжету см.: *Федоров* *Доп.*, 384–386.

<sup>40</sup> Ни одна из этих статей не сохранилась.

<sup>41</sup> Фридрих Генрих Якоби (1743–1819) — немецкий философ и писатель, виднейший представитель философии чувства и веры. В. А. Кожевников специально занимался творчеством Якоби, посвятив ему вторую часть своего труда «Философия чувства и веры».

<sup>42</sup> Опубликовано в: *Федоров*. IV, 161.

<sup>43</sup> Во II томе «Философии общего дела» эта цитата, входящая в заметку Федорова «В чем свобода?», звучит так: «Ужели не поймем, что свобода без власти над природою и без управления ею — то же, что освобождение крестьян без земли» (*Философия общего дела*. II, 48).

<sup>43a</sup> Все цитаты этого и предыдущего абзацев взяты из заметки Федорова «Философия как выражение неродственности и родство» (опубл.: *Федоров*. III, 253–254).



<sup>44</sup> «Доколе?» (лат.) Начало обличительной речи Цицерона против римского претора Катилины, пытавшегося в 66–63 гг. до н. э. захватить власть в Римской империи.

<sup>45</sup> младшие боги (лат.). Переносн. — люди второго сорта. Здесь: мыслители второго ряда.

<sup>46</sup> «Ошибка! Но благочестие тоже ошибка!» (лат.).

<sup>47</sup> Далее в книге Кожевникова следует опущенный нами разбор взглядов Федорова на историю мировой философии. Статьи и заметки Федорова, на которых построен этот разбор, см.: Федоров. II, 77–168; III, 254–280.

<sup>48</sup> Что выше нас, ничто для нас (лат.)

<sup>49</sup> Стремлюсь к более высокому (лат.)

<sup>50</sup> Статья «В. Н. Каразин и господство над природою» была написана Ю. П. Бартеневым под руководством Н. Ф. Федорова и по его мыслям. Вступительная часть статьи, из которой и взята приводимая Кожевниковым цитата, написана самим Федоровым и только доработана и отредактирована Бартеневым. Кожевников приводит цитату с некоторыми неточностями.

<sup>51</sup> Здесь и далее под заглавиями «Вопрос о причинах неродственного состояния мира», «О средствах восстановления родства», «Вопрос о братстве», «Исторический очерк» фигурирует главное сочинение Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства (Записка от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим)» (*Философия общего дела*. I, 1–352; Федоров. I, 35–309).

<sup>52</sup> Эти статьи Федорова не сохранились.

<sup>53</sup> Последняя статья, из которой и взята приводимая цитата, принадлежит не Федорову, а Петерсону (републикована: Федоров. IV, 551–553).

<sup>54</sup> Возможно, речь идет здесь о статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» (Федоров. II, 249–257) или каком-то первоначальном ее варианте.

<sup>55</sup> «Что естественно, то не стыдно» (лат.).

<sup>56</sup> «Ничто человеческое мне не чуждо» (лат.).

<sup>57</sup> «Человек человеку — волк» (лат.).

<sup>58</sup> *Джагернат* (Джаганнатха) — «владыка мира», в индуистской мифологии — одно из воплощений бога Вишну в виде Кришны. В Индии в г. Пури находится храм Джаганнатхи, место многочисленных паломничеств. Ежегодно в июле здесь проходит праздник Ратхаятра («шествие колесницы»), во время которого статую Джаганнатхи вывозят на огромной колеснице, причем многие верующие в экстазах бросаются под колеса колесницы, считая, что, погибнув таким образом, они обретут вечное блаженство.

<sup>58a</sup> Семейная часть дома (англ.).

<sup>58b</sup> Письмо, на которое ссылается В. А. Кожевников, принадлежит не Федорову, а Н. П. Петерсону (см.: Федоров. IV, 613).

<sup>59</sup> Далее В. А. Кожевников дает обширный очерк «пассивного отношения к природе» в истории мировой мысли и культуры.

<sup>60</sup> Здесь В. А. Кожевников ссылается на двухтомную «Динамическую социологию» (1883) Лестера Фрэнка Уорда (1841–1913), родоначальника



американской социологии, который в полемике с идеями Спенсера указывал, что социальная эволюция, в отличие от природной, носит активный характер, направляется интеллектом и волей. *Генетическому* прогрессу в природе соответствует *телический* прогресс в человеческом обществе. Именно обладание сознанием, «умом», по мысли Уорда, позволяет человеку и человечеству противостоять действию слепых природных сил, господствующих в низшем животном мире, оказывать сопротивление естественному закону, который преграждает путь человеческому прогрессу, и преобразовывать окружающую среду.

<sup>61</sup> 1 Ин. 2: 15.

<sup>62</sup> 1 Кор. 15: 50.

<sup>63</sup> В приложении к своей книге Кожевников поместил два письма Соловьева Федорову. Строки, процитированные им неточно, относятся к первому письму — от 12 января 1882 г.

<sup>64</sup> О влиянии федоровских идей на реферат В. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания» (1891) см. в наст. Антологии статью «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

<sup>65</sup> Речь идет о письме Достоевского Петерсону от 24 марта 1878 г.

<sup>66</sup> Эта глава должна была войти во вторую, так и не написанную часть книги Кожевникова.

<sup>67</sup> Здесь и ниже при цитировании работ Федорова, вошедших в I том «Философии общего дела», Кожевников ссылается на это издание и указывает его страницы.

## А. С. Панкратов

### Философ-праведник

Впервые: Новое слово. 1913. № 8. С. 17–25.

*Александр Саввич Панкратов* (1871–1922) — журналист, публицист, сотрудник газеты «Русское слово». Автор книг и брошюр «Ищущие Бога. Очерки современных религиозных исканий и настроений» (М., 1911), «Без хлеба. Очерки русского бедствия (Голод 1898 и 1911–1912 гг.)» (М., 1913), «Потомки Ивана Сусанина» (М., 1913), «У великих могил» (М., 1914), «Миллионы в земле. Поездка на реку Ухту» (М., 1914), «Кровавое зарево: очерки войны» (Ярославль, 1915), «Встречные люди. Типы. Портреты» (Ярославль, 1916).

Интерес к идеям Федорова пробудился у А. С. Панкратова в 1911 г. Способствовало этому, по всей вероятности, то, что публицист в конце 1900-х — начале 1910-х гг. активно занимался историей религиозных движений современной России. Именно этому была посвящена выпущенная в 1911 г. книга «Ищущие Бога», в предисловии к которой Панкратов называл «искание Бога» «русским исконным началом», а эпоху начала века — временем особенно напряженных исканий, особенно «сильного биения развивающейся религиозной мысли» (Указ. соч. С. 3, 9). В книге были представлены очерки о сектантах-евангелистах, бессмертниках, о Неплюевском братстве, о свободном христианстве епископа Михаила, об адвентистах и студентах-христианах, даны религиозные портреты «иска-

телей». По всей видимости, Федоров должен был пополнить его коллекцию русских религиозных типов.

Весной 1911 г. Панкратов обратился к Кожевникову, сообщив ему о своем намерении писать о Федорове и прося у него I том «Философии общего дела» (см. письмо В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 16 июля 1911 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 7). Однако ни в 1911, ни в 1912 г. статья так и не появилась. Свое намерение Панкратов осуществил лишь в 1913 г. — в год десятилетия со дня смерти Федорова. «Сегодня, — писал по этому поводу Кожевников Петерсону 27 апреля 1913 г., — более часа сидел у меня главный сотрудник “Русского слова” А. С. Панкратов и беседовал о Н. Ф-че; будет писать о нем фельетон в “Русском слове”. Он, как заметно, читал оба тома и мою книгу; я дал ему еще Вашу; он спрашивал про газетные статьи; я тоже указал» (Там же. Л. 36).

Судя по содержанию очерка «Философ-праведник», он действительно был написан с использованием книги Кожевникова «Николай Федорович Федоров» и книги Петерсона «Н. Ф. Федоров и его книга “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого о “непротivлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912). Обнаружил Панкратов и знакомство со статьей Г. П. Георгиевского «Из воспоминаний о Николае Федоровиче», в свое время появившейся в «Московских ведомостях». Кроме того, собирая материал о Федорове, он беседовал не только с Кожевниковым, но и с другими людьми, знавшими мыслителя лично (Л. О. Пастернаком, А. А. Астаповым и др.).

На основе статьи «Философ-праведник» А. С. Панкратов написал и более короткую газетную статью «Русский Диоген», которая появилась в газете «Русское слово» 15 (28) декабря 1913 г., в день десятилетия со дня смерти Федорова.

<sup>1</sup> Отзыв из письма Л. Н. Толстого Н. П. Петерсону от 1 февраля 1908 г. (письмо было опубликовано Петерсоном в главе «Моя переписка с гр. Л. Н. Толстым», вошедшей в его книгу о Федорове).

<sup>2</sup> Панкратов ссылается на главку «Соловьев и Федоров» I тома книги Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (М., 1913).

<sup>3</sup> См. примеч. 6 к «Воспоминаниям» Л. О. Пастернака.

<sup>4</sup> Панкратов цитирует по книге Кожевникова: *Кожевников*, 3, 7.

<sup>5</sup> С *Ф. И. Буслаевым* (1818–1897) (см. примеч. 12 к статье В. И. Шен-рока «Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова») и государственным деятелем, юристом, историком искусства Дмитрием Александровичем *Ровинским* (1824–1895) Федоров был хорошо знаком по библиотеке Румянцевского музея.

<sup>6</sup> См. примеч. 22 к «Воспоминаниям» И. М. Ивакина.

<sup>7</sup> Панкратов комбинирует в прямую речь характерные высказывания Федорова о Толстом, которые были ему известны из статей и заметок мыслителя (*Философия общего дела*. I, 434–438; II, 355–398).

<sup>8</sup> Характеризуя отношение Федорова к философии, Панкратов прямо опирается на книгу Кожевникова: *Кожевников*, 53–54.

<sup>9</sup> Название «Философия общего дела» применительно к сочинениям Федорова принадлежало не самому мыслителю, а Кожевникову и было дано последним уже после его смерти, в период подготовки I тома.

<sup>10</sup> Панкратов фактически воспроизводит здесь высказывание Петерсона из его книги о Федорове: «“Философия Общего Дела” — вовсе не философия, а *призыв*, обращенный ко всем смертным, призыв к делу всеобщего спасения, — спасения от смерти, — призыв к исполнению заповеди Нашего Спасителя, Господа Иисуса Христа» (Петерсон Н. П. Указ. соч. С. V).

<sup>11</sup> Мф. 28: 19.

<sup>12</sup> Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. С. 277.

<sup>13</sup> В данном абзаце Панкратов неточно цитирует фрагменты статьи «Разоружение» (Философия общего дела. I, 659, 662). Ниже в своем очерке он также опирается на эту статью.

<sup>14</sup> Берта фон Сутнер (1843–1914) — писательница, пацифистка, участница большинства мирных конференций, лауреат Нобелевской премии мира (1905). Особое внимание современников привлек ее роман «Die Waffen nieder» («Долой оружие») (Dresden, 1889). Вильям Томас Стэд (1849–1912) — английский публицист-пацифист, издатель журнала «Review of Reviews».

<sup>15</sup> Панкратов опирается здесь на статью «Смысл и цель всеобщей воинской повинности» и на другие статьи раздела «Статьи о регуляции природы и об умиротворении» II тома «Философии общего дела».

<sup>16</sup> Василий Назарович Каразин (1773–1842) — общественный деятель и ученый, занимавшийся вопросами метеорологии. О проектах Каразина Федоров много говорит в своих сочинениях.

<sup>17</sup> Возможно, именно в состоянии такого «молитвенного экстаза» зарисовал Федорова художник С. А. Коровин, автор портрета мыслителя, написанного в 1902 г. Портрет воспроизведен в: Федоров. Доп.

<sup>18</sup> Панкратов в данном случае несправедлив: Федоров не зачеркивал основные христианские таинства, а переосмыслял их в активно-христианском духе, не отрицал он и благодати, говоря о *синергии* в общем деле спасения благодати Божией и усилия человеческого.

## С. И. Матвеев

Философия общего дела  
(Учение Н. Ф. Федорова)

Печатается по: Светоч и дневник писателя. Ежемесячный иллюстрированный литературно-научный журнал для всех. М., 1913. № 1. С. 123–129; № 2. С. 57–65. Расширенный и дополненный текст работы С. И. Матвеева, вышедшей отдельной брошюрой в Харькове в 1912 г.

Работа писалась С. И. Матвеевым на основе I тома «Философии общего дела» и книги В. А. Кожевникова, которую автор активно использовал для изложения как фактов биографии Федорова, так и его основных идей.

<sup>1</sup> Статья «Самодержавие» была опубликована летом 1901 г. в туркестанской газете «Асхабад», однако эта публикация была осуществлена Петерсоном без ведома Федорова (подробнее см.: Федоров. Доп., 168).

<sup>2</sup> «Необходимое условие» (лат.).

<sup>3</sup> Является осел во всей своей красе и силе (лат.).

<sup>4</sup> Буквальный перевод цитаты из «Фауста» Гете (слова Маргариты в сцене «Вечер» I части поэмы): «Ведь все на золоте держится и к золоту стремится! Ах, мы бедные!»

<sup>5</sup> Об идеях Э. Карнеги, выраженных в книге «L'Evangile de le Richesse» (Paris, 1891), Кожевников специально писал в своей работе о Федорове (Кожевников, 165–166, 171). Высказывания Федорова о Карнеги (Карнеджи, в огласовке мыслителя), см.: Федоров. III, 437, 519; IV, 443, 498).

### III

## УЧЕНИЕ ФЕДОРОВА В ОЦЕНКАХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ И БОГОСЛОВОВ

Чтения в покаях Преосвященнейшего Димитрия,  
епископа Туркестанского и Ташкентского

Печатается с некоторыми сокращениями свод материалов, появившихся в газете «Семиреченские областные ведомости» и посвященных чтению и обсуждению статей Федорова, которые состоялись в г. Верном (ныне Алматы) 2 и 9 января 1907 г. по инициативе преосв. Димитрия, епископа Туркестанского и Ташкентского и ученика Федорова Н. П. Петерсона. Поводом к Чтениям послужил предстоящий выход в г. Верном, где с весны 1904 г. служил Петерсон, I тома «Философии общего дела».

Несколько слов о преосвященном Димитрии, по инициативе которого начались Чтения. Епископ Димитрий (в миру — Давид Абашидзе), потомок древнего рода грузинских князей, окончил Тифлисскую классическую гимназию, юридический факультет Новороссийского университета, после чего в 1892 г. поступил в Киевскую духовную академию. Пострижен в монашество в Киево-Печерской лавре 16 ноября 1892 г., 21 ноября — возведен в сан иеродьякона, а 9 июня 1896 г. — в сан иеромонаха. Выйдя из стен Академии со степенью кандидата богословия, служил в Тифлисской и Кутаисской духовных семинариях, в 1900 г. был назначен ректором Александровской миссионерской духовной семинарии с возведением в сан архимандрита. В 1902 г. — стал епископом Алавердским, вторым викарием Грузинской епархии и настоятелем Спасо-Преображенского монастыря в Тифлисе. Возглавлял Грузинский епархиальный училищный совет, Комитет по заведованию Археологическими музеями грузинской епархии. С 1903 г. — епископ Гурийско-мингрельский, с 1905 г. — епископ Балтский.

Епископом Туркестанским и Ташкентским преосв. Димитрий был назначен 20 января 1906 г. В г. Верный он прибыл 23 марта 1906 г. и сразу же активно взялся за обустройство епархии, стремясь поднять духовный и нравственный уровень священнослужителей и мирян. При его деятельном участии с 15 августа 1906 г. начали выходить «Туркестанские епархиальные ведомости», с инициативой издания которых уже не раз выступали верненская общественность и духовенство, не встречавшие, однако, поддержки в прежнем архиепее.

Н. П. Петерсон познакомился с преосв. Димитрием вскоре после его водворения на Верненской кафедре. 25 октября 1906 г. он сообщал В. А. Кожевникову, что был у Владыки около пяти раз и беседовал с ним (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 25. Л. 61 об.). Именно во время этих встреч он рассказал архиерею о печатающемся в его епархии I томе «Философии общего дела», описал личность и жизнь своего учителя, возможно, зачитал какие-то куски из его сочинений. Познакомил он преосв. Димитрия и со своим предисловием к выходящему тому, в котором, со ссылками на свидетельства современников, была представлена подвижническая жизнь Федорова, «человека необыкновенного», «в высшей степени замечательного», самоотверженно служившего людям. Здесь же говорилось коротко и о значении его писаний, в которых, по словам Петерсона, «разрешается вопрос о смысле и цели существования, определяется ценность жизни», «поднимается вопрос об отечестве и братстве», «заключается призыв к общему всех людей делу». «В предлагаемых общему вниманию произведениях, — подчеркивал он, — заключается, по глубокому нашему убеждению, то новое слово, которое Россия призвана сказать миру, заключается указание на то дело, которое Россия призвана внести в мир, в них заключается оправдание Москвы, признавшей себя еще на заре своего существования Третьим Римом, <...> раскрывается смысл того самосознания, вернее — неопределенного еще до сих пор чувства русского народа, которое называет Русь святою, самосознания, свойственного великому народу» (*Философия общего дела*. I, V, VI).

По всей видимости, именно эти акценты в представлении Федорова как человека и мыслителя сыграли главную роль в зарождении интереса к его личности и идеям со стороны верненского архиерея. Преосв. Димитрий, несмотря на свое грузинское происхождение, был искренним патриотом России, глубоко верил в ее историческое предназначение — как христианской державы, духовной просветительницы человечества, и слова о «деле, которое сделает Россию, ныне для всех чуждую и даже ненавистную, по выражению Н<ико>лая Ф<едорови>ча, “родною, милою и дорогою”» (Там же. С. V), не могли не запасть ему в душу, как не могло оставить равнодушным и то, что писал Петерсон о жизни философа-праведника.

Как бы то ни было, но уже в первый номер «Туркестанских епархиальных ведомостей», «по просьбе» Владыки, Петерсон отдает написанный им текст предисловия, где он печатается отдельной статьей, причем заглавие статьи — «Истинный христианин нашего времени» — «дал сам Преосвященный» (Н. П. Петерсон — В. А. Кожевникову. 26–29 ноября 1906 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 15. Л. 67–67 об.). А в конце декабря представителям духовенства и мирянам г. Верного было разослано от имени Владыки приглашение на Чтения, в составлении которого, судя по стилю и содержанию, принимал непосредственное участие и Петерсон.

Первое и второе Чтения состоялись 2 и 9 января. Характерен выбор статей, предложенных к обсуждению в покоях Владыки. Первой из них была статья «Разоружение», в которой выдвигался проект обращения армии от борьбы с себе подобными, на борьбу с природными бедствиями (бездождем, землетрясениями, наводнениями, пожарами и т. д.), в чем Федоров видел первый, предварительный шаг человечества к делу регуля-

ции природы; говорилось о нравственном долге ученых, призванных к всестороннему исследованию причин естественных катаклизмов, угрожающих жизни людей. Еще в предисловии к I тому Петерсон говорил, что Федоров, «следуя Христу, — миссия которого заключалась в том, чтобы объединить всех, объединить иудеев и язычников в общем деле воскресения, — стремится объединить в том же деле даже верующих с неверующими». И указывал именно на статью «Разоружение» и примыкающую к ней статью «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения», которые, по его упованию, как раз и могли бы обратиться к христианству, и христианству активному, именно неверующих: «Неверующий, начавший чтение с этих статей, если только он не потерял еще способности мыслить, если он сохранил еще способность понимать великое, прочтет и всю книгу» (*Философия общего дела*. I, VII). Вторая статья — «Самодержавие» — по своему содержанию должна была вызывать особенное сочувствие Владыки, убежденного монархиста, не раз подчеркивавшего в своих проповедях значение царской власти в деле строительства государства Российского, говорившего о царе как хранителе единства нации, ответственном перед Богом за судьбы его народа. Петерсон же считал эту статью особенно актуальной ввиду исторического момента, переживаемого Россией в 1905–1907 гг. (Первая русская революция, манифест «Об усовершенствовании государственного порядка», созыв Первой Государственной думы — события, неуклонно двигавшие страну к крушению монархии).

Уже с 5 января на страницах «Семиреченских областных ведомостей» в рубрике «Местные известия» начали печататься отчеты о собраниях в архиерейских покоях. Составлялись они Н. П. Петерсоном и помещались за подписью «Н. П-н», занимая каждый раз по два газетных номера. Отчеты состояли из двух частей: информационной заметки, сообщавшей о ходе Чтений, и собственно статьи, в которой ученик Федорова разъяснял смысл прочитанного текста, попутно отвечая на часть тех возражений и вопросов, что возникали у присутствующих по ходу Чтений.

О том, что обсуждения прочитанных статей не были гладкими и вокруг них разгорелась полемика, в которой были высказаны мнения о несогласности «учения о “воскрешении предков”» с «православным учением о воскресении мертвых», узнаем из письма, помещенного в тех же «Семиреченских областных ведомостях» 23 января 1907 г. Это письмо — документ весьма симптоматичный и наводящий на размышления. Явно вокруг учения «всеобщего дела» развернулась какая-то борьба, и ряд участников дискуссии высказался против активно-христианского понимания воскресения, но самый главный и интересный вопрос: какую позицию занял в этом споре сам Владыка? Был ли он столь же категорически несогласен с идеями того, кого сам незадолго до этого назвал «истинным христианином нашего времени»?

Примечательный факт: в письме не было указано, что оно *написано* по поручению епископа Димитрия. Здесь говорилось лишь о том, что его *отправитель просил напечатать* это письмо «на первой странице» газеты «по поручению преосвященного». Не раскрывалось и авторство обвинений Федорова в неправославии: «...было высказано православное учение о воскресении мертвых, с которым учение о “воскрешении предков” не

находится в соответствии, насколько можно заключить из прочитанного». Если бы это обвинение принадлежало самому епископу, вряд ли формулировка была бы столь обтекаемой, да еще и смягченной финальным «насколько можно заключить из прочитанного».

Второй примечательный факт: сразу же за публикацией этого письма на страницах газеты следовало редакционное сообщение о продолжении Чтений, и не далее как вечером того же дня. Опять-таки трудно предположить, что преосвященный, коль скоро он пришел к неколебимому выводу о неортодоксальности Федорова, пожелал бы продолжить в собственных покоях чтения отрывков из «сомнительной» книги.

Итак, что же стояло за этим письмом, первоначально помещенным в газете без подписи? Судя по редакционной поправке, появившейся в следующем номере «Семиреченских областных ведомостей», подпись под письмом должна была быть такой — «Секретарь Его Преосвященства, священник С. Аполлов». По всей видимости, именно о. Сергей (Аполлов), назначенный незадолго до этого благочинным Кафедрального собора г. Верного и попечителем всего приезжего духовенства, и был главным оппонентом Петерсона на диспуте в покоях Владыки, равно как инициатором и автором публичного газетного заявления. Он же осуществлял и главное давление на Владыку, вынуждая его сначала согласиться на публикацию письма-опровержения, а затем и на прекращение Чтений. Возможно, к настояниям о. Сергия присоединились и другие лица из окружения Владыки, так что «нажим» в конечном итоге возымел свое действие: объявление о новом заседании, помещенное вслед за письмом С. Аполлова, оказалось последним, исчезли со страниц верненской газеты и обзоры Петерсона.

То, что обсуждение работ Федорова было прервано Владыкой не без внутреннего сопротивления и сам он, в отличие от своего окружения, не говорил учению всеобщего дела однозначного «нет», косвенно подтверждается и другими обстоятельствами. После прекращения Чтений Н. П. Петерсон все также встречался с Владыкой и беседовал с ним, а в апреле 1907 г., после выхода в свет I тома «Философии общего дела» передал преосвященному Димитрию два экземпляра книги, «один для него, а другой для архиепископа Волынского Антония» Храповицкого, которого Владыка весьма почитал. Более того, по собственному указанию преосв. Димитрия, Николай Павлович отправил экземпляр I тома архимандриту Феофану, инспектору Санкт-Петербургской духовной академии (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 9 об., 10). Обо всем этом мы узнаем из письма Н. П. Петерсона В. А. Кожевникову от 7 мая 1907 г., в котором Николай Павлович между прочим сообщает и то, что именно преосвященный Димитрий указал ему на брошюру профессора Московской духовной академии А. Д. Беляева «Самодержавие», в которой говорилось о Федорове и приводились обширные выписки из книги Кожевникова (Там же. Л. 10). Вряд ли стоит доказывать, что будь отношение преосвященного к идеям Федорова подобно отношению его собственного секретаря, такое развитие событий не имело бы места.

В 1907–1910 гг. в церковных ведомостях епархии, курируемых лично преосвященным, регулярно появляются статьи Петерсона, в которых он трактует современные общественные и духовные проблемы с позиций учения Федорова (библиографию статей Петерсона в «Туркестанских епархи-



альных ведомостях» см.: Библиография. 1995. № 2. С. 123). И практически ни одна из указанных статей не обходится без прямого упоминания имени философа и утверждения, когда краткого, а когда и развернутого, его религиозных идей — обращения догмата в заповедь, истории как «работы спасения» и, разумеется, имманентного воскрешения.

Более того, на страницах «Туркестанских епархиальных ведомостей» в некотором смысле получает свое продолжение и та полемика вокруг учения Федорова, которая началась в январе 1907 г. в покоях Владыки. В 8 и 10 номерах ведомостей за тот же год была опубликована статья за подписью «М.». «Конечный идеал интеллигенции с точки зрения его осуществления», автор которой, критикуя доклады В. А. Тернавцева и Д. С. Мережковского на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., отвергал выраженную в них надежду на оптимистический, благой исход истории, противоречащую, по его мнению, христианскому учению, согласно которому *“зло, грех, смерть будут существовать в мире до конца”*, а следовательно, и неосуществима мечта о “царстве всеобщего братства, счастья, любви” (Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 8. 15 апр. С. 161) здесь, на земле, — в земной, скорбной и страдальческой жизни возможно лишь внутреннее духовное совершенствование каждой отдельной личности, но никак не мира в целом. Н. П. Петерсон откликнулся на эту статью статьями «Осуществимо ли на земле Царствие Божие?» (Там же. № 11, 12), в которой опровергал утверждение о том, что идея Царствия Божия на земле не имеет под собой «христианско-догматической почвы». «Отвергнуть надежду на водворение Царствия Божия на земле, — подчеркивал он, — значит обратить все христианство в ничто», обесмыслить историю (Там же. № 10. 15 мая. С. 232). Солидаризируясь с «М.» в его критике секулярного прогресса, адепты которого надеются устроить будущий рай на костях прежде живших поколений и утопически веруют, что смертный человек сможет быть счастлив, он в то же время указывал, что Царствие Божие на земле вовсе не тождественно прогрессистскому земному раю, что оно предполагает всецелое преобразование мира и человека. Более того — уничтожение смерти: «воскресение всех умерших и бессмертие суть необходимые условия Царствия Божия, водворить которое на земле — значит все земное обратить в небесное. Задача наша, заповеданная Христом Спасителем нашим, и заключается в том, чтобы создать Царство Божие сначала на земле, а затем распространить его и на все небесные миры, которые суть такие же земли, как и наша земля» (Там же. № 12. 15 июня. С. 321). Христианин, подчеркивал Петерсон, не может ограничиться только работой над душой, для спасения всецелого и всеобщего этого недостаточно. Развивая тезис Федорова о прямой связи духовного и нравственного несовершенства человека и изъянов его физического смертного естества, он писал: «Одно внутреннее, духовное, не поддержанное внешним, материальным, непрочно и быстро, как мirage исчезает. Проповедь Господа нашего о том, что Царствие Божие внутри нас, не исключает необходимости Царствия Божия и вне нас <...>. Да и внутри нас Царствие Божие будет лишь тогда, когда оно будет и вне нас, то и другое находятся во взаимной зависимости, — и только тогда, когда внутреннее будет поддержано внешним, а внешнее, материальное, будет воодушевлено внутренним, духовным, только тогда невоз-

можно будет состояние, о котором свидетельствует ап. Павел, говоря, что добра, которого хочет, не делает, а зло, которого не хочет, делает». В домостроительстве спасения личное стяжание благодати должно сочетаться с трудом преображения «самого тела нашего», обожения и окружающего мира, чтобы все внешнее стало «достойным сосудом Царствия Божия» (Там же. С. 321–322, 325).

На первую часть статьи Петерсона появился полемический отклик П. И. Квесита, кандидата богословия, секретаря Туркестанской духовной консистории и редактора официальной части епархиальных ведомостей, — по всей видимости, это был еще один оппонент из тех, что выступили против идей Федорова на Чтениях в покоях Владыки (ср. примечательную фразу из письма П. Я. Циркунова Н. П. Петерсону от 28 июня 1907 г.: «Ваша идея о покорении сил природы для возможности безбедного питания также имеет социальный смысл и если бы была осуществима на почве братского единения, то сослужила бы человечеству как великое благо. Я даже не понимаю, в чем консисторские батюшки нашли ее неправославною» — НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 73. Л. 8). «Научитесь, а потом учите!» — называлась его статья, выдержанная в надменном, почти презрительном тоне. П. И. Квесит отвергал выраженную в статье Петерсона надежду на всеобщность спасения (при условии обращения человечества на Божьи пути), обвинял ученика Федорова в «полном непонимании и невнимательном чтении Священного Писания», в «лжемудрости» и желал ему «свои шаткие выводы проверять трудами отечественных богословов» или «хотя бы кратким катехизисом» (Туркестанские епархиальные ведомости. № 11. 1 июня. С. 270, 272). Петерсон не замедлил ответить на эту отповедь. Указав на недопустимость нетерпимости и высокомерия со стороны патентованных богословов в ответе на вопросы, которые смущают не только его лично, но и многих других людей, ищущих веры, но веры не детски-слепой, а совершеннолетней, сознательной, подчеркнув, что оставление без ответа этих вопросов «привело уже к тому, что вся наша интеллигенция стала неверующею», он замечал: «Могу уверить г-на Квесита, что стараюсь читать Священное Писание самым внимательнейшим образом и свои выводы, к которым прихожу при чтении, стараюсь проверять всем для меня доступным, не пренебрегая и кратким катехизисом; но, к несчастью моему, и при помощи г-на Квесита не могу стать на его точку зрения и не могу убедиться, что гибель неизбежна и что она предустановлена Господом. А так как простых людей, не поднявшихся в те выси учености, в которых витает г-н Квесит, огромное большинство и все жаждут спасения и имеют право участвовать в деле спасения, которое не может быть чьею-либо специальностью, то не снизойдет ли до нас г-н Квесит и не разъяснит ли нам простым, всем понятным языком, возможно ли спасение, возможно ли состояние блаженства, если множество наших близких будут преданы вечным мучениям?» (Н. П-н [Петерсон Н. П.]. Научитесь, потом учите // Там же. № 12. 15 июня. С. 316). Этот излюбленный *федоровский* вопрос, поданный совершенно в его духе — в виде обращения *неученых к ученым*, так и остался без ответа — в помещенной тут же краткой заметке П. Квесита не было ничего, кроме, увы, фарисейского замечания: «Мы приветствуем хотя и слабый поворот почтенного г-на Н. П-на в добрую сторону, помогай ему Бог и

дальше в этом направлении», уверенный в том, что церковь вовсе не желает оттолкнуть от себя представителей интеллигенции, и придирок к логике своего оппонента (*Квесит II*. Ответ г. Н. П-ну // Там же. С. 316–318).

В том же духе мелких придирок были выдержаны и редакционные примечания ко второй части статьи Петерсона «Осуществимо ли на земле Царствие Божие?» Но что характерно — статья, по мнению редакции, «явно несогласная с учением о Царстве Божием, которое хранит православная церковь» (Там же. № 11. 1 июня. С. 268, примеч. редакции) — была тем не менее напечатана в епархиальных ведомостях, и напечатана без всякой цензуры. А «лжемудрованиям» публициста не только не был закрыт доступ на страницы этого церковного органа, но, напротив, его статьи, порою весьма объемные, появляются там по нескольку раз в год. Единственное, на что решился, да и то только однажды, редактор неофициальной части ведомостей (именно в этой части печатались статьи Петерсона) священник Михаил (Колобов), — это написать в редакционном примечании к одной из статей: «Редакция почитает необходимым оговориться, что она не во всем согласна с взглядами почтенного автора, а именно с идеей о реальном воскрешении, <...> подробно приведенной в “Философии общего дела” покойного Н. Ф. Федорова», но не сокращает тех мест статьи, где идет речь об этом, не желая «нарушать полноты изложения и из уважения к тому, что г-н Н. П-н <...> горячо отстаивает дорогие сердцу каждого верующего православного человека» мысли о русской церкви как «единственной истинной Христовой церкви, хранительнице апостольского учения» и о самодержавии как «единственной спасительной для России форме правления, основе русской государственной жизни, ее оплоте и утверждении» (Там же. 1908. № 9. 1 мая. С. 313). Но ведь парадокс-то в том, что отстаивал Петерсон эти столь близкие редакции (и, напомним, самому преосв. Димитрию) утверждения, опираясь именно на Федорова, на его *проективное, активно-христианское* понимание и православия, и самодержавия, призванных объединять и водить человечество в общем воскресительном деле...

Кстати, полемические примечания редакции к статьям Петерсона, имевшие место в 1907–1908 гг., совершенно исчезают в последующие два года, на которые приходится наибольшее количество его статей в «Туркестанских епархиальных ведомостях» с многочисленными ссылками на Федорова (в 1910 г., когда редактором неофициальной части газеты стал священник В. Антонов, статьи Петерсона, содержавшие прямую апологию федоровских идей, печатаются даже на заглавной странице ведомостей). Более того, когда в № 5 за 1909 г. появилась статья «Новая школа», представлявшая собой «Доношение» «преосв. Димитрию, епископу Туркестанскому и Ташкентскому» от Н. П. Петерсона, «устроителя церковно-приходской школы грамоты при строящемся храме Введения во храм Пресвятой Богородицы, что на клеверных полях г. Верного», редакция предварила ее не только не полемическими, а напротив, сочувственными и добрыми словами: «Н. П. Петерсон — ближайший ученик покойного нашего философа Н. Ф. Федорова, задался высокой целью создания *новой христианской школы* по мыслям своего великого учителя. От души желаем высокочтитому Николаю Павловичу успехов в его святом деле <...>», после чего шел текст самого Петерсона, из которого следовало, что и сама шко-

да, замышлявшаяся как школа «не только грамоты», но «молитвы и труда», была создана по благословению и при непосредственном попечении преосв. Димитрия. Сам преосвященный назначил и законоучителя новой школы, иеромонаха Виталия, который — как свидетельствует Петерсон в своих письмах Кожевникову (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 61–62 об.; см. также письмо о. Виталия Петерсону — Там же. Л. 63–66) — глубоко проникся идеями Федорова. Как видим, Владыке оказались близки и идеи Федорова в области народного образования, его проект школы-храма, неразрывно соединяющей обучение с христианским воспитанием, а познание — с исследованием.

Приведем, наконец, еще одно свидетельство внимания преосв. Димитрия к мыслям философа всеобщего дела, относящееся уже к 1912 г. Обсуждая в переписке с В. А. Кожевниковым возможность обратиться с идеями Федорова к Собору Русской православной церкви, коль скоро он будет созван, Петерсон сообщает следующее: «Обратиться к Собору считаю необходимым, если Собор будет представлять из себя что-либо серьезное, если же он будет вроде нашей Думы, то обращаться к нему, конечно, не стоит. <...> Вчера вечером прочитал преосвященному Димитрию статью о Выставке 1889 года и произвел на него большое впечатление. 16 мая он приглашает меня ехать с ним к нему на дачу в 10-ти верстах от Верного, и я обещал ему прочитать там статью “Проект соединения церквей” и из статьи *Собор* о парламенте религий. Преосвященный Димитрий прошлое лето заседал в Синоде и будет, конечно, членом Собора» (Н. П. Петерсон — В. А. Кожевникову. 12 мая 1912 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 10. Ед. хр. 28. Л. 48, 49 об.).

<sup>1</sup> На обложке I тома «Философии общего дела» стоял 1906 г., однако реально книга вышла в свет в начале 1907 г.

<sup>2</sup> Статья военного инженера В. Я. Симонова «Военные мысли о штатском деле», автор которой поддерживал идею «использования армии в мирных целях», была напечатана в газете «Новое время» 17 (19) марта 1899 г. Подробнее об этой статье, как и о статье Н. Ф. Федорова «Разрушение» см.: *Федоров*. Т. II. С. 477–478.

## С. Н. Булгаков

Загадочный мыслитель  
(Н. Ф. Федоров)

Впервые: Московский еженедельник. 5 декабря 1908. № 48. Позднее статья вошла в сборник С. Н. Булгакова «Два града. Исследования о природе общественных идеалов» (М., 1911. С. 260–277). Печатается по: *Булгаков С. Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 286–301.

Статья представляет собой рецензию на I том «Философии общего дела» (Верный, 1906) и книгу В. А. Кожевникова о Федорове, вышедшую в свет отдельным изданием в 1908 г.

Интерес к идеям Федорова у С. Н. Булгакова пробудил В. А. Кожевников, с которым философ познакомился в 1907 г. Как вспоминал он позднее, их сближение «скоро перешло в ровную, спокойную, уверенную

дружбу», которая со стороны Булгакова «имела характер <...> почтения младшего к старшему», а со стороны Кожевникова — заботливого внимания «умудренного жизнью, спокойного и трезвого советника к зарывающемуся и нервничающему младшему собрату» (Булгаков С. Н. Памяти В. А. Кожевникова // Христианская мысль. 1917. № 11–12. С. 77). «Поистине счастливым и незаслуженно, неблагодарно счастливым, — писал Булгаков, — почитаю себя, что встретил на жизненном пути своем и эту дружбу, и эту любовь! Но он был таков не только к друзьям: делиться своим умственным богатством, отдавать из них каждому нуждающемуся было для него стихией, и при этом самому оставаться в тени неведомым. Это был поистине достойный друг Н. Ф. Федорова, который заповедовал это дружеское братотворение, это бескорыстное отдание своего духовного богатства» (Там же).

На протяжении почти десяти лет, с 1907 по 1917 г., Булгаков регулярно общается с Кожевниковым, и федоровская тема в их разговорах является одной из центральных. «Он так приучил нас к этой своей любовной, внимательной заботе (о наследии Федорова. — А. Г.), что порой переставали мы и замечать ее, как воздух, как семейную атмосферу» (Там же).

В своих письмах Петерсону Кожевников периодически упоминает о встречах и беседах с Булгаковым (см. II книгу Антологии). В одну из таких встреч Булгаков прямо сообщает своему старшему другу, что его «диссертация <...> “Философия хозяйства” <...> навеяна некоторыми мыслями Н. Ф.-ча» (В. А. Кожевников — Н. П. Петерсону. 21 марта 1912 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 24 об.). Действительно, предпринятый Булгаковым опыт *оправдания хозяйства* — как мироустроительной, миропреображающей деятельности человека, осуществляющей библейскую заповедь об обладании землей, находил прямые параллели у Федорова. Булгаков прямо развивал формулу, не раз выражавшуюся философом всеобщего дела: «*Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное* не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине — *мы должны*» (Федоров. II, 77). Человек — труженик на ниве Творца, ведущий этот мир к совершенному, «“райскому” состоянию», борец против хаоса, энтропии, средоточием которой является смерть. «Содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни, но ее защита, воссоздание живого и натиск на омертвелое. Можно допустить в пределе, что все имеет ожить в результате хозяйственного труда и жизнь будет восстановлена во всей своей мощи, однако и это может быть допущено не в том смысле, чтобы она была создана человеком, но только им воссоздана. Как учил Н. Ф. Федоров, этот мир хотя и не есть еще лучший из возможных миров, но он может и должен стать таковым, ибо он потенциально наилучший» (Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 162).

В конце 1900-х — начале 1910-х гг. отношение С. Н. Булгакова к идеям Федорова глубоко и серьезно. Он ссылается на его идеи, вплетает их в свои построения не в одной лишь «Философии хозяйства». В статье «Размышления о национальности» (1910) Булгаков пишет о нации как «живом духовном организме», соединяющем людей не только синхронно, но и диахронно, определяет отечество как «собрание отцов и матерей, поро-

дивших и непрерывно порождающих сыновство», и «величайшую заслугу Федорова» видит в «указании огромного философского значения идеи отцовства и сыновства» (Булгаков С. Н. Соч. Т. 2. С. 437). А в работе «Апокалиптика и социализм» (1910), говоря о возможности истолкования идеи Царства Божия на земле в духе церковного учения, он причисляет к таковым толкователям вместе с Достоевским и ранним Соловьевым еще и Федорова. Чаяние «Царства Божия на земле» оправдывает историю, человечество получает шанс движения *навстречу* Христу, а не от Христа, как в пессимистически-эсхатологическом сценарии того же Леонтьева. Даже в обструганном, секулярном социалистическом хилиазме проблескивают черты высшей правды, какого-то важного и еще не до конца понятого людьми откровения. И критикуя позднего Соловьева, который в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» решительно отверг всякую возможность поступательного совершенствования человечества, заявив, что «всемирная история внутренне кончилась», Булгаков вопрошал: «Не содержится ли в этой посюсторонней, земной социалистической эсхатологии и каких-либо новых религиозных возможностей, которых уже не видел тогда Соловьев, раньше столь близкий и доступный эсхатологическим идеям московского философа Н. Ф. Федорова? Последнее слово здесь еще не сказано...» (Там же. С. 427).

<sup>1</sup> См. примеч. 1 к подборке «Чтения в покаях Преосвященнейшего Димитрия...».

<sup>2</sup> Кожевников, 85.

<sup>3</sup> Цитата из работы Н. Ф. Федорова «О значении обыденных церквей» (*Философия общего дела*. I, 687). С. Н. Булгаков приводит ее по книге В. А. Кожевникова (С. 137).

<sup>4</sup> Цитата из первой части работы Федорова «Вопрос о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 19–20). В книге Кожевникова см. ее на с. 153.

<sup>5</sup> Цитата из работы Федорова «Проект соединения церквей» (*Философия общего дела*. I, 486–487). У Кожевникова см. на с. 277–278.

<sup>6</sup> Парадоксально, но именно такое истолкование (разумеется, со знаком минус) даст учению Федорова сам Булгаков спустя десять лет в работе «Свет не вечерний». См. в наст. Антологии примеч. 9 к фрагменту этой работы.

<sup>7</sup> С. Н. Булгаков имеет в виду главку работы Н. Ф. Федорова «Супраморализм» (1902), носящую развернутое название: «Супраморализм, или объединение для воскрешения путем знания и дела, средствами естественными, реальными, а не мистическими, в противоположность мистицизму вообще и мистицизму Достоевского и Соловьева — в особенности». О причинах и характере этой поздней трактовки Федоровым письма Достоевского см. в статье А. Г. Гачевой «Новые материалы к истории знакомства Достоевского с идеями Федорова», помещенной в наст. Антологии.

<sup>8</sup> С. Н. Булгаков приводит выдержки из работы Н. Ф. Федорова «Проект соединения церквей», одну из частей которой составил разбор реферата В. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания», прочитанного 19 октября 1891 г. на заседании Московского психологического общества. О контактах Федорова и Соловьева во время работы по-



следнего над рефератом и о воздействии идей Федорова на этот текст см. в наст. Антологии статью А. Г. Гачевой «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

<sup>9</sup> С. Н. Булгаков цитирует упомянутую в примеч. 7 главку из «Супраморализма». Свидетельство Федорова о том, что Соловьев предполагал осуществление долга воскрешения через 25 тысяч лет, содержится и в черновых заметках философа, и в письме к В. А. Кожевникову, датированном концом марта — началом апреля 1902 г. (Федоров. IV, 54, 462).

<sup>10</sup> Буквально: «бог из машины» (лат.). Неожиданная развязка, которая не вытекает из хода событий, является извне. Исторически восходит к древнегреческой трагедии, где конфликт часто разрешался появлением бога при помощи специального театрального механизма.

<sup>11</sup> Цитата из работы В. С. Соловьева «Общий смысл искусства» (1890).

<sup>12</sup> Речь идет о статьях В. С. Соловьева «Народная беда и общественная помощь» (1891), «Идея сверхчеловека» (1899), «Лермонтов» (1899). О влиянии Федорова на религиозно-философские построения Соловьева С. Н. Булгаков будет говорить еще не раз: и в статье «Природа в философии Соловьева» (1910), и в работе «Апокалиптика и социализм», и в «Философии хозяйства» (Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 40, 277; Т. 2. С. 432).

<sup>13</sup> Ни В. А. Кожевников, ни С. Н. Булгаков здесь неточны. См. указ. статью о Соловьеве и Федорове в наст. Антологии.

<sup>14</sup> *Философия общего дела*. I, 335.

<sup>15</sup> Там же. С. 284.

<sup>16</sup> Последние слова Гамлета в финале трагедии Шекспира.

## С. Н. Булгаков

### Свет не вечерний

#### Из главы «Хозяйство и теургия»

Впервые: *Булгаков С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения*. М., 1917. С. 360–368. Печатается по: *Булгаков С. Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения*. М., 1994. С. 309–317.

Разбор оценки, данной Федорову Булгаковым в работе «Свет не вечерний», представлен во вступительной статье к Антологии. Здесь же следует сказать несколько слов о том, под влиянием каких факторов она складывалась.

Во многом на формирование этой оценки повлияли, как это ни странно, беседы Булгакова с Кожевниковым. И если в 1900-е гг. они шли большей частью под знаком «плюс» — Владимир Александрович искренне стремился привлечь молодого философа к идеям своего старого друга и учителя, то в 1910-е гг. он, под влиянием негативно настроенных к Федорову членов Кружка ищущих христианского просвещения (М. А. Новоселова, Ф. Д. Самарина) несколько дистанцируется от учения всеобщего дела, его беспокоят сомнения в согласимости активного христианства Федорова с ортодоксальным, церковным христианством. Он начинает высказывать опасения, что учение Федорова может быть истолковано рационалистически и материалистически и тем в корне извращено. Вероятность подобного истолкования подкреплялась для него еще и тем, что в



1913 г. И. П. Брихничевым и А. К. Горским был издан первый выпуск сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Федорова, в котором значительное место занимали материалы, касающиеся П. А. Бахметьева и его опытов по анабиозу. К такому реально-практическому склонению, огрубляющему, на его взгляд, идеи Федорова, Кожевников отнесся весьма отрицательно, писал об этом Петерсону и не раз высказывал свое отношение в беседе с тем же Булгаковым. (Заметим в скобках: убеждение Кожевникова, что Брихничев и Горский секуляризуют учение всеобщего дела, действительности не соответствовало, хотя первый выпуск «Вселенского Дела», безусловно, был весьма далек от совершенства и страдал эклектичностью.)

В 1913 г., излагая в письмах Флоренскому и Петерсону свои опасения насчет истолкования Федорова «в натуралистически-материалистическом смысле», Кожевников оба раза ссылается и на мнение Булгакова, совпадающее, как он уверяет, с его собственным. «Сергей Ник., — пишет он Флоренскому, — также вполне допускает в будущем “использование” учения Н. Ф-ча неверующими в вышеуказанном смысле» (Вопросы философии. 1991. № 6. С. 115). А в письме Петерсону от 20 августа 1913 г. так передает мысль Булгакова, полностью совпадающую и с его собственной мыслью: неверующие могут использовать «в учении то, что им на руку, т. е. естественные средства устройства рая материального на земле, и отбросят то, что им чуждо: его священный нравственный долг и общий благоговейный, как раз *антиматериалистический* смысл. Это будет, конечно, грубое искажение учения, но возможное и даже, к несчастью, вероятное» (В. А. Кожевников — Н. П. Петерсону. 20 августа 1913 // НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 45 об.—46). Думается, Булгаков пришел к той же самой мысли, что и Кожевников, не без прямого влияния последнего — авторитет Кожевникова как знатока и интерпретатора Федорова в религиозно-философских кругах был велик, ему доверяли, и мог ли Булгаков усомниться в верности суждений того, кто знал Федорова почти тридцать лет?

Так что не случайно свой очерк о Федорове в «Свете невечернем» Булгаков начинает с критики именно того самого секуляризованного, материалистического истолкования учения о воскрешении, о котором не раз говорил ему Кожевников и которого не раз отворачался он сам. Более того, даже перейдя затем к религиозной интерпретации федоровских идей, он то и дело обращается к первой, грубой трактовке, и она своеобразно вторгается в христианскую логику мысли Булгакова. Отсюда *странные* для Булгакова обвинения Федорова в том, что он якобы понимает под бессмертием только «неопределенную продолжительность жизни» и не ищет победы «над смертностью как общим ее качеством», — обвинения опять же не столько в адрес религиозной системы философа, сколько в адрес возможного редуцированного и оскорбленного понимания его идей.

Характерно, что если на первом этапе восприятие Булгаковым Федорова было более открытым, почти без идейной дистанции, то в «Свете невечернем» он эту дистанцию не только строго соблюдает, но и демонстративно подчеркивает. Определенное влияние на позицию Булгакова оказала здесь, как ни странно, серия статей С. А. Голованенко в «Богословском вестнике» 1914–1915 гг., посвященных учению Федорова. В одном из пи-

сем Петерсону (от 2 апреля 1915 г.), сообщая о выходе в свет очередной статьи Голованенко и указывая на явные передержки и подтасовки в аргументации автора, Кожевников с горечью замечает, что Булгаков «восхищался» этой статьей (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 60). И действительно, определенный *голованенковский* налет в системе рассуждений философа весьма ощутим. А о том, что собой представлял критический подход Голованенко, Кожевников исчерпывающе высказался в том же самом письме: «...подлог Г-ки состоит в том, что он из молчания Н. Ф-ча кое о чем или из недостаточного раскрытия неких богословских “тайн”, или из уклонения вдаваться в расследование их выводит заключение об отрицании этого всего Н. Ф-чем или о принижении значения оногo. Сделавши такое ложное и научно неоправдываемое предположение, он, при его помощи, остающееся у Н. Ф-ча легко может исказить в то, во что и исказил, и т<аким> о<бразом>, оперируя, хотя и логично, но над фиктивным составом учения, может последовательно привести к тем скверным выводам, до коих он довел предполагаемое, а не действительное учение Н. Ф-ча»; 1) игнорировать то, что сказано положительного по известному пункту, 2) вывести из этого (на самом деле не существующего) отсутствия заключение об отрицании положительного тезиса и 3) наконец, предполагаемому — выдуманному — отрицанию противопоставить якобы свое положительное утверждение, которое, однако, оказывается как раз убеждением критикуемого — это уже венец диалектической, вернее же софистической техники!» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 60, 68 об.). Увы, подобная не очень достойная техника ощутима и в разборе Булгаковым системы Федорова в книге «Свет невечерний», достаточно вспомнить прямо восходящий к Голованенко тезис о том, что Федоров якобы «все время думает о воскрешении Лазаря, а не о воскресении Христа, об оживлении трупа, первоначально разложившегося, но вновь воссозданного средствами науки, а не о воскресении тела духовного, прославленного и преображенного».

Впрочем, главная претензия Булгакова к Федорову в 1910-е гг. рождалась из неразрешимости для самого критика вопроса о том, где границы активности человека в истории, может ли и в какой степени может быть человек участником дела преображения твари. В «Свете невечернем», фактически обозначившем момент *сомнений* Булгакова в *самой идее богочеловечества*, этот вопрос стоял именно как вопрос, отсюда внутренний антиномизм всей книги философа. Лишь спустя десятилетие, уже в эмигрантский период, в трилогии «О Богочеловечестве» и в созвучных ей статьях в журналах «Путь» и «Новый Град» Булгаков приходит к твердому *положительному* решению вопроса, соответственно меняется и его отношение к Федорову, возвращаясь — но уже на новом витке — к тому первоначальному, вдумчивому и приемлющему отношению, которое сложилось у философа при первом знакомстве с системой федоровских идей.

Важно и то, что, несмотря на критику, многие взгляды Федорова (и не только этические, эстетические, социальные, но и в ряде аспектов религиозные) и в 1914–1917 гг. оставались Булгакову так же близки, как и в 1908–1911 гг. В статье «Памяти Владимира Александровича Кожевникова» он пишет о Федорове как об «одном из самых вдохновенных и глубоких созерцателей и истолкователей церковного обряда в наши дни», с

симпатией говорит о «православной вере» Кожевникова, «в которой старорусские, федоровские мотивы братотворения были особенно подчеркнуты» (Христианская мысль. 1917. № 11–12. С. 75, 78). А в брошюре «Христианство и социализм» (М., 1917) «ограниченности социалистических мечтаний» о будущем «земном рае» противопоставляет целостно-религиозный проект Федорова («В исполнении <...> долга воскрешения Н. Ф. Федоров видит высшую задачу человечества, с разрешением которой оно станет воистину достойно считаться сынами Божиими, исполнителями Божьего дела»), причем критикует с позиций его учения «поразительное равнодушие потомков к своим умершим предкам», на костях которых и воздвигнется чаемый хрустальный дворец. Правда, и здесь он, как и в «Свете невечернем», задается вопросом, правомерно ли давать в удел человеку то, что является прерогативой Божества, и «возможно ли научно-механическими средствами возратить в тело душу, которая пребывает в неведомом для нас загробном состоянии в руке Божией?» (Булгаков С. Н. Христианский социализм. М., 1991. С. 216, 217).

<sup>1</sup> Экономический человек (*англ.*) — термин классической политэкономии.

<sup>2</sup> Очерк Булгакова «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве» был напечатан в книге «История экономической мысли» (Т. 1. Вып. 3. М., 1916. С. 1–52).

<sup>3</sup> Предыстория (*нем.*). В предисловии к работе «К критике политической экономии» К. Маркс писал: «...буржуазной формацией завершается предыстория человеческого общества» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 8).

<sup>4</sup> Доведение до абсурда (*лат.*).

<sup>5</sup> Сведения об этом Булгаков получил от Кожевникова, который не раз повторял, и эпистолярно, и в личных беседах с московскими философами, что Федоров «словесно и в письмах <...> многократно высказывал, что “ничего так не боится, как того, что “передовые” и неверующие “пожалуют” его в атеисты, от каковой чести он наотрез отказывается»» (Кожевников — Флоренскому. [1913]. Вопросы философии. 1991. № 6. С. 114).

<sup>6</sup> Переход в другое состояние (*греч.*).

<sup>7</sup> Речь идет о пометах Н. Ф. Федорова на письме к нему В. С. Соловьева от июня–июля 1882 г.

<sup>8</sup> Ин. 11: 11.

<sup>9</sup> С. Н. Булгаков сближает федоровское учение о воскрешении с теорией «ортобиоза» (гармоничной человеческой жизни, основанной на рациональном поведении, правильном питании, оздоровлении организма), изложенной в книге И. И. Мечникова «Этюды о природе человека» (1903). Мечников призывал к научному изучению старости и смерти, к созданию геронтологии и танатологии с целью максимального увеличения продолжительности жизни. По убеждению ученого, при достижении идеала ортобиоза и продления полноценной, насыщенной человеческой жизни до 100–120 лет будет устранена одна из основных дисгармоний нашей природы, заключающаяся в страхе смерти: у стариков возникнет инстинкт естественной смерти, и они станут уходить из жизни без ужаса и страдания, считая смерть как бы «конечной целью человеческого существования».

ния» (см.: Мечников И. Этюды о природе человека // Мечников И. Собр. соч. Т. II. М., 1956. С. 218–222, 230). Сам Федоров критиковал эти воззрения Мечникова (см.: Федоров. III, 359).

<sup>10</sup> Мф. 24: 30.

<sup>11</sup> С. Н. Булгаков сравнивает с идеями Федорова теургический проект Александра Николаевича Скрябина (1871/72–1915) — проект создания «Вселенской мистерии», грандиозного художественного действия, призванного, по убеждению композитора, приблизить финал мирового процесса, явить чудо мгновенного изменения бытия и человека, рассотворения, дематериализации мира. Однако, как показал еще А. К. Горский, замысел Скрябина, во многом основанный на «катастрофическом», надрывно-эсхатологическом жизнечувствии, укоренный не столько в христианскую, сколько в восточную, оккультно-магическую и буддийскую традиции, лишь отчасти может быть сопоставлен с активно-христианским, воскресительным проектом Федорова (см. статьи А. К. Горского в журнале «Южный музыкальный вестник»: «Этапы духосознания (Творчество Скрябина)» — 1915. № 4; «Окончательное действие (На смерть А. Н. Скрябина)» — 1916. № 7–8), а также главу «Организация мировоздействия» в работе Федоров и современность).

### С. Н. Булгаков

#### Душа социализма

Впервые: Новый град. 1931. № 1; 1932. № 2; 1933. № 7. Печатается фрагмент работы, связанный с оценкой Федорова.

Оценка, данная Булгаковым Федорову в статье «Душа социализма» (см. ее анализ во вступит. статье к Антологии) и в помещенном далее фрагменте статьи «Святой Грааль», отражает то восприятие учения всеобщего дела, которое сложилось у Булгакова в эмиграции, во второй половине 1920-х гг. Статья обнаруживает знакомство философа с изданиями по Федорову, выпускавшимися Н. А. Сетницким в Харбине (см. вступит. статью).

Другие статьи и высказывания Булгакова о Федорове периода эмиграции см. во II книге Антологии.

<sup>1</sup> Неоднородностью (лат.).

<sup>2</sup> См. примеч. 3 к «Свету не вечернему».

<sup>3</sup> История (нем.).

<sup>4</sup> Термин, введенный А. К. Горским и Н. А. Сетницким в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926). Под смертобожничеством они понимали утверждение неизбежности, непреодолимости смерти для человека и человечества, т. е. фактическое обоготворение смерти.

<sup>5</sup> О Н. П. Петерсоне см. примеч. к его воспоминаниям. Под молодыми федоровцами С. Н. Булгаков разумеет А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, В. Н. Муравьева.

<sup>6</sup> Слова из письма В. С. Соловьева к Н. Ф. Федорову от 12 января 1882 г.

## С. Н. Булгаков

## Святый Грааль

(Опыт догматической экзегезы Ин. XIX: 34)

Впервые: Путь. 1932. № 32. С. 3–42 (под статьей стоит дата: IX–X. 1930). Републиковано: *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1999. С. 324–343. Печатаются фрагменты статьи.

Работа «Святый Грааль» является одной из определяющих вех движения Булгакова к утверждению идеи «истории как работы спасения», сформулированной в активно-христианской мысли Федорова. Если в работе «Апокалиптика и социализм» (1910), рассуждая о двух противоположных пониманиях истории, «оптимистически-хилиастическом и пессимистически-эсхатологическом», вырастающих изнутри христианства и вместе с тем столь несогласимых между собой, он останавливался на компромиссном признании антиномичности истории и не склонялся ни к одному из указанных вариантов (хотя определенно испытывал большую симпатию к первому), то в статье «Святый Грааль» пророчество о тысячетлетнем царстве мыслится опорой и утверждением упования на благое, спасительное разрешение исторического процесса. Благой исход истории оправдан, по Булгакову, самим фактом Вочеловечения и Воскресения Спасителя, в котором тайнственно изменилась сама *человечность*, получив залогом возрасти до *богочеловечности*.

История становится делом преображения, путем *навстречу Христу, полем соработничества Бога и человека*, что позволяет Булгакову оправдать с христианской точки зрения и федоровскую идею «регуляции природы», которую ранее, в «Свете невечернем», он объявлял магизмом и прометеизмом.

<sup>1</sup> Ин. 19: 34.

<sup>2</sup> По христианскому преданию, легшему в основу западноевропейского цикла легенд о Св. Граале, Иосиф Аримафейский собрал Кровь Спасителя в чашу, которая ранее служила Иисусу и ученикам его во время Тайной Вечери. Согласно легенде, чаша Грааля обладает таинственной целительной силой, но приблизиться к ней может только достойный, непорочный телом и чистый духом человек. Подробнее см.: *Аверинцев С. С.* Грааль // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 317–318; здесь же дана и необходимая библиография.

<sup>3</sup> *Киворий* — купол, устрояемый в алтаре храма над престолом, символизирующим место распятия Христа. Однако киворием называли и дарохранительницу, сосуд, в котором хранились Св. Дары, употреблявшиеся для причащения больных или для литургии Преждеосвященных даров.

<sup>4</sup> в реальности (*лат.*).

<sup>5</sup> Откр. 20: 4–6.

<sup>6</sup> Лекарство для бессмертия (*греч.*). Образное определение Евхаристии. *Афанасий Великий* (293–373) — отец и учитель Церкви.

<sup>7</sup> Слова из «Акафиста Иисусу Сладчайшему».

**Н. А. Бердяев**

Религия воскрешения

(«Философия общего дела» Н. Ф. Федорова)

Впервые: Русская мысль. 1915. № 7. С. 75–120. Печатается по: *Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 242–300.*

Интерес Н. А. Бердяева к идеям Федорова возник в конце 1900-х гг. и был устойчивым на протяжении всего его творчества. Упоминания о философе всеобщего дела содержатся в большинстве его религиозно-философских статей и книг 1910–1940-х гг. — от «Смысла творчества» (М., 1916), «Философии неравенства» (Берлин, 1923), «О назначении человека» (Париж, 1931) до «Опыта эсхатологической метафизики» (Париж, 1947) и «Экзистенциальной диалектики божественного и человеческого» (Париж, 1952). В работе «Самопознание» (Париж, 1949), вспоминая о «русском культурном ренессансе» начала XX в., о религиозных исканиях интеллигенции, Бердяев писал: «В это время был открыт Н. Федоров, которого раньше совсем не знали. Это я считаю очень ценным. Н. Федоров во многом мне очень близок» (*Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 152*).

В 1910-х гг. Бердяев неоднократно беседует о Федорове с Кожевниковым. В письме от 16 июля 1911 г. последний сообщал Петерсону о том, что «Бердяев хочет писать книгу о Н. Ф-че»: «Он долго <...> со мною говорил об этом и я, как сумел, старался разъяснить ему те стороны учения Н. Ф-ча, которые он понимает превратно или не понимает. Он обещал советоваться относительно этого труда со мною. Приступить к работе хотел не раньше осени» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 7–7 об.). Задуманная Бердяевым монография предназначалась для религиозно-философского книгоиздательства «Путь» и должна была появиться в серии «Русские мыслители». Однако инициатива Бердяева встретила сопротивление, отчасти ревнивое, со стороны Булгакова. 11 января 1912 г., сообщая В. Ф. Эрну об отъезде Бердяева в Италию, он пишет следующее: «Создалось очень трудное положение относительно Николая Александровича. <...> Уже не говоря о том, что он решил писать монографию о Федорове, захватив с собой в качестве орудия производства лишь первый том «Философии общего дела», причем, когда я написал ему, что по отзыву Кожевникова, до выхода второго тома, время которого совершенно неизвестно, монографии писать нельзя, он написал мне полное упреков, даже угроз, до крайности огорчившее меня письмо» (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна и др. М., 1997. С. 433).

Взамен монографии Булгаков предложил Бердяеву «написать статью о Федорове для сборника по русской философии» (Там же). Однако проект этого сборника, в который должны были войти статьи о И. В. Киреевском, П. Я. Чаадаеве и др., так и не осуществился: основным его автором должен был стать Бердяев, но последовавший в считанные месяцы разрыв философа с «Путем» положил конец этому замыслу (см. письмо С. Н. Булгакова В. Ф. Эрну от 19 марта (1 апреля) 1912 // Там же. С. 451).

Однако саму статью о Федорове Бердяев все же написал, но опубликовал ее уже не в Москве, а в Петербурге, в журнале «Русская мысль», возглавлявшемся П. Б. Струве.

В 1944 г. статья «Религия воскрешения» была несколько подредактирована Бердяевым для задуманного им сборника, посвященного русской и западной религиозной мысли, который должен был выйти на французском языке. Издание не состоялось, но в 1989 г. статья в составе других статей о русских мыслителях была републикована в третьем томе «Собрания сочинений» Бердяева, вышедшем в издательстве «Ymka-press». В этом издании добавления, внесенные Бердяевым в текст статьи в 1944 г., обозначены круглыми скобками, а текст оригинала, выпущенный в 1944 г., заключен в квадратные скобки. В целях избежания путаницы с принятой в данной Антологии системой вставок, мы заключаем добавления, внесенные Бердяевым в 1944 г., в косые скобки, а выпущенный текст — в фигурные.

<sup>1</sup> Высказывание о том, что I том «Философии общего дела» собран «из отдельных отрывков», не соответствует действительности. Напротив, именно первый том включил главные, наиболее объемные сочинения мыслителя — «Вопрос о братстве, или родстве», «Самодержавие», «Собор», «Супраморализм», «Выставка 1889 года», «О значении обыденных церквей...», а также статьи «Проект соединения церквей», «Разоружение», «Роспись наружных стен храма...» и др. Более мелкие статьи и заметки, часто действительно черновые, были помещены во II том, но и в этом томе печатался целый ряд законченных, отработанных Федоровым статей: «Горизонтальное положение и вертикальное...», «Задача конференции мира...», «“Неделание” ли или же отеческое и братское дело?», «Музей, его смысл и назначение» и др. Бердяев в данном случае высказывает мнение, распространенное, увы, до сих пор, что Федоров ничего сам не писал или писал очень отрывочно, а все писали или компоновали по его мыслям Кожевников и Петерсон.

<sup>2</sup> Книга Н. П. Петерсона вышла в г. Верном в 1912 г., первый выпуск сборника «Вселенское Дело» — в Одессе в 1914 г.

<sup>3</sup> В оригинале письма Достоевского — «сбудется», однако в его публикации в книге Кожевникова, действительно, «будет».

<sup>4</sup> Версия о том, что матерью Федорова была «бедная, далеко неравная ему женщина» и что в раннем возрасте он вместе с братом и двумя сестрами был удален из усадьбы отца дедом И. А. Гагариным, изложена Кожевниковым в его книге о Федорове (Кожевников, 56), перейдя отсюда и в статьи других авторов. В настоящее время гипотеза опровергнута на основе новых материалов; см.: Борисов В. С. Кто же мать Н. Ф. Федорова? // Общее дело. Сборник докладов, представленных на I Всесоюзные Федоровские чтения. С. 233–234; Семенова С. Г. Николай Федоров. Творчество жизни. М., 1990. С. 22–23; Ее же. Философ будущего века: Николай Федоров. М., 2004. С. 13–15.

<sup>5</sup> Федоровское истолкование самодержавия в «первоначальном его смысле» как инстанции, призванной противостоять всемогущим, стихийным силам природы перекликается с теорией происхождения единоличной власти, развитой Д. Фрезером в известной его книге «Золотая ветвь».



Главной функцией племенного вождя был как раз магический контроль над окружающим миром, несущим беду и смерть (вызывание дождя, изгнание болезни и т. д.). У Федорова идеализированный самодержец призван как бы вернуться — но уже на положительной, реальной стадии — к своему исконно-генетическому, натурально-онтологическому занятию. Не зря мыслитель высоко оценивал магический период в развитии человеческого сознания, призывая превратить его в будущем из воображаемой власти над природой в действительную, основанную на познании и опыте. Для Федорова вполне действителен фрезеровский трехчлен: магия — религия — наука, где наука — прагматическое перевоплощение магии, с той, однако, поправкой, что средний ее член — религия, точнее, христианство — не отбрасывается, а дает тот высший идеал, который и должен направлять пути научного поиска.

<sup>6</sup> И в публикации в «Русской мысли», и в издании 1989 г. выражение Федорова передано неточно — как «в отцове месте».

<sup>7</sup> *Философия общего дела*. I, 59.

<sup>8</sup> «Итак Христос Сам озаглавил Свое учение — новое, от Отца-Бога, — учением о царстве Божием», — писал В. Хлудов в указанной статье, — и стяжается это Царство *Силою Духа Святого*, что заповедано Христом всякому человеку: «Христос указывает, что нужно смело, не боясь физических и нравственных трудностей, брать то, что дает Отец, *ту силу*, ведущую к Царству *здесь, на земле*. Пусть будет Царство это такое же на земле, как и на небе» (Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 5, 10–11; 2-я пагинация).

<sup>9</sup> *Философия общего дела*. I, 282.

<sup>10</sup> Там же. Т. II. С. 247.

<sup>11</sup> Там же. Т. I. С. 284.

## Н. А. Бердяев

### Пророчества Н. Ф. Федорова о войне

Впервые: Биржевые ведомости. 1915. № 15027. 15 августа.

Статья построена на материале следующих статей и заметок Федорова 1898–1899 гг., вошедших во II том «Философии общего дела»: «Черный Пророк и Черный Царь (Философ милитаризма и враг мира)», «Священно-научный милитаризм», «Союз двух Британий (К вопросу об умиротворении)», «Задача конференции мира», а также других статей раздела «Статьи о регуляции природы и об умиротворении».

Н. А. Бердяев не был первым, кто указал на пророческий характер высказываний Федорова, сделанных в 1898–1899 гг., в преддверии Гаагской мирной конференции, об опасности европейскому миру со стороны Германии, о воинственном характере германского милитаризма, о будущей расстановке сил на мировой арене и месте на ней России. Еще в 1914 г. в № 12 журнала «Русская мысль» в рубрике «Материалы по истории русской литературы и культуры» была опубликована небольшая статья А. Мощанского «Мысли и предсказания Н. Ф. Федорова», в которой сказано многое из того, что спустя восемь месяцев прозвучит у Бердяева. Автор подчеркивал, что предвидения Федорова о Первой мировой войне

«сбылись с удивительной точностью», отмечал проницательность его оценки личности немецкого императора Вильгельма II, «почти пророческое предугадание его роковой, трагической роли в мировой истории», приводя при этом те цитаты, которые затем также появятся у Бердяева. Федоров, утверждает Моцанский, предвидел те зверства, в которые превратили германские войска «и без того жестокое дело войны», он критиковал Ф. Ницше как выразителя гордынного, безжалостного мирозерцания и был убежден в существовании самой непосредственной связи между культом сверхчеловека «Черного Философа» и милитаристскими притязаниями «Черного Царя». Говорил философ и о необходимости союза России с Францией, Великобританией и Америкой в целях противодействия экспансии германского милитаризма и предотвращения возможной войны (Указ. соч. С. 140–145), что и осуществилось, подчеркивает Моцанский, в 1904–1907 гг. созданием союза Великобритании, России и Франции (так называемой Антанты), противопоставившего себя Тройственному союзу (Германия, Австро-Венгрия, Италия) и затем в годы Первой мировой войны явившегося основным противником Германии.

<sup>1</sup> Речь идет о письме Ф. М. Достоевского к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. С Н. Ф. Федоровым Достоевский в переписке не состоял.

<sup>2</sup> Бердяев здесь неточен. В период своего зрелого творчества — 1860–1870-е гг. — Достоевский отнюдь не был германофилом. Напротив, одним из первых в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. указал на милитаристские тенденции объединенной Германии, на ее стремление к мировому господству и скрытую враждебность к России.

<sup>3</sup> В октябре–ноябре 1898 г. германский император Вильгельм II (1859–1941) совершил путешествие по Ближнему Востоку, во время которого неоднократно делал дружеские заявления в адрес турецкого султана. 9 ноября он произнес речь в Дамаске, уверяя «султана и 300 000 000 мусульман, что германский император на все времена останется их другом» (Новое время. 1898. № 8144. 29 октября (10 ноября)). Последовательная протурецкая политика Вильгельма II вызывала активное недовольство России. В октябре 1914 г. Турция вступила в войну на стороне германского блока и активно воевала против России.

<sup>4</sup> См. примеч. 16 к статье Г. П. Георгиевского «Из воспоминаний о Николае Федоровиче».

<sup>5</sup> *Двумя Британиями* Федоров называет Великобританию и Северо-Американские соединенные штаты.

<sup>6</sup> Мысль о возможности сближения и сотрудничества России и Англии на Памире родилась у Федорова после заключения 27 февраля (3 марта) 1895 г. российско-британского соглашения о разграничении сфер влияния этих двух стран в районе Памира (на восток от озера Зор-Куль и до китайской границы).

<sup>7</sup> Речь идет о проектах фресковых композиций, выполненных немецким художником-монументалистом Петером фон Корнелиусом (1783–1867) для галереи (так называемого *Campo Santo*) при усыпальнице членов королевской семьи в Берлине. Большое место среди них занимали фрески на темы Апокалипсиса, в том числе знаменитая композиция «Апокалиптические всадники».

<sup>8</sup> Речь идет об испано-американской войне 1898 г., в ходе которой Северо-Американские соединенные штаты заняли Филиппины.

<sup>9</sup> *Тураном* в священной книге зороастризма «Авесте» называлась обширная часть евразийского материка, занятая в основном пустынями и степями и населенная кочевыми тюркскими племенами.

## Н. А. Бердяев

### Русская идея

Впервые: *Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1946. С. 209–213.*

<sup>1</sup> В книге «Русская идея» Н. А. Бердяев рассматривает лишь эсхатологию позднего Соловьева («Три разговора...») и на этом основании сближает его с К. Н. Леонтьевым и соответственно разводит с Федоровым, между тем как то представление о конечных судьбах мира, которое было дано и в «Кризисе западной философии» (1874), и в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), и в работах теократического периода, и в «Оправдании добра» (1894–1897), напротив, разводят его с первым и сближают с активно-христианским, апокатастасическим видением последнего. Трактовка «Трех разговоров» как своеобразного «срыва» соловьевской эсхатологии в «пассивный, нетворческий эсхатологизм», данная в «Русской идее» Бердяевым, представляется несколько спрямленной. См. в наст. Антологии разбор «Трех разговоров» в статье «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

## А. Л. Волынский

### Воскрешение мертвых

Печатается по: РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 49.

Публикация подготовлена А. Л. Евстигнеевой.

*Аким Львович Волынский* (1861–1926; настоящее имя и фамилия — Хаим Лейбович Флексер) — литературный и театральный критик, историк и теоретик искусства.

В 1880-е гг. сотрудничал в русско-еврейской печати (газетах «Рассвет», «Русский еврей», журналах «Еврейское обозрение», «Восход» и др.), где публиковал критические и философские статьи, проблемные очерки, библиографические заметки. В 1891–1898 гг. фактический главный редактор и ведущий критик журнала «Северный вестник». Автор книг «Русские критики» (СПб., 1896), «Борьба за идеализм» (СПб., 1900), «Леонардо да Винчи» (СПб., 1900) «Царство Карамазовых» (СПб., 1901), «Достоевский» (СПб., 1906), «Книга великого гнева» (СПб., 1904). В 1910-х гг. — сотрудник газеты «Биржевые ведомости», на страницах которой выступал в качестве балетного критика. С 1918 г. печатался в журнале «Жизнь искусства», где продолжил ту же балетную тематику. В 1920–1926 гг. руководил Школой русского балета. В 1925 г. обобщил свои взгляды на проблему реформы русского балетного искусства в работе «Книга ликований. Азбука классического танца» (Л., 1925).

После революции активно участвовал в культурной жизни Петрограда, работал в издательствах «Всемирная литература» и «Парфенон», был председателем Петроградского отделения Союза писателей, членом правления Дома искусств. В этот период Волинским написан целый ряд работ, которые он не успел закончить или издать.

Интерес к учению Федорова возник у Волинского во второй половине 1910-х гг. В январе 1918 г. Н. П. Петерсон, живший в то время в Зарайске, сообщал сыну Михаилу: «Получил письмо из Петрограда от Северова, в котором он сообщает, что познакомился с Волинским. <...> Волинский готовит большую работу о Н. Ф-че, горит к нему энтузиазмом, говорит, что в прессе все пути и дороги ему открыты и он может найти и средства и издателей для третьего тома; предлагает приступить к печатанию немедленно, и Северов приглашает меня к себе на время печатания, чтобы держать корректуру. Кроме того, Волинский предлагает тотчас по выходе 3-го тома приступить к переизданию всего произведения в нескольких компактных томах, чтобы всякий их мог купить. Я тотчас же отвечал Северову, в видах того, чтобы заручиться от Волинского чем-либо более надежным, чем разговоры. Если бы оказалось что-либо серьезное, я рискнул бы и поехать в Петроград. Северов пишет, что Волинский собирается писать мне. Посмотрим, что из этого выйдет» (ОР РГБ. Ф. 657. К. 5. Ед. хр. 29. Л. 5 об.-6).

О том, насколько сильно Волинский был потрясен идеями Федорова, свидетельствуют его высказывания о мыслителе, приведенные в биографическом очерке Федорова, написанном А. К. Горским:

«Федоров — единственное, необъяснимое и ни с чем не сравнимое явление в умственной жизни человечества...

Рождением и жизнью Федорова оправдано тысячелетнее существование России. Теперь ни у кого на земном шаре язык не повернется упрекнуть нас, что мы не бросили векам ни мысли плодovitой, ни гением начатого труда.

В одном Федорове — искупление всех грехов и преступлений русского народа... (А. Л. Волинский)» (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 7).

В фонде Волинского хранится письмо к нему Петерсона от 1 сентября 1918 г., из которого явствует, что Волинский через П. А. Сергеевко просил ученика Федорова написать о нем статью для «Биржевых ведомостей» и вообще «страстно» интересовался «всеми, относящимися к личности и учению Н. Ф-ча Федорова» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 707). Статья под заглавием «Вопрос о цели и смысле нашего существования» была прислана Петерсоном Волинскому, однако опубликована она не была и ныне хранится в РГАЛИ (Там же. Оп. 1. Ед. хр. 1019).

Проект издания III и переиздания I и II томов «Философии общего дела» не был осуществлен. Однако этим внимание Волинского к учению Федорова не ограничилось.

Статья «Воскрешение мертвых», датированная автором 16 мая 1923 г., относится к последнему, малоизученному периоду его творчества. Интерпретация «Философии общего дела» дается здесь Волинским с позиций так называемой гиперборейской теории, серьезное увлечение которой приходится у него на 1920-е гг. (работы «Гиперборейский гимн» и «Рембрандт»). Согласно гиперборейской теории, в Арктической области, услов-

но называемой Арктогеей, в глубокой древности существовал палеоконтинент, явившийся истоком человеческой цивилизации. Северный народ, населявший Арктогею, имел прарелигию, включавшую в себя разные стороны осмысления космоса. Одновременно южнее на земле существовал и другой континент — Гондвана, где царили противоположные северу законы, по которым жили его обитатели. Со временем Арктогея замерзла, потом погрузилась в воду, а Гондвана распалась на несколько частей. В связи с происходившими изменениями население Арктогеи перемещалось на юг, постепенно вымирая и смешиваясь с другими народами. В постарктическую эпоху воззрения северного народа претерпели существенные изменения, перестали быть гармоничными. В конце концов северяне погибли, а вместе с носителями угасли их цивилизация и религия.

Обращение А. Л. Волынского к гиперборейской теме не случайно: его интересовала судьба еврейского народа, которую он рассматривал в свете теории о «гиперборейской расе», т. е. древнейшем племени белых людей, пришедших в Европу с севера в доисторические времена. Волынский пытался доказать, что семиты являются потомками гиперборейцев и более других народов сумели сохранить черты легендарных людей севера (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 24).

Над книгой «Гиперборейский гимн» А. Л. Волынский работал до 1923 г. включительно, определив ее жанр как кодекс. Книга не была завершена. Первоначальный замысел предполагал создание 2-х частей: исследовательской и мемуарной. Но в процессе работы первая часть сильно разрослась, а вторая отпала. Главами первой части должны были стать как статьи, уже появившиеся в печати (Диспут: Блок А. — Волынский А. // Жизнь искусства. 1923. № 31 (904). С. 5–14; Четыре Евангелия. Пг., 1922 и др.), так и новые статьи.

Статью «Воскрешение мертвых» также предполагалось включить в первую часть «Гиперборейского гимна», что зафиксировано Волынским в первоначальном плане книги (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 16). Она должна была составить одну из «иллюстраций» к «Гиперборейскому гимну» — книге, посвященной изложению «тезисов гиперборейской мысли со всеми приводящими этюдами» (РГАЛИ. Ф. 629. Оп. 1. Ед. хр. 525. Л. XV).

В статье «Воскрешение мертвых» Волынский последовательно критикует христианскую составляющую учения Федорова, но критикует совершенно с иных позиций, нежели оппоненты мыслителя из религиозно-философского лагеря, считавшие федоровское активное христианство выходящим за рамки церковного православия. Волынский критикует Федорова как раз за то, что тот при всей грандиозности своих идей, открывающих путь к новому творческому мирозерцанию человечества, хочет остаться *внутри христианства*. Сам Волынский в работе «Гиперборейский гимн» не раз ополчается на христианство, которое он считает изменой иудаизму, сформировавшемуся под влиянием «единой космологической» гиперборейской мысли. Гиперборейская, а за ней и семитская мысль монистична в своих основах, переживает мир и природу в их космической цельности и тем противостоит, по мысли Волынского, все расчленяющему дуализму «со всеми его построениями и антиномиями, со всеми его видениями и исчадиями, со всеми его антитезами добра и зла,

света и тьмы, духа и плоти, со всем трагизмом неразрешимой диалектики, со всем ходульным пафосом безвыходных противоречий». Христианство, эта вершина дуалистического мировоззрения, «дорого обошлось народам» Европы и Азии. Смена «космических идей» «антропоморфными построениями хамитских народностей» шла рука об руку с цивилизацией Запада, пестуя в ней индустриализм, технократию, автономный разум, которые теперь в свою очередь начали восставать против породившего их христианства (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 10–14).

«Историческое христианство подрезано интеллектуально-научной работой человечества. Мы неудержимо идем навстречу возрождению гиперборейской мысли», к «завершительной гипотезе единства» (Там же. Л. 11, 14) — делает вывод Волынский в работе «Гиперборейский гимн». И философия Федорова, распахнутая дыханию космоса, воспринимается им как одно из знамений такого перехода, как симптом неудовлетворенности человечества прежними, дуалистическими путями мысли и жизни. Но именно поэтому так резко критикует Волынский в ней то, что, по его мысли, является следствием дуалистических, христианских пережитков, затеняя и извращая звучащий в ней голос будущего. Впрочем, в числе этих «пережитков» оказались две фундаментальные идеи учения «всеобщего дела» — регуляции природы, которую Волынский счел апофеозом западного, технократического, овнешненного отношения к миру с его «культурой химических реторт», и воскрешения, которому он противопоставил космический рост человечества, результатом которого станет преодоление дисгармонии духа и тела, полное одухотворение естества, что необходимо и приведет к упразднению смерти.

Книгу «Гиперборейский гимн» и ее составляющие, в том числе и статью о Н. Ф. Федорове, можно рассматривать как итог, творческий и духовный, Волынского-философа на его пути от христианства к иудаизму. Это подтверждается и самим Волынским: «От начала и до конца “Гимн” является разрывом с христианством, последним моим расчетом с христологией, которой были отданы мои прежние литературно-критические труды. Вместе с тем книга эта, отвергающая в корне всякую мистику и всякий дуализм, является в некоем высшем смысле апологией иудаизма, вознесенного на принадлежащую ему аполлинистическую высоту» (РГАЛИ. Ф. 629. Оп. 1. Ед. хр. 525. Л. XV).

Статья о Федорове предназначалась автором не только для печати. Волынский предполагал использовать ее в своих лекционных выступлениях. В РГАЛИ сохранился документ, датированный 25 мая 1925 г., в котором изложена его просьба (предположительно адресованная в Наркомпрос), разрешить ему чтение лекций о Федорове:

«Я прошу разрешения прочесть две публичные лекции под общим заглавием “Воскрешение мертвых. Жизнь и учение Николая Федоровича Федорова по неизданным документам”. Лекции заключают в себе краткое жизнеописание Федорова, бывшего библиотекаря Румянцевского музея, его личную характеристику и критическое изложение его взглядов, ставших ныне предметом изучения иностранной критики и академий. Н. Ф. Федоров, основываясь на идее культа предков, составляющей фундаментальное зерно его учения, проповедовал необходимость стремиться общими усилиями человечества к воскрешению умерших, всеми теми

средствами, какими может располагать расширившаяся и обогатившаяся экспериментальная наука. Аргументируя свою тему и совершенно ею ослепленный, Федоров вдался в ряд иллюзий пережитого и отвергнутого русского прошлого. Но если даже вскрыть основные заблуждения Федорова и оставить только научную часть его учения, освобожденную от мистики и туманов, то и тогда концепция его представляется одностороннею. В моих лекциях все это будет выяснено до последней черточки. Ход моих повествований и рассуждений обозначен подробно и точно в прилагаемой афише. Я считаю долгом отметить современный дух, пронизывающий мои лекции: они направлены к разоблачению и искоренению предрассудков старой культуры в их последней цитадели. 25 мая 1925 года» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 89. Л. 1).

Статья А. Л. Волынского «Воскрешение мертвых» печатается по машинописной копии с авторской правкой (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 49. Л. 1–42. В конце дата — 16 мая 1923 г. В РГАЛИ хранятся также черновой автограф рукописи (Там же. Ед. хр. 43. Л. 141–194, датирован тем же числом) и тетрадь, содержащая библиографию некрологов, статей, замечаний, посвященных Федорову, а также наброски А. Л. Волынского к главам статьи, излагающим учение мыслителя (Там же. Ед. хр. 49. Л. 43–56).

<sup>1</sup> Называя Федорова *Мелхиседеком*, Волынский повторяет Г. П. Георгиевского, со статьей которого «Из воспоминаний о Николае Федоровиче» он был хорошо знаком: машинописная перепечатка этой статьи с карандашными пометами Волынского сохранилась в его личном фонде (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1047. Л. 2–7), причем слова «Мелхиседек, прошлое которого осталось загадкой», Волынским подчеркнуты.

<sup>2</sup> Сергей Михайлович *Северов* (1865 — после 1918) — племянник матеи В. А. Кожевникова М. Г. Кожевниковой. Был гренадером Московского полка. Летом 1900 г. переехал в Санкт-Петербург. Член Общества ревнителей военных знаний. С Н. Ф. Федоровым познакомился в доме Кожевниковых. Считал себя учеником мыслителя, был очень предан его идеям (см. письма С. М. Северова Н. П. Петерсону во II книге Антологии).

<sup>3</sup> А. Л. Волынский ссылается на статью Н. П. Петерсона «Вопрос о цели и смысле нашего существования» (см. о ней в преамбуле). На рукописи данной статьи имеются карандашные пометы Волынского.

<sup>4</sup> Укоренившееся представление о «женоненавистничестве» Федорова нуждается в поправке. Об этом свидетельствует и его платоническая любовь к писательнице Е. С. Некрасовой (см. комментарий к ее статье-некрологу «Памяти Н. Ф. Федорова»), и дружба с женой, а затем вдовой его сослуживца Д. П. Лебедева М. С. Лебедевой (ее письма к Н. Ф. Федорову см.: *Федоров*. IV, 640–642), и сердечное, всегда заботливое и почтительное отношение ко второй жене Н. П. Петерсона Ю. В. Петерсон.

<sup>5</sup> Об этом эпизоде см. в наст. Антологии фрагмент «Дневника» С. П. Баргенева.

<sup>6</sup> По всей видимости, этот факт Волынский узнал от самого С. М. Северова, в печатных источниках он не зафиксирован.

<sup>7</sup> Это высказывание Толстого зафиксировано на бумаге не им самим, а А. А. Фетом (см. в наст. Антологии его письмо Федорову).

<sup>8</sup> Об И. М. Ивакине см. комментарий к его воспоминаниям.



<sup>9</sup> Так в оригинале. Вероятно, должно быть: С. М. Северов.

<sup>10</sup> Описанная Волынским сцена должна быть датирована 9 апреля 1899 г. Именно в этот день Н. П. Петерсон, вернувшись вместе с Н. Ф. Федоровым из Сергиева Посада (оба собирались ехать в Воронеж, где тогда служил Петерсон) и остановившись у В. А. Кожевникова, посетил дом Л. Н. Толстого.

<sup>11</sup> В различных упоминаниях и публикациях письма Достоевского Федоровым и его учениками указывались попеременно две даты — то 23 марта 1878 г., то 24 марта 1878 г. Дата 23 марта указана даже в I томе «Философии общего дела» (С. 439). Однако правильной является вторая дата и позднее ученики Федорова указывали именно ее.

<sup>12</sup> Речь идет о «Предисловии к изданию письма Ф. М. Достоевского» (Федоров. IV, 5–11).

<sup>13</sup> *Экбатана* — столица Мидийского царства (упоминается с XII в. до н. э.). *Сузы* — город на территории современного Ирана, бывший во второй половине III — первой трети I тысячелетия до н. э. столицей Элама. После завоевания персами стал резиденцией династии Ахеменидов. Какой именно смысл придавал Федоров приведенной Волынским фразе, сказать трудно.

<sup>14</sup> В г. Воскресенске, рядом с которым находился построенный патр. Никоном Воскресенский монастырь (иначе именуемый «Новый Иерусалим») Н. Ф. Федоров жил летом 1902–1903 гг.

<sup>15</sup> А. Л. Волынский пересказывает фрагмент письма Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову от 4 июля 1902 г. (Федоров. IV, 472). Письмо это должно было войти в III, так и не изданный тогда том «Философии общего дела».

<sup>16</sup> А. Л. Волынский цитирует некролог, написанный Е. В. Барсовым (воспроизведен в наст. Антологии).

<sup>17</sup> Обе цитаты данного абзаца — из работы Федорова «Вопрос о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 46, 48).

<sup>18</sup> Никакого основания для данного вывода в текстах Федорова нет.

<sup>19</sup> Н. Ф. Федоров не восставал против природы как совокупности всего живого, он ополчался на послегрехопадный порядок природы, стоящий на борьбе особей, вытеснении последующим предыдущего, истреблении, смерти. Формула его отношения к природе: природа человеку враг лишь временный, а друг вечный. Более того, он как раз призывал глубже и интимнее вчувствоваться и вживаться в природу, дабы научиться у нее способности органосозидания, «естественного тканетворения», говорил о необходимости развивать скрытые, непроявленные возможности человеческого организма (подробнее см. вступит. статью к Антологии).

<sup>20</sup> А. Л. Волынский упускает из виду федоровскую идею внутренней, психофизиологической регуляции, которая для мыслителя столь же важна, как и регуляция природных явлений вовне.

<sup>21</sup> А. Л. Волынский высоко ставил Канта, кантовская эстетика послужила ему основой для создания системы оценки художественных явлений, которую он выдвинул против «публицистической» критики демократов. Волынский читал курс лекций, часть которого была опубликована: «Критические и догматические элементы в философии Канта» (Северный вестник. 1889. № 7. С. 9–12). В работе «Гиперборейский гимн» он писал: «Гиперборейская философия монистична насквозь и удивительным образом согласована с течением современной научной мысли. Доктрина в духе

кантовского дуализма в самом деле, кажется, находится на пути к высшим метаморфозам и объединительным синтезам» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 61).

<sup>22</sup> Сравнение Федорова с «дельфинийским Аполлоном» проясняется и углубляется на фоне работы Волынского «Гиперборейский гимн». В главе «Аполлон», рассматривая становление культа солнечного бога в Малой Азии и в Древней Греции, Волынский особенно много внимания уделяет зрелой стадии этого культа, связанной с Дельфами и существовавшим там храмом с оракулом Аполлона. «Дельфинийский Аполлон» объявляет «бой всем вредоносным стихиям мира». Недаром в Анафи, «гористом и малопродуктивном цикладском острове на восток от Фиры», Аполлон в бурную погоду «стрелял <...> из лука в бунтующую стихию». «Мы стоим тут, — продолжает Волынский, — перед величественной концепцией гиперборейского духа, может быть, в той стадии его истории, когда от него уже отошла и получила самостоятельное направление струя семитическая, хранительница его исконных, изначальных представлений. Это преломление гиперборейской идеи в чистой эллинской среде, насыщенной в своем маленьком, кругло-замкнутом мире бесконечным множеством антропоморфных настроений. Все героическое тут направлено к непосредственно ощущаемому, почти осязаемому человеческому благу, и космический Аполлон здесь сужен в фигуру — правда светлую — пособника в борьбе с напастями окружающей человека природы. Отсюда впоследствии вырастет страстная, почти фанатическая вера во всемогущество экспериментальных знаний, науки и техники, медицины и бактериологических открытий в деле борьбы со старостью, с увяданием, а потом и с самой смертью» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 40).

<sup>23</sup> Цитаты из статьи Федорова «Разоружение» (*Философия общего дела*. I, 664).

<sup>24</sup> Цитата из статьи Федорова «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения» (Там же. С. 676).

<sup>25</sup> Федоров никогда не называл войну «только экономическим» явлением. Да, он говорил о прямой зависимости, существующей между периодически вспыхивающими военными конфликтами и всем укладом потребительской торгово-промышленной цивилизации, но не менее часто указывал на то, что глубинные истоки межчеловеческой розни — в самой несовершенной, смертной природе человека, вне преобразования которой уничтожить войну нельзя.

<sup>26</sup> В главе «Аполлон» работы «Гиперборейский гимн» Волынский, особенно выделял более раннюю, нежели дельфийская, стадию аполлинического культа, которая была связана с Бранхидами, горным комплексом вблизи Милета, где совершалось «поклонение древнему солнечному светилу». Бранхидский Аполлон еще сохраняет в себе древние архаические черты, связывающие его с солнечным культом, в нем обнаруживаются «многозначительные семитические черты», оживает дух Гипербореи (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 44, 45). Бранхидский Аполлон и должен, по мысли Волынского, стать знаменем современной эпохи, которая «решительно идет к монизму на всех парах» (Там же. Л. 61)

<sup>27</sup> Эмиль Литтре (1801–1881) — французский философ и филолог, представитель позитивизма.

<sup>28</sup> В данной главе Волынский разбирает историю Чтений и обсуждения работ Федорова, состоявшихся в покоях преосв. Димитрия (Абашидзе). Источником освещения этой истории послужили материалы «Семиреченских областных ведомостей» (1907), а также, возможно, какие-то справки, полученные Волынским от Петерсона. Подробнее см. публикацию в данном разделе Антологии и комментарий к ней.

<sup>29</sup> Статья «Разоружение» была помещена в газете «Асхабад» 3 и 5 июня 1901 (№ 154, 156); статья «Самодержавие» была напечатана в июле того же года (№ 186–187, 191–192, 200, 202–203).

<sup>30</sup> См.: Семиреченские областные ведомости. 1907. № 15. 20 февр. (Послание семиреченцам по поводу избрания депутатов Думы); 1907. № 27. 3 апреля (Речь в Туркестанском кафедральном соборе перед выборами депутатов Думы); 1907. № 65. 14 августа (Речь при освящении Кафедрального собора в г. Верном). Во всех указанных речах преосвященного неуклонно проводилась мысль о России как собирательнице земель и народов, христианской державе, призванной явить миру свет Христовой истины, о значении самодержавия в деле строительства государства Российского, о царе как хранителе единства нации, ответственным перед Богом за свой народ. По всей видимости, Волынский сближает эти высказывания преосв. Димитрия с тем, что писал Федоров в работе «Самодержавие».

<sup>31</sup> Все цитаты данного абзаца взяты Волынским из работы «Самодержавие». Говоря о Н. М. Языкове, мыслитель имеет в виду эпизод, описанный в воспоминаниях М. П. Погодина о последних часах его жизни: поэт спросил друзей, стоявших у его смертного ложа, «веруют ли они в воскресение мертвых», и сообщил им, что они обязательно бы уверовали, если бы прочли одну книгу, в которой говорится об этом (Москвитянин. 1846. № 11–12. С. 254).

<sup>32</sup> «и от Сына» (лат.). Признание исхождения Св. Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына (*filioque*), вошедшее в догматику Западной церкви в IX–X вв., стало одной из причин ее разрыва в 1054 г. с Восточной церковью.

<sup>33</sup> Разногласия и споры по поводу отношения к учению Федорова (прежде всего в пункте согласимости его воззрений с православным вероучением) возникли у В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона не сразу же после смерти Федорова, а со второй половины 1900-х гг., особенно обострившись в 1909 г. История этих разногласий описана в: *Федоров. Доп.*, 420–428; см. также: *Федоров. III*; 567.

<sup>34</sup> Данную главку Волынский строит на письме В. А. Кожевникова Н. П. Петерсону от 20 сентября 1909 г. и ответном письме Петерсона от 5 ноября 1909 г. Машинописная копия первого письма и рукописная — второго с многочисленными подчеркиваниями и пометами Волынского хранятся в его личном фонде в РГАЛИ (Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 1064, 1086). Публикацию этих писем в составе переписки Кожевникова и Петерсона см. во II томе Антологии.

<sup>35</sup> Как эта, так и последующие цитаты данной главки взяты из вышеупомянутого письма Петерсона Кожевникову от 5 ноября 1909 г.

<sup>36</sup> Мысль об уникальности планеты Земля, ибо на ней, единственной во всем мироздании, зародилась жизнь и воссиял свет сознания в челове-

ке, так что и «спасение безграничной вселенной» должно быть осуществлено «чрез такую ничтожную пылинку, как земля» (Федоров. I, 431), Федоров высказывал неоднократно.

<sup>37</sup> Волинский ошибается. Помимо воскрешения имманентного Федоров допускал и возможность трансцендентного воскресения с последующим разделением человечества на спасенных и вечно проклятых, которое последует, по его мысли, если мир будет упорствовать на ложных, противобожеских путях (см., напр., статью «Приговор и несколько слов в оправдание» — Федоров. II, 71).

<sup>38</sup> Письмо В. А. Кожевникова от 20 сентября 1909 г. было ответом не на письмо Н. П. Петерсона от 5 ноября 1909 г., а на другое его письмо — от 4 июля 1909 г. Петерсон же в письме от 5 ноября в свою очередь откликнулся на письмо Кожевникова от 20 сентября.

<sup>39</sup> В 1899 г. Волинский предпринял путешествие в Константинополь, на Афон для изучения византийской и русской иконописи.

<sup>40</sup> Внехрамовая литургия, т. е. дело регуляции природы и воскрешения, не именуется у Федорова самодержавием. Самодержавие, по мысли философа, призвано водительствовать народ в общем деле, но самым общим делом никак не является.

<sup>41</sup> Все цитаты как этой, так и следующей главы взяты из работы «Самодержавие».

<sup>42</sup> *Гакон, Гаакон* — имя королей Норвегии. В 1905 г., после разрыва унии со Швецией, в зависимости от которой Норвегия находилась с 1814 г., норвежское временное правительство вступило в тайные переговоры с Гааком VII, предлагая ему принять норвежскую корону. После плебисцита, прошедшего 12 ноября 1905 г., Гаакон прибыл в Норвегию, присягнул на верность Конституции, а 16 июня 1906 г. короновался в Дронтгейме.

<sup>43</sup> Имеется в виду полемика вокруг статьи «Самодержавие» на страницах газеты «Асхабад» летом и осенью 1901 г. (см.: Федоров. II, 439–441).

<sup>44</sup> Виктор Ипатьевич *Аскоченский* (1813–1879) — русский писатель, журналист консервативного толка, редактор-издатель журнала «Домашняя беседа».

<sup>45</sup> Деятели отечественной науки писатель, лексикограф, этнограф Владимир Иванович *Даль* (1801–1872), филолог Александр Христофорович Востоков (1781–1964), литературовед, фольклорист Орест Федорович Миллер (1833–1889) происходили из немецких семей.

<sup>46</sup> Фридрих *Шпильгаген* (1829–1911) — немецкий писатель-беллетрист, автор романов «Проблематические натуры» (1861), «В строю» (1866), «Бурный поток» (1876).

<sup>47</sup> *Шеллер-Михайлов* (Шеллер Александр Константинович; 1838–1900) — русский писатель-беллетрист, журналист, автор романов «Гнилые болота» (1864), «Господа Обносковы» (1868), «Лес рубят — щепки летят» (1871), «Хлеба и зрелищ» (1875) и др.

<sup>48</sup> Рене Франсуа Арман *Сюлли-Прюдом* (1839–1907) — французский поэт, входил в группу парнасцев. Михаил *Эминеску* (1850–1889) — румынский и молдавский поэт.

<sup>49</sup> Обе цитаты — из статьи Федорова «Как может быть разрешено противоречие между наукою и искусством» (*Философия общего дела*. II, 349).

<sup>50</sup> Все статьи и заметки II тома были написаны самим Федоровым. Кожевников и Петерсон лишь редактировали их, делая необходимые смысловые вставки, а иногда соединяя части заметок, близких по смыслу, в одну, более пространную (о приемах их работы см. *Федоров*. II, 451–452).

<sup>51</sup> Цитата из II части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 85).

<sup>52</sup> Возможно, речь идет о статье Петерсона «Вопрос о цели и смысле нашего существования».

<sup>53</sup> Цитаты из второго письма Соловьева Федорову (июнь–июль 1882 г.).

<sup>54</sup> О преображении человека как необходимым условием воскресительного процесса см. также: *Федоров*. I, 281–282.

<sup>55</sup> Цитата из IV части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 330).

<sup>56</sup> Волынский ссылается на статью С. П. Бартенева «Два разговора о воскрешении мертвых» (Русский архив. 1909. № 1. С. 119–122).

<sup>57</sup> Франц Делич (1813–1890) — протестантский богослов; переводчик Нового Завета на еврейский язык, комментатор Ветхого Завета.

<sup>58</sup> *Лары* (Lares) — в римской мифологии — божества-покровители родов и семей, *Маны* (Manes) — боги загробного мира, обожествленные души предков.

<sup>59</sup> Имя есть предзнаменование (*лат.*).

<sup>60</sup> Пояснение этой мысли находим в главе «Гиперборейского гимна» «Аполлон-Отец»: «Только еврейство дало человечеству живое ощущение симпатического отцовства, перешедшего затем на страницы Нового Завета, т. е. создало одну из величайших по своему социально-воспитательному значению идей. Это идея исторических связей поколения последующего с поколением предыдущим, прогрессивных традиций с традицией прошедших веков. Каждое поколение есть отец последующего и сын предыдущего, причем оба поколения, в звеньях преемственной цепи, связаны между собой идеальным духом широкого исторического процесса. В сыне воскресает отец, просветленно и преображенно по законам непреодолимой наследственности. Бесконечный ряд воскресений — вот что такое история. Постоянное развитие форм одна из другой. Последовательное развертывание начал, потенциально заложенных в отце и получающих открытое выражение в сыне и следующих за ним новых поколениях. Вот она лестница Иакова от земли до неба, построенная не раз навсегда, как это рисуется нам при чтении наивного библейского рассказа, а постоянно, шаг за шагом воздвигающаяся, несущая человечество вверх безостановочно и нерушимо, иногда даже против его воли. Оно идет, а Бог его ведет все дальше и дальше. Это и есть процесс и рост человека на путях истории. Триада в синтетическом лице трех ипостасей, Отца, Сына и Духа, сочетание именно нераздельное и неслиянное, по формулировке творцов Никео-Константинопольского Символа Веры, и затем вольное, идеальное самораскрепощение единсущных триады сил в потоке жизни. Сам по себе Бог безвременен. Но преломляясь в событиях пространственно-временного процесса, он проявляется в трех образах Отца, Сына и Духа. Так истолкованная и понятая, триада эта есть не что иное, как конкретное раскрытие идеи монотеизма в противность иррациональной и грубо-политеистической концепции Троицы в существующих христианских церквях.

Аполлон-Отец является одной из разновидностей культа Аполлона вообще, рисующей связь Греции с Востоком необычайно рельефно. <...> Культ этого Аполлона, Аполлона-Отца, является полной противоположностью другому культу Аполлона, Аполлона дельфинийского. Среди цикладских островов имеется один островок на востоке от Сиры. Островок гористый и мало плодородный. В бурную погоду Аполлон дельфинийский прилетал сюда, чтобы стрелами из лука рассеять бунтующую стихию. Небо прочищалось. Островок быстро выступал из темных туманов, закрывавших его от глаз. Несомненно, мы имеем тут дело с поэтическим эмбрионом идеи новейшего времени о регуляции сил природы в интересах человечества. На это намекает и самое название островка: АНАФИ — ОСТРОВ ВОСКРЕСЕНИЯ. Вот где Эллада несомненно рвет с семитизмом окончательно и принципиально, так что только понявший этот разрыв, широкий и многозначительный, мог бы разгадать и сущность античной культуры, все ее отличие от культуры Востока. На Востоке ВОСКРЕСЕНИЕ, естественное и нормальное, с медленными преобразованиями духовного порядка, от поколения к поколению, от одного исторического этапа к другому, без катаклизмов и пожаров, эволюционно и планомерно, в строгом ритмическом соответствии с законом не только физическим, но и моральным. Тут же напротив эмбрион будущей просвещенной Европы, с ее культом науки опытной и экспериментальной, с дерзновенною мечтою Мечникова, с гениальным бредом Николая Федоровича Федорова, с ее вечным гильотинированием традиций духа в области социально-политического строительства. Как высоко ни ценить в самом деле европейскую культуру, ее бесконечные завоевания в разных направлениях жизни, все же это только блистательный гомункул, вагнеровская культура реторт, пышная и эфемерная в одно и то же время. Вечно сотрясаемая и разбиваемая, от каждого катаклизма повергаемая во прах. Воскресение и воскрешение — это Восток и Запад в их поучительнейшем контрасте» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 64–65).

<sup>61</sup> *Аполлон Карнейский* — одна из разновидностей архаического культа Аполлона. Миф об Аполлоне Карнейском повествует о том, как жрец Аполлона Карнос был убит Алитом, человеком общей с ним веры, в результате чего «разгневанный Аполлон установил по этому поводу очистительный праздник, с военными упражнениями и музыкальными состязаниями». Культ Карнейского Аполлона был популярен в Аргосе. «Самый праздник в честь Аполлона, — пишет Волинский в работе «Гиперборейский гимн», — носил наименование «Военное Командование». На почве Аргоса это было торжеством идеи войны и боя, руководимых храбрыми полководцами». «Здесь особенно сильно выступает вперед <...> все тот же героический мотив, который мы наблюдали и будем наблюдать как основную гражданскую и музыкальную тему всех метаморфоз Аполлона» (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Ед. хр. 107. Л. 38, 39).

<sup>62</sup> Близкую мысль А. Л. Волинский высказывает в книге «Гиперборейский гимн»: «Будет некогда день, когда человек станет как солнце. Он будет светел как солнце. Воля и чувство его будут одно. Никакого разлада, никакого раздвоения, сама мысль о преступности, о злодеяниях отпадает навсегда. Ночи не будет. Смерти не будет. Времени не будет. Новый Аполлон расстреляет все тучи, обложившие небо, и все в мире, рожденное солнцем, вернется в солнце на беспредельные времена. Об этом вздыхает и



наука, вся монистическая философия новых дней, может быть, новая религия мира, слагающаяся где-то в неисследимых недрах мятущегося духа. Хвала Солнцу!» (Там же. Оп. 1. Ед. кр. 107. Л. 28).

### А. К. Горский

Николай Федорович Федоров и современность

Впервые: *Остромиров А. [Горский А. К.]. Николай Федорович Федоров и современность. Очерки. Вып. 2. Харбин, 1928; Вып. 3. Харбин, 1932; Вып. 4. Харбин, 1933.*

*Александр Константинович Горский (1886–1943)* — философ, эстетик, поэт. В период учебы в Московской духовной академии (1906–1910) испытал сильное влияние Соловьева и Федорова, восприняв, а впоследствии и по-новому развив, идеи христианского эволюционизма, богочеловечества, оправдания истории, обращения догмата в заповедь. В 1913 г. совместно с главой движения «голгофских христиан» И. П. Брихничевым подготовил первый выпуск сборника «Вселенское Дело», посвященный памяти Федорова, для которого написал большую статью «Тяга земная» — о Федорове и Владимире Соловьеве (сборник вышел в Одессе в 1914 г., куда незадолго до этого переехал Горский).

В статьях 1910-х гг. стремился расширить символистскую теорию творчества, формулируя тезис: от созерцания «высшей реальности» к преобразению жизни по законам этой реальности. По убеждению Горского, «символизм <...> не может и не должен довольствоваться единомыслием и одиночувствием, но хочет и требует единодействия» (*Горностаев А. [Горский А. К.]. Глубоким утром. М., 1913. С. X*).

Представление о творчестве совершенной жизни как о высшей задаче искусства — основа эстетики Горского. Искусство в синтезе с наукой, ориентированной на «космические-преобразовательные цели», и религией, дающей конечную цель творчеству, — одно из орудий «организации мировоздействия», причем мировоздействие состоит не только в пересоздании внешней природы, но и в трансформации человеческого организма. Главная работа Горского «Огромный очерк» (первая часть — 1924), развивая учение Платона о космогонической силе эроса, питающей творчество, и взгляды Соловьева на «смысл любви», полагаемый не в продолжении рода, а «в идее высшего организма», выдвигает идею регуляции родотворной энергии, ее метаморфозы, как одного из важнейших этапов обретения целостной богочеловеческой природы.

В 1929 г. репрессирован. После освобождения в 1937 г. жил в Калуге. Не имея возможности печататься, излагал свои воззрения в форме философских писем, адресованных дочери его друга и соавтора Н. А. Сетницкого О. Н. Сетницкой и ее подруге Е. А. Крашенинниковой. В 1943 г. повторно арестован и через несколько месяцев скончался в Тульской тюремной больнице.

Среди сочинений Горского (под псевд. А. К. Горностаев): *Тяга земная // Вселенское Дело. Вып. 1. С. 148–207; Перед лицом смерти (Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров). Харбин, 1928; Рай на земле. К идеологии творчества Ф. М. Достоевского. Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров. Харбин, 1929. См. также: Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. М., 1995.*



Серия очерков под общим названием «Николай Федорович Федоров и современность» выросла из работы «Николай Федорович Федоров. Биографический очерк», которая была написана Горским в 1923 г. В РГАЛИ сохранилась машинопись этой работы на 54 листах с авторской датой в конце «15 декабря 1923 г.». После неудачной попытки опубликовать очерк в Советской России и за рубежом (в журнале А. М. Горького «Беседа»), Горский взялся за его дополнение и расширение, поскольку Н. А. Сетницкий, уехавший в конце 1925 г. в Харбин, решил издать «Биографию Н. Ф. Федорова» (рабочее название рукописи) к столетию со дня рождения Федорова — к 1928 г. (в настоящее время усилиями В. С. Борисова установлено, что дата эта ошибочна и год рождения мыслителя — 1829-й). Работа над текстом шла весь 1926-й и первую четверть 1927 г., рукопись переписывалась В. Н. Миронович-Кузнецовой, бывшей издательницей журнала «Новое вино», и посылалась Сетницкому по частям в письмах — это была единственная возможность переправить рукопись за границу (переписанная рукой Миронович-Кузнецовой рукопись ныне хранится в составе фонда *Fedoroviana Pragensia*: FP. I.3.32). Но и после того как рукопись оказалась у Сетницкого, Горский продолжал как в своих письмах к нему, так и через Миронович-Кузнецову, посылать дополнения и вставки в эту работу (FP. I.3.27).

В своем очерке Горский рассматривал федоровское учение в неразрывной связи с самыми разными областями жизни и культуры тех лет, стремясь показать, что целый ряд художественных и естественно-научных поисков эпохи так или иначе смыкается с построениями и замыслами автора «Философии общего дела». Это обусловило изменение первоначального заглавия — по предложению супруги Горского М. Я. Монзалеvской, работа была названа «Николай Федорович Федоров и современность» (А. К. Горский — Н. А. Сетницкому. 20 апреля 1927 // FP. I.3.27), и поскольку она значительно разрослась, было решено разбить ее на несколько выпусков (А. К. Горский — Н. А. Сетницкому. 11 октября 1927 // Там же). В первом выпуске, вышедшем под названием «Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1918. Биография» (Харбин, 1928), перечислялись названия следующих пяти выпусков, которые предполагалось издать в течение одного года: «Проективизм и борьба со смертью. Теология и антропология Н. Ф. Федорова. Наука, искусство и труд воскрешения. Современная война и учение Н. Ф. Федорова о всеобщей повинности возвращения жизни». Все эти очерки, в ряде случаев с несколько измененными заглавиями, были опубликованы Сетницким в Харбине — правда, в течение пяти лет, поскольку личные его средства, на которые шло печатание, были очень ограничены. Второй выпуск очерков объединил в себе две темы и назывался: «Проективизм и борьба со смертью. Богословие общего дела» (1928), третий — «Организация мировоздействия» (1932), четвертый — «Острые мирового кризиса» (1933). Очерки выходили под псевдонимом «А. Остромиров».

В наст. Антологии печатаются в сокращении тексты второго, третьего и четвертого выпусков.

<sup>1</sup> В настоящее время этот автограф Н. Ф. Федорова неизвестен.

<sup>2</sup> Речь идет о книге Н. П. Петерсона «Н. Ф. Федоров и его “Философия общего дела” в противоположность учению Л. Н. Толстого “о непротавлении” и другим идеям нашего времени» (Верный, 1912).

<sup>3</sup> См. примеч. 9 к статье А. Панкратова «Философ-праведник».

<sup>4</sup> Эти слова Н. Н. Черногубова А. К. Горский привел в первом очерке серии «Н. Ф. Федоров и современность»: *Остромиров А. (Горский А. К.) Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928. С. 17.*

<sup>5</sup> Отрывок из поэмы А. Блока «Возмездие» (1908–1913).

<sup>6</sup> Цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...» (1887).

<sup>7</sup> См. примеч. 9 к фрагменту работы С. Н. Булгакова «Свет не вечерний».

<sup>8</sup> А. К. Горский серьезно интересовался достижениями экспериментальной науки и медицины в области продления человеческой жизни. В первом выпуске сборника «Вселенское Дело» (Одесса, 1914) им был помещен ряд материалов по проблеме анабиоза и возможности его использования в деле продления жизни и восстановления ее, в том числе статья проф. Порфирия Ивановича *Бахметьева* (1860–1913) «Седалище души (Анабиоз)» и доктора медицины И. М. Луценко «Пределы жизни (Холод и его влияние на жизнь)». Алексис *Карпель* (1873–1944) — французский хирург и патофизиолог, занимался проблемами трансплантации органов и тканей.

<sup>9</sup> Близкие мысли Горький высказывал в лекции «О знании», прочитанной 30 марта 1920 г. в Рабоче-крестьянском университете: «...человеческий разум объявляет войну смерти как явлению природы. Самой смерти. Мое внутреннее убеждение таково, что рано или поздно, может быть, через 200 лет, а может быть, через 1000, но человек достигнет действительного бессмертия. Я не вижу пределов мощи человеческого разума, я не вижу пределов работе его, я не вижу пределов его творчества» (Архив А. М. Горького. Т. 12. Художественные произведения. Статьи. Заметки. М., 1969. С. 114). Об отношении Горького к смерти и интересе его к идеям Федорова см.: *Семенова С. Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — видение мира — философия. М., 2001. С. 248–289.*

<sup>10</sup> Цитата из третьей части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела. I, 138*).

<sup>11</sup> Цитата из статьи Федорова «О двух нравственностях: теоантропической и зооантропической» (Там же. Т. II. С. 171–172).

<sup>12</sup> В данном очерке, разбирая ряд богословских построений Федорова (учение о Троице как совершенном образце человеческого общества, идею условности апокалиптических пророчеств, истории как богочеловеческой работы спасения, Горский стремится показать их плодотворность как для развития богословской науки, так и для судьбы христианства и церкви в современном мире. Эта плодотворность, считает Горский, в неотделимости слова от дела, догмата от заповеди, истин веры от дела Божия, в необходимости обратить богословие в богодействие. Только активное христианство, по мысли философа, окажется способным преодолеть все увеличивающуюся секуляризацию науки, культуры, общественной жизни, проникнуть во все сферы человеческого бытия, уничтожить роковой разрыв храмовой и внехрамовой жизни.

<sup>13</sup> *Антоний* (в миру Алексей Петрович Храповицкий; 1864–1936) — известный церковный и общественный деятель и писатель, признавав-

ший необходимость нравственного объяснения догматов, подчеркивавший идею христианской общности, привлёк внимание Федорова своей речью по случаю юбилея преп. Сергия Радонежского (1892): «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы». По поводу этой речи и было написано Федоровым Антонию цитируемое письмо, ставшее частью пятого примечания к первой части «Вопроса о братстве, или родстве...» (*Федоров. I*, 62–63).

<sup>14</sup> Речь идет о письме В. А. Кожевникова А. К. Горскому о последних часах жизни Федорова. Частично оно было опубликовано Горским в первом выпуске очерков «Н. Ф. Федоров и современность». См. републикацию этого письма в наст. Антологии.

<sup>15</sup> См. примеч. 1 к публикации указанного письма.

<sup>16</sup> См. примеч. 2 к ней же. Обе статьи не разысканы.

<sup>17</sup> Архив В. А. Кожевникова погиб в 1930-е гг.

<sup>18</sup> См. примеч. 32 к статье А. Л. Волынского «Воскрешение мертвых».

<sup>19</sup> Речь идет о «Православно-догматическом богословии» (Т. 1–5. СПб., 1849–1853) специалиста по русскому расколу и богослова, митр. Московского Макария (Булгакова) и «Православном догматическом богословии» (Чернигов, 1864) богослова и историка церкви архиеп. Филарета (Гумилевского).

<sup>20</sup> Никита Петрович *Гиляров-Платонов* (1824–1887) — публицист, по мировоззрению близкий к славянофилам, издатель московской газеты «Современные известия». Речь идет о его книге «Из пережитого. Автобиографические воспоминания» (Ч. 1–2. М., 1886).

<sup>21</sup> В диссертации Руднева, посвященной истории русских ересей, по словам Н. П. Гилярова-Платонова, принялось значение Священного Предания. Утверждение о равносильности Св. Предания со Св. Писанием автор причислял к заблуждениям католической церкви, считая, что это несогласно с православием.

<sup>22</sup> Речь идет о православном катехизисе, составленном по поручению Св. Синода (1823 г.) митр. Московским Филаретом (Дроздовым).

<sup>23</sup> Речь идет о «Богословии догматическом» (М., 1938) преподавателя богословия и церковной истории в Московском университете Петра Матвеевича *Терновского* (1798–1884).

<sup>24</sup> *Гиляров-Платонов Н. П.* Из пережитого. Ч. 1. С. 279–281.

<sup>25</sup> Споры об *имяславии*, первоначально возникшие в среде русских насельников Афона и связанные с выходом в 1908 г. книги старца Иллариона «На горах Кавказа», в которой он утверждал, что «в Имени Божиим присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами», в 1910-е гг. охватили широкие церковные и религиозно-философские круги России. Подробнее см.: *Имяславие. Антология.* М., 2002.

<sup>26</sup> 1 Кор. 2: 4.

<sup>27</sup> Преп. Серафим был канонизирован Св. Синодом 29 января 1903 г. 19 июля того же года состоялось торжественное открытие мощей саровского чудотворца.

<sup>28</sup> Интересно, что такое же значение — хранителя живой православной веры, духовных, нравственных традиций нации — придавали среднему классу, прежде всего сословию русского купечества, члены «молодой

редакции» «Москвитянина» (1850–1855) (особенно А. Григорьев) и при-  
мыкавший к ним в то время А. Островский (см. его пьесы «Не в свои сани  
не садись», 1853; «Бедность не порок», 1854 и др.).

<sup>29</sup> *Сектанско-юдаистический хилиазм* — в иудаизме — ожидание Мес-  
сии, земного царя, который установит на земле Царство Израиля и предо-  
ставит силу и власть еврейскому народу. В отличие от христианского хили-  
азма, понимавшего тысячелетнее Царство Божие на земле как переходное  
состояние между миром, который «во зле лежит» и преображенным, про-  
славленным бытием Небесного Иерусалима, иудаистический хилиазм,  
как и хилиазм еретических течений I–II вв. (керинфиан, эбионитов), но-  
сил сугубо чувственный характер, понимался как «царство земное».

<sup>30</sup> По преданию, Дивеевская обитель была основана по указанию са-  
мой Царицы Небесной, явившейся монахине Александре (Мельгуновой) и  
предрекшей, что земля эта будет «четвертым Ее жребием во вселенной  
после Иверии (Грузии), Афона и Киева». Духовным центром монастыря  
стала специальная обитель дев, организованная преп. Серафимом. Преп.  
Серафим с сестрами окопали это место канавкой. «Много чудного говорил  
батюшка Серафим об этой канавке. Так что канавка эта — стопочки Бо-  
жией Матери! Тут ее обошла сама Царица Небесная! Эта канавка до небес  
высока! Землю эту взяла в удел Сама Госпожа Пречистая Богородица! И  
как антихрист придет, везде пройдет, а канавки этой не перескочит!» (*Се-  
рафим (Чичагов)*. Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М., 1896.  
С. 242). Дивееву преп. Серафим предрекал великую славу. По его словам,  
обитель будет первой женской лаврой.

<sup>31</sup> Николай Александрович *Мотовилов* (1809–1878) — симбирский и  
нижегородский помещик, дворянин. В 1831 г. получил исцеление от тя-  
желой болезни от преп. Серафима, стал его духовным чадом, а после  
смерти старца, по его указанию, взял на себя заботу о Дивеевской обители.  
После смерти Мотовилова в его бумагах были обнаружены записи его  
бесед с преп. Серафимом, в частности «Беседа о цели христианской жизни»,  
в которой старец поставлял целью христианского делания в мире  
стяжание Св. Духа, духовно-телесное обожение человека.

Одно из самых значительных пророчеств Серафима до революции  
было известно только немногим, поскольку церковная цензура не разре-  
шила его напечатать. Оно касалось будущего воскресения преп. Серафима  
перед самым концом мира: «Будет время, когда все словеса предречений  
Господних, сказанные Великому Старцу Серафиму о судьбах Четвертого  
жребия во вселенной Божией Матери, вполне сбудутся. Ибо по обетова-  
нию Господню воскреснет на некоторое время и восстанет из гроба Вели-  
кий Старец Серафим и пешком перейдет из Саровской пустыни в село  
Дивеево и <...>, уверив всех воскресением своим в непреложности и всех  
людей в конце веков всеобщего воскресения, понеже, наконец, там веч-  
ным опять до времени сном смерти почует, и тогда-то после сего вторич-  
ного Батюшки Отца Серафима Успения, село Дивеево, соделавшись До-  
мом всемирным, просветится паче всех, не только русских, но и всех  
градов на свете — ибо свет веры Христовой через это воскресение из мерт-  
вых Великого Старца Серафима утвердится вселенной всей» (Литератур-  
ная учеба. 1991. № 1. С. 133).

<sup>32</sup> Горский трактует топографию Дивеевской обители в свете федоров-  
ских проектов будущей идеальной общины, объединенной родственной,

душевной связью, участием в общем деле, общины, в которой не будет разделения на храмовую и внехрамовую жизнь, а все направится к «священной цели воскрешения». Воображению Федорова представлялся целый архитектурный комплекс, где находила бы свое эстетическое выражение глубина религиозно-нравственной задачи, стоящей перед общиной: школа-храм, не отделяющая обучения от воспитания в духе активного христианства, от памяти об отцах, музее, кремль, кладбище в центре поселения рядом с храмом, обсерватория. Здесь преодолевается и извечное противоречие города и села, наука и промышленность уже не служат комфорту, а поворачиваются лицом к естественным нуждам человека, которые лучше понимает не индустриальная, а именно сельская, земледельческая культура, обращаются на дело регуляции. В активном, созидательном духе, в перспективе богочеловеческого дела преображения всей природы осмысливается Горским и пророчество о Небесном Иерусалиме (Откр. 21). О том же несколько позже писал и Н. А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932).

<sup>33</sup> Неточная цитата из гл. IV «Евгения Онегина», строфа XIII.

<sup>34</sup> Евгений Онегин. Гл. V, строфа XVIII.

<sup>35</sup> Речь идет о клерикально-монархическом движении первой половины XIX века, главными идеологами которого были *Жозеф де Местр* (1754–1821) и Луи Бональд (1754–1840). Теории общественного договора они противопоставили абсолютную монархию, имеющую божественное происхождение. По мнению де Местра, характер абсолютной монархии принадлежит и церковной власти (см. его трактат «О папе», 1819).

<sup>36</sup> В главном сочинении *Сен-Симона* (1760–1825), одного из родоначальников доктрины утопического социализма, «Новое христианство» (1825), рисуется план будущего общественного строя, который устранил бедность и несправедливость. Решающую роль в осуществлении этой задачи, главное место в новом обществе Сен-Симон отводил духовенству. Теократический элемент «Нового христианства» был развит учениками Сен-Симона Базаром и Анфантемом, которые создали своеобразную сенсимонистскую церковь. *Де-Местр* — см. примеч. 35.

<sup>37</sup> Слова Антихриста из «Краткой повести об антихристе...», входящей в «Три разговора...» В. Соловьева.

<sup>38</sup> *Идеология* — мыслепоклонство.

<sup>39</sup> Цитата из письма Н. Ф. Федорова В. А. Кожевникову от 22 ноября 1899 г. (Федоров. IV, 405).

<sup>40</sup> *Феофан Затворник* (в миру Георгий Васильевич Говоров; 1815–1894) — духовный писатель и подвижник, двадцать восемь лет проведенный в Вышинской пустыни. Канонизирован Русской Православной церковью в 1988 г. А. К. Горский цитирует его «Путь ко спасению. Очерк христианской аскетики» (СПб., 1868–1869 гг.).

<sup>41</sup> Михаил Михайлович *Тареев* (1867–1934) — духовный писатель и богослов, преподаватель нравственного богословия в Московской духовной академии. Стремился пересоздать богословие на основе субъективного метода, воспринятого им от Н. К. Михайловского. В связи с этим выдвигал идею христианской «философии жизни», которая есть «плод верующего ума, оценивающего сердца». Ее задача — обобщение христианского опыта и выработка «христианского жизнепонимания». Ниже Горский ци-

тирует статью М. М. Тареева «Новое богословие» (Богословский вестник. 1917. № 6–7, 8–9).

<sup>42</sup> Речь идет о духовных писателях и богословах, авторах курсов нравственного богословия: преподавателе Ставропольской духовной семинарии *И. Г. Пятницком*, написавшем книгу «Опыт православного нравственного богословия» (1890), *А. И. Покровском*, преподавателе Самарской семинарии и его пособии «Православно-христианское нравственное богословие» (Самара, 1891), *И. И. Халколиванове*, кафедральном протоиерее в Самаре, авторе «Православного нравственного богословия» (Самара, 1874), священнике *Д. Фаворском* (см. его «Православное христианское нравственное учение и современная естественнонаучная мораль», 1900).

<sup>43</sup> См. примеч. 13. В материалах к III тому «Философии общего дела» предполагалось напечатать другое письмо Федорова митр. Антонию (Храповицкому) — от 30 марта 1893 (см.: *Федоров*. IV, 256–257).

<sup>44</sup> Эта работа Горского была напечатана в Харбине в 1928 г. под псевдонимом «А. Горностаев».

<sup>45</sup> Альбрехт *Ричль* (1822–1889) — протестантский теолог, основатель теологической школы, получившей распространение в XIX в. преимущественно в Германии. Опираясь на критицизм Канта, отделил теорию познания от религии, знание от веры. Для христианской догматики Бог существует исключительно как любовь, поэтому из теологии, по мнению Ричля, должны быть исключены все вопросы, имеющие метафизический характер, сама же метафизика возможна только на основе христианской этики.

<sup>46</sup> Речь идет о четырехтомном труде М. М. Тареева «Основы христианства» (Сергиев Посад, 1908).

<sup>47</sup> См.: *Федоров*. II, 183–189.

<sup>48</sup> *Лев XIII* (1810–1903) — римский папа с 1878 г., выступал за активную роль католичества в разрешении социального вопроса. В 1891 г. издал энциклику «*Rerum Novarum*», в которой требовал от духовенства энергичной работы в пользу народа. Рабочие союзы и рабочие законодательства Лев XIII рассматривал как два главных фактора социальной реформы.

<sup>49</sup> В 1908 г. при ревизии Московской духовной академии возникли недоумения по поводу курса нравственного богословия, читаемого М. М. Тареевым. Профессору пришлось давать объяснения как по поводу курса, так и по поводу книги «Основы христианства» (См: Из недавней истории богословской науки // Богословский вестник. 1917. № 7–8, 9–10, 11–12).

<sup>50</sup> Выражение из стихотворения Ф. И. Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной?» (1836).

<sup>51</sup> Ср. начальный возглас иерея на «Божественной литургии»: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков».

<sup>52</sup> Федоров имеет в виду высказывание из 8 главы сатиры Байрона «Бронзовый век» (1823), направленной против Веронского конгресса монархов Священного союза (1822):

Так значит все — союз Священный здесь!

Земная троица — небесный вид...

Так обязана лик наш повторит.

(пер. Г. Шнема)



<sup>53</sup> Мф. 18: 3.

<sup>54</sup> Культ *Magnae Matris*, Великой матери людей и богов, — греко-римская трансформация древнего культа Кибелы, фригийской богини, олицетворявшей рождающую и умерщвляющую силу природы. С 204 г. до н. э. почитание «Великой матери» сделалось в Риме государственной религией.

<sup>55</sup> *о всех и за вся* — «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся» — слова из канона Евхаристии, произносимые священником гласно в момент возношения Св. Даров.

<sup>56</sup> *Несторий*, архиепископ Константинопольский (428–431) — не признавая равноправия двух природ, Божественной и человеческой, во Христе, допускал между ними лишь относительное соединение (обитание Божеского естества в человеческом). *Аполлинарий* Лаодикийский (ум. 390) — мыслитель и богослов, родоначальник монофизитства, умалявшего человеческую природу Христа. *Севир* (или Север) — патриарх Антиохийский (512–538), глава группы «умеренных монофизитов». О скрытых смертопоклоннических тенденциях, проявивших себя в основных христианских ересьях, Горский и Сетницкий писали в работе «Смертобожничество» (Харбин, 1926).

<sup>57</sup> Ин. 10: 38, Ин. 14: 10–11.

<sup>58</sup> 1 Кор. 14: 8.

<sup>59</sup> «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 19).

<sup>60</sup> Из письма Федорова Кожевникову от 30 мая 1900 г. (Федоров. IV, 423–424).

<sup>61</sup> Лк. 18: 8.

<sup>62</sup> См.: *Властов Г.* Священная летопись первых времен мира и человечества. СПб., 1876–1878.

<sup>63</sup> Цитата из письма Федорова Кожевникову от 21 марта 1899 г. (Федоров. IV, 377).

<sup>64</sup> Характерна в этом отношении статья К. Н. Леонтьева «О всемирной любви» по поводу речи Достоевского на Пушкинском празднике: «Христос пророчествовал не гармонию всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение <...> пророчество всеобщего примирения людей о Христе не есть православное пророчество, а какое-то чуть-чуть не еретическое. Церковь этого мира не обещает <...> Христос, повторяю, ставил милосердие или доброту личным идеалом. Он не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре» (Леонтьев К. Н. Наши новые христиане. Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой. М., 1882. С. 16–17).

<sup>65</sup> *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. СПб., 1907; *Его же.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Париж, 1926; *Аггеев К. М., свящ.* Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909; *Розанов В. В.* Поздние фазы славянофильства. К. Леонтьев. 1899; Опавшие листья. Короб первый. 1913; Письма к Ф. Э. Голлербаху. 1922; *Куклярский Ф.* Осужденный мир. Философия человеческой природы. СПб., 1912 (Гл. «К. Леонтьев и Фр. Ницше как предатели человека»).

<sup>66</sup> Это письмо В. С. Соловьева К. Н. Леонтьеву (конец февраля — первые числа марта 1885 г.) было опубликовано Н. А. Сетницким: Вселенское Дело. Вып. 2. [Харбин], 1934. С. 147–148.



<sup>67</sup> Иоиль 2: 13–14.

<sup>68</sup> Эта и предыдущая цитаты — из черновика письма Федорова С. П. Бартеневу (под заглавием «Набат к светским и духовным...» опубликовано в: *Федоров*. IV, 153–154).

<sup>69</sup> Евр. 11: 2.

<sup>70</sup> Ин. 5: 24.

<sup>71</sup> Цитата из четвертой части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 308–309). В «Слове огласительном во святой и светоносный день... Воскресения» константинопольского архиепископа Иоанна Златоуста (ок. 350–407) разделить радость Светлого Воскресения призываются все, «постившиеся и не постившиеся», «воздержанные и ленивые», пришедшие в первый и в одиннадцатый час, «ибо любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого, и упокоивает пришедшего в одиннадцатый час так же, как и делавшего с первого часа, — и последнего милует, и первому угождает».

<sup>72</sup> Федоров имеет в виду эпизоды из жития мученицы Христины и Карпа, одного из 70 апостолов, друга ап. Павла (некоторые агиологи различают двух Карпов и упоминаемого в данном контексте считают не апостолом, а критским пресвитером).

<sup>73</sup> «*Хождение Богородицы по мукам*», или «Апокалипсис Пресвятой Богородицы» — греческий апокриф, получивший широкое распространение в России (древнейший русский список — XII в.). Здесь повествуется о том, что Богоматерь, пройдя вместе с архангелом Михаилом по всем отделениям ада и скорбя от увиденного, молит Небесного Отца помиловать грешников или позволить ей самой мучиться за них.

<sup>74</sup> Речь идет о *св. Кирилле, епископе Туровском* (ок. 1130-х гг., ум. не позже 1182), знаменитом проповеднике, авторе ряда «Слов», поучений, молитв и двух канонов. За мастерство, вдохновенность, лиризм, умение вводить слушателей в настроение церковного праздника Кирилл и был прозван «русским Златоустом».

<sup>75</sup> *Мережковский Д. С.* Тайна трех: Египет и Вавилон. Прага, 1925. С. 8.

<sup>76</sup> Матф. 22: 30.

<sup>77</sup> Цитата из статьи Федорова «О начале и конце истории» (*Философия общего дела*. I, 214).

<sup>78</sup> Цитата из черновика письма Федорова А. И. Введенскому (*Федоров*. IV, 267–268).

<sup>79</sup> Горский ссылается на эпизод спора афинского полководца *Фемистокла* (ок. 525 — ок. 460 до н. э.) с предводителем спартанцев *Эврибиадом* по поводу плана Саламинского сражения (480 г. до н. э.). Когда в пылу спора Эврибиад хотел ударить Фемистокла, тот сказал ему: «Бей, но выслушай». В результате соглашение было достигнуто.

<sup>80</sup> Речь идет об апостоле Павле. Вначале он носил еврейское имя Савл и был ревностным гонителем христиан. Когда Стефан, один из апостолов и защитников Христовой веры, был побит камнями, Савл находился в числе зрителей и одобрял преступление. Затем он отправился в Дамаск, куда скрылись многие из учеников Христовых после убийства Стефана, но на пути Господь Иисус Христос открылся ему, после чего произошло немедленное обращение Савла, он был крещен и стал одним из самых горячих проповедников христианства, прежде всего среди язычников.

<sup>81</sup> Соловьев В. С. Заметка о Е. П. Блавацкой (Соловьев. 6, 395, 396).

<sup>81a</sup> Речь идет о второй части романа А. Белого «Москва» (М., 1926).

<sup>82</sup> Ин. 21: 25.

<sup>83</sup> Эту фразу митр. Филарета (Дроздова) Федоров дважды ставит эпиграфом к своим статьям (см.: Федоров. II, 5; IV, 5).

<sup>84</sup> В данном очерке А. К. Горский стремится в полном объеме раскрыть федоровское понятие «регуляции», утверждая неразрывность внешнего воздействия на мир (метеорологической, космической регуляции) и внутренней «психофизиологической» перестройки человеческого организма. Обращается он и к проблеме синтеза искусств, ранее развивавшейся им в 1915–1916 гг. на страницах «Южного музыкального вестника». Откликаясь на популярные в 1920-е гг., идеи научной организации труда, Горский обосновывает необходимость организации самой науки на основе «нового организационного принципа» — художественного, а искусства — в поле религиозного идеала, т. е. утверждает идею синтеза науки, искусства и религии, их союза и соработничества в общем воскресительном, мироустроительном деле. При подготовке текста очерка помимо печатной брошюры использовалась и машинописная копия, хранящаяся в Московском архиве А. К. Горского и Н. А. Сетницкого.

<sup>85</sup> Речь идет о работе К. Э. Циолковского «Исследование мировых пространств реактивными приборами», опубликованной в № 5 журнала «Научное обозрение» за 1903 г.

<sup>86</sup> Горский перечисляет имена ученых — пионеров ракетостроения.

<sup>87</sup> Горский ссылается на свою собственную брошюру. Описанный в ней эпизод приведен в одной из заметок Федорова о Толстом (Федоров. IV, 46).

<sup>88</sup> Уильям Крукс (1832–1919) и Джозеф Джон Томсон (1856–1940) — английский физики, занимавшиеся исследованием электрических разрядов в газах. Томсон в 1897 г. открыл электрон (в 1898 г.) и определил его заряд. На этой основе он предложил одну из первых моделей атома.

<sup>89</sup> Герман Минковский (1864–1909) — немецкий математик и физик, выдвинувший идею об объединении трех измерений пространства и времени в одно четырехмерное пространство, в котором справедлива псевдоевклидова геометрия. Элементы такого пространства («события») имеют физическую реальность независимо от системы отсчета.

<sup>90</sup> Речь идет об опыте, проведенном в 1881 г. американским физиком Альбертом Майкельсоном (1852–1931), в результате которого была доказана независимость скорости света от движения Земли. Опыт Майкельсона не нашел себе объяснения в классической физике и был объяснен только теорией относительности, где постоянство скорости света во всех инерциальных системах отсчета принимается как постулат.

<sup>91</sup> Горский цитирует неточно. У Федорова вместо слова «смерти» в обоих случаях стоит «вражды» (см. примеч. 4 к фрагменту работы Г. В. Флоровского «Пути русского богословия»).

<sup>92</sup> Цитата из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Воздушный корабль» (1840).

<sup>93</sup> Речь идет о книге немецкого медика-психоаналитика Карла Абрагама «Джиовани Сегантини» (Одесса, 1913).

<sup>94</sup> необходимость, неизбежность (греч.).

<sup>95</sup> замкнутый круг (лат.).

<sup>96</sup> Блок А. А. *Дневник*. Вып. I. 1911–1913. Л., 1928. С. 193.

<sup>97</sup> В книге «Закат Европы» (рус. пер. — 1923) О. Шпенглер, развивая учение о сменяющих друг друга «организмах» культуры, определил западную культуру как культуру фаустовскую, которая — согласно общему закону развития культур — ныне вырождается в цивилизацию. Отсюда и тезис о том, что «роль художника кончена».

<sup>98</sup> Цитата из стихотворения С. Есенина «Русь советская» (1924).

<sup>99</sup> Цитаты из стихотворения С. Есенина «Проплясал, проплакал дождь весенний...» (1916–1917).

<sup>100</sup> Эта статья, представлявшая собой реферат статей французского философа Ж. М. Гюйо и французского историка, археолога Ж. Перро, была напечатана во II томе «Философии общего дела» (II, 216–228) как статья Федорова, однако, как выяснилось уже в наши дни, ее автором был Н. П. Петерсон, изложивший в реферате и ряд воззрений своего учителя (Федоров. *Доп.*, 544, примеч. 9).

<sup>101</sup> Цитата из вышеуказанной статьи (*Философия общего дела*. II, 228).

<sup>102</sup> Цитата из статьи Федорова «Что такое добро» (Федоров. IV, 28–29).

<sup>103</sup> Цитата из статьи Федорова «Трагическое и вакхическое у Шопенгауэра и Ницше» (*Философия общего дела*. I, 151). В следующих абзацах Федоров также цитирует эту статью.

<sup>104</sup> В христианской символике Христос — «агнец Божий», трагедия же в переводе с греческого буквально означает «козлиная песнь» и происходит от древних дионисических, оргиастических культов (культа Диониса, в свите которого были сатиры, лесные божества с козлиными ногами).

<sup>105</sup> В данном абзаце обыгрывается цитата из стихотворения А. С. Пушкина «Осень» (1833):

Душа стесняется лирическим волненьем,  
Трепещет, и звучит, и ищет, как во сне,  
Излиться, наконец, свободным проявленьем...

<sup>106</sup> Музыковед и композитор Л. Л. Сабанеев (см. примеч. к его воспоминаниям о Федорове) много писал о Скрябине (см. его книги «Скрябин», М., 1922; «Скрябин», М., 1923), специально рассматривая его теорию теургического искусства, соборного творчества, грандиозного «действенного художественного акта».

<sup>107</sup> Откр. 15: 2–4.

<sup>108</sup> Николай Александрович Умов (1846–1915) — первый русский физик-теоретик, основатель учения о локализации и движении энергии. В противовес второму закону термодинамики выдвигал понятие антиэнтропийной сущности жизни, увеличивающей «стройность» в живых существах, во всем мироздании. В работе «Эволюция живого и задача пролетариата мысли и воли» (1906), из которой и взят цитируемый фрагмент, Умов указал, что человечество созидает вокруг себя как бы «вторую природу». Технику в этом процессе ученый выдвигал на первый план, видя ее задачей в том, чтобы распространить антиэнтропийный принцип стройности на «неорганизованную материю», на косное вещество.

<sup>109</sup> Здесь Горский касается федоровского переосмысления Божественной литургии как богочеловеческого дела. *Литургию оглашенных* (ту часть литургии, на которой в древности могли присутствовать не только христиане, но и готовящиеся к крещению, проходящие «оглашение», ка-

техизацию) Федоров понимал как процесс воспитания, раскрытия перед «сынами человеческими» их долга перед отцами и перед Богом отцов, «не мертвых, а живых», участия всех в познании, воссоединения всех живущих для совершения главного дела дел — «возвращения жизни тем, от коих ее получил». Это и будет *внехрамовая «литургия верных»*, ибо, по Федорову, таинство пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы есть прообраз будущего пресуществления праха умерших в живые плоть и кровь, совершаемого соединенным действием человеческого усилия и Божией благодати.

<sup>110</sup> Речь идет о книге *Игоря Глебова* (под этим псевдонимом печатался Борис Владимирович Асафьев (1884–1849), известный музыковед и педагог) «Скрябин. Опыт характеристики» (Пг., 1921). Борис Федорович *Шлецер* (1881–1969) — философ, музыкальный писатель и критик, автор книги «А. Скрябин» (Берлин, 1923). Идеи Шлецера о несомненном влиянии звуковых волн на психические и физические процессы и о возможности использовать это мощное звуковое воздействие «в созидательных, конструктивных целях», направить его «на восстановление плоти, реорганизацию вещества», оказали большое влияние на А. К. Горского (см. его статью «Окончательное действие» в № 7–8 журнала «Южный музыкальный вестник» за 1916 г.). Развитием этих идей явились те страницы работы Горского и Сетницкого «Смертобожничества», которые посвящены проблеме перехода от «имяславия» к «имядействию» — необходимости распространить на весь мир преобразующее действие божественной энергии, концентрируемой в звукообразе (*Горский А. К., Сетницкий Н. А. Соч. С. 85–92*).

<sup>111</sup> Василий Николаевич *Чекрыгин* (1897–1922) — оригинальный художник и мыслитель, последователь учения Н. Ф. Федорова. Несмотря на раннюю гибель, оставил около 1300 работ, по преимуществу графических. Наибольшая их часть представляет собой эскизы к монументальной фресковой росписи «Собора общего дела». Автор неопубликованного философско-эстетического трактата «О соборе воскрешающего музея», посвященного «памяти великого праведника и учителя Николая Федоровича Федорова».

<sup>112</sup> Анатолий Васильевич *Бакушинский* (1883–1939) — историк искусства, художественный критик и педагог.

<sup>113</sup> Горский имеет в виду конструктивистские концепции искусства, в частности теорию «искусства жизнестроения», развиваемую в 1920-е гг. в Советской России литературно-художественным объединением «Левый фронт искусств».

<sup>114</sup> Феликс *Ле-Дантек* (1869–1917) — французский биолог, сторонник учения Ж.-Б. Ламарка, философ. Развивал учение о всеобщей изменчивости, связи, приспособлении как основе бытия природы и человека. Главный принцип связи и приспособления выводил из явления ритмической вибрации в твердых телах, приводящей к «ассимиляции» («коллоидному резонансу»). В искусстве, по мнению Ле-Дантека, принцип приспособления, «функциональной ассимиляции» выражается в имитации, подражании формам, звукам, явлениям внешнего мира.

<sup>115</sup> Откр. 13: 11–17.

<sup>116</sup> Откр. 13: 1–12.

<sup>117</sup> Неточная цитата из «Супраморализма» (*Философия общего дела*. I, 412).

<sup>118</sup> Цитата из письма Федорова Кожевникову от 10 июля 1898 г. (*Федоров*. IV, 337).

<sup>119</sup> Вильгельм Фридрих *Оствальд* (1853–1932) — немецкий физик и химик, философ.

<sup>120</sup> Сергей Федорович *Ольденбург* (1863–1934) — русский востоковед, индолог.

<sup>121</sup> Александр Евгеньевич *Ферсман* (1883–1945) — геохимик и минералог. Ученик В. И. Вернадского.

<sup>122</sup> *Теория ионного возбуждения* — или ионная теория возбуждения — теория, утверждающая, что возбуждение в различных тканях и органах возникает в результате изменения концентрации ионов. Разработана учеными Ж. Лебом, В. Нерстом и Петром Петровичем *Лазаревым* (1878–1942), который распространил выводы своих предшественников на органы чувств.

<sup>123</sup> Откр. 21: 23–25; 22: 2.

<sup>124</sup> Валериан Николаевич *Муравьев* (1885–1932) — философ, последователь идей Федорова, автор ряда неопубликованных философских, эстетических статей, а также книги «Овладение временем как основная задача организации труда» (1924), где оригинальным образом развивает проблему времени на основе теории множеств Г. Кантора.

<sup>125</sup> Алексей *Гастев* (1882–1941) — поэт и ученый, один из инициаторов и идеологов движения за научную организацию труда. Горский отправляет к его стихотворному сборнику «Поэзия рабочего удара», вышедшему в 1918 г.

<sup>126</sup> Герман *Вейль* (1885–1955) — математик, автор трудов по теории функций, чисел, теории групп.

<sup>127</sup> Неточная цитата из стихотворения А. А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...».

<sup>128</sup> *Телегония* — гипотеза о возможном влиянии свойств мужской особи, участвовавшей в предыдущем скрещивании с женской особью, на ее потомство, полученное от скрещивания с другими мужскими особями.

<sup>129</sup> Откр. 19: 20.

<sup>130</sup> Согласно теории *органопроекции*, выдвинутой в XIX в. Э. Каппом («Философия техники», 1877) и Л. Нуаре, развитие техники совершается путем копирования естественных органов человека, проекции их во внешний мир. В России Н. Ф. Федоров, а затем П. А. Флоренский (см. главу «Органопроекция» в его работе «У водоразделов мысли») утверждали, что соорудая совершенные механизмы, более мощные и всемогущие, чем наши органы, человечество стремится преодолеть собственную физическую немощь. Следующим же этапом, по мысли Федорова, должен стать этап уже не технического, а органического прогресса, совершенствования самого человеческого организма, регуляции бессознательных процессов, одухотворения, обожения всего телесного состава человека.

<sup>131</sup> *Вересаев В. В.* Живая жизнь (Ч. 1. О Достоевском и Льве Толстом. 1911; Ч. 2. Аполлон и Дионис (о Ницше). 1915).

<sup>132</sup> Откр. 13: 15.

<sup>133</sup> Откр. 15: 2.

<sup>134</sup> Ин. 19: 37.

<sup>135</sup> Последние слова Евангелия от Иоанна: «Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21: 25).

<sup>136</sup> В завершающем очерке Горский рассматривает проблему «всемирной войны», указывая на те пути преодоления всеобщей розни, которые намечала активно-христианская мысль философа всеобщего дела.

<sup>137</sup> Откр. 14: 20.

<sup>138</sup> Цитата из III части «Вопроса о братстве...» (*Философия общего дела*. I, 203–204). Эта часть в основном была написана Федоровым еще в конце 1870-х — 1880-е гг.

<sup>139</sup> Об этой статье см. преамбулу к статье Н. А. Бердяева «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне».

<sup>139a</sup> Цитата из статьи Федорова «Об обращении оружия, т. е. орудий истребления, в орудия спасения» (*Философия общего дела*. I, 669).

<sup>140</sup> Книга американского пацифиста Луи Поля Локнера «Генри Форд и его корабль мира. Воспоминания» (Л., 1926) была посвящена пацифистской акции американского промышленника Генри Форда (1863–1947), который в конце 1915 г. «на собственные средства снарядил “Корабль мира” и вместе с многочисленной группой пацифистов отплыл на нем в Европу, поставив себе целью добиться мира между воюющими народами» (Указ. соч. С. 17). Члены акции создали в Гааге конференцию по постоянному посредничеству, в которой приняли участие представители 5 нейтральных стран Европы (Швеция, Швейцария, Дания, Голландия, Норвегия) и США.

<sup>141</sup> Локнер Л. П. Генри Форд и его корабль мира. Воспоминания. С. 16.

<sup>142</sup> Рифлинг А. Новая мировая война. М.; Л., 1925. С. 10. В очерке «Острые мирового кризиса» Горский широко опирается на эту работу Адольфа Рифлинга, немецкого философа-неокантианца, написанную им специально для русского читателя.

<sup>143</sup> Желание порождает мысль (нем.).

<sup>144</sup> Рифлинг А. Новая мировая война. С. 8. Все дальнейшее изложение с цитатами строится на материале этой книги: см. с. 9–30.

<sup>145</sup> Пусть погибнет мир, но да свершится правосудие (лат.).

<sup>146</sup> Семен Осипович Грузенберг (1876–1938) — писатель, публицист.

<sup>147</sup> Цитата из заметки «О марксизмах» (*Философия общего дела*. II, 323). Речь здесь идет о литературно-политическом журнале «Жизнь» (издавался в Петербурге в 1897–1901 гг., с 1898 г. являлся органом «легального марксизма») и «Начало», в котором сотрудничали П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановский, В. И. Ленин и др. (1899, вышло пять номеров, затем журнал был запрещен).

<sup>148</sup> В очерке «Острые мирового кризиса» Горский приводит предисловие М. Горького к книге Локнера (см. примеч. 140) почти целиком. Нами его цитаты сильно сокращены.

<sup>149</sup> Неточная цитата из предисловия Локнера (*Локнер Л. П. Генри Форд и его корабль мира. Воспоминания*. С. 16).

<sup>150</sup> Откр. 16: 13–14.

<sup>151</sup> Неточная цитата из финального рассуждения Рифлинга: *Рифлинг А. Новая мировая война*. С. 31–32. Далее Горский цитирует Рифлинга также по этой брошюре.

<sup>152</sup> Речь идет о поэтах «мировой скорби»: итальянце Джакомо Леонарди (1798–1837) и француженке Луизе Аккерман (1813–1890).

<sup>153</sup> Жулавский Г. Разговор с чертом // Жулавский Г. Из дома отцов. М., 1916. С. 118.

<sup>154</sup> По всей вероятности, ошибка памяти. В журнале «Полярная звезда», издававшемся с декабря 1905 по март 1906 г., указанной статьи Н. Ропшина не появлялось.

<sup>155</sup> последний довод (лат.).

<sup>156</sup> Цитата из стихотворения А. Блока «Ночь — как ночь, и улица пустынна...» (1908).

<sup>157</sup> «В Фарсис побежал, предвидя обращение ниневитян, ибо понимал, как пророк, милосердие Божие, потому и желал, чтобы пророчество не оказалось ложным» (церковнослав.) Имеется в виду бегство пророка Ионы, которому Господь велел идти в Фарсис проповедовать погрязшим во грехе ниневитянам, и последующее его роптание на Бога, снявшего пророчество о разрушении Ниневии после покаяния ее жителей (Иона 1: 3; 4: 1–3).

<sup>158</sup> «С корабля сброшенного за свои грехи и к душепагубному зверю низвергаемого» (церковнослав.). Во время бури корабельщики сбросили пророка Иону с корабля, плывшего в Фарсис (он признался, что буря настигла корабль из-за его греха), после чего пророк, проглоченный большим китом (здесь — символ сатаны), провел в его чреве три дня и три ночи (Иона 1: 12, 15; 2: 1).

<sup>159</sup> Горький М. [Предисловие] // Локнер Л. П. Генри Форд и его корабль мира. Воспоминания. С. 6. Последующие цитаты из Горького взяты именно из этого текста.

<sup>160</sup> Цитата из эссе М. Метерлинка «Боги войны», вошедшего в его сборник «Разум цветов» (1904).

<sup>161</sup> Цитаты из пролога к поэме А. Блока «Возмездие» (1908–1913).

<sup>162</sup> Кунов Г. Возникновение религии и веры в бога. М.; Пг., 1919 (2-е изд., испр. и доп. — М., 1923); Гунов Г., Левин-Дорн Г. Очерки по истории первобытной культуры. Ч. 1–3. Минск, 1923–1924.

<sup>163</sup> Покровский М. Н. Страх смерти и производственное значение религии // Под знаменем марксизма. 1922. № 9–10. С. 124. Горский касается здесь полемики, разгоревшейся в начале 1920-х гг. между историком Михайлом Николаевичем Покровским (1868–1932), утверждавшим определяющую роль страха смерти в становлении религиозного культа и считавшим научную победу над смертью единственным средством преодолеть этот страх, и Н. И. Бухариным, И. И. Скворцовым-Степановым и др., отрицавшими прямую связь между религией и переживанием смерти. Продолжение полемики см.: Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12; 1923. № 1–3.

<sup>164</sup> Откр. 21: 4, 22.

<sup>165</sup> Мф. 22: 32; Мк. 12: 27; Лк. 20: 38.

<sup>166</sup> Евр. 5: 12–13.

<sup>167</sup> Статья Федорова «Чему научает древнейший христианский памятник в Китае?», написанная совместно с Кожевниковым и впервые напечатанная в журнале «Русский архив» (1901. № 3), была помещена Н. А. Сетницким в качестве приложения к его работе «Русские мыслители о



Китае: В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров» (Известия юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. и отд. оттиск).

<sup>168</sup> Здесь и ниже Горский цитирует работу Александра Леонидовича Чижевского (1897–1964), основателя гелио- и космобиологии, «Физические факторы исторического процесса» (Калуга, 1924), в которой ученый коротко изложил свою теорию зависимости разного рода земных бедствий и бурных событий: эпидемий, бунтов, войн, революций, от циклических электромагнитных возмущений на Солнце.

<sup>169</sup> Цитата из «Дневника писателя» за 1881 г. (Достоевский. 27, 18).

<sup>170</sup> О воздействии на статью Соловьева «Враг с Востока» (1892) идей Федорова о регуляции природы см. в наст. Антологии статью «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

<sup>171</sup> Примечание Н. А. Сетницкого. Под «позднейшими работами» Булгакова, он, вероятно, имеет в виду статьи «Душа социализма» и «Святой Грааль», появившиеся в 1931–1933 гг. в журнале «Путь».

## Н. А. Сетницкий

### Целостный идеал

Впервые: *Сетницкий Н. А.* О конечном идеале. Харбин, 1932. С. 65–90. Отд. оттиск: *Сетницкий Н. А.* Целостный идеал. Харбин, 1932. — 26 с.

*Николай Александрович Сетницкий* (1888–1937) — философ, экономист, эстетик, один из представителей русского космизма. Окончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета, где занимался в семинаре Л. И. Петражицкого, под влиянием идей которого тогда находился, и М. А. Рейснера. После знакомства в 1918 г. с А. К. Горским, а через него — с «Философией общего дела» Н. Ф. Федорова становится убежденным последователем федоровского учения.

В 1923–1925 гг. в Москве совместно с А. К. Горским и В. Н. Муравьевым занимается вопросами научной организации труда (НОТ), рассматривая человеческий труд как мироустроительную деятельность, противостоящую энтропии, выдвигая в качестве конечной цели организованной, коллективной работы регуляцию природы, планетарно-космическое преобразование. Проблемы активного христианства поднимаются в этот период в совместной работе Сетницкого и Горского «Смертобожничество»; в статьях, посвященных имяславческим спорам, где они провозглашают необходимость перехода «от имяславия к имядействию».

В 1925 г. Н. А. Сетницкий вместе с семьей уезжает на службу в г. Харбин на Китайско-Восточной железной дороге, находившейся в совместном управлении СССР и Китая. Поступает на работу в Экономическое бюро КВЖД, занимается проблемами торговли и экономики Манчжурии, преподает на Юридическом факультете, собравшем среди своих сотрудников видных философов и правоведов. Помимо лекционной работы печатает статьи в «Известиях Юридического факультета», ведет экономический кружок, активно участвует в заседаниях философского объединения, возглавляемого проф. Н. В. Устряловым. Связан он и с литературными кругами Харбина: среди его друзей и знакомых — А. Несмелов, В. Иванов,

С. Скиталец, молодые поэты «Чураевки», литературно-художественного объединения, созданного в 1926 г. педагогом и поэтом Алексеем Ачаиrom. В харбинские годы Сетницкий пишет много стихов, в том числе и на библейские темы (в 1931 г. выходит сборник его поэм под названием «Валаам»), выпускает в свет две большие философские поэмы — «Эпафродит» (Харбин, 1927) и «Высказывания и картины» (Харбин, 1935).

Много сил и труда отдает он в этот период публикаторской и издательской деятельности. Печатает — причем на собственные средства — работы Горского, в 1928 г. начинает переиздание I тома «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, готовит к печати материалы неизданного III тома — их публикации появляются в парижском журнале «Путь» (№ 10, 18, 40), составляет и издает в 1934 г. второй сборник «Вселенского Дела», посвященный 30-летию со дня смерти Федорова.

Именно на харбинские годы приходится период философской зрелости Сетницкого. В книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932), написанной как опыт «оправдания истории», он противопоставляет позиции «эсхатологического катастрофизма», идее краха и неудачи истории концепцию «эсхатологии спасения». Полемизируя с сочинением П. И. Новгородцева «Об общественном идеале», строит собственную теорию идеала: идеал как проект, требующий своего воплощения в реальности; выводит понятия «дробных идеалов» и «целостного идеала», предполагающего «полноту счастья и всеобщность спасения». В эстетике Сетницкого развивается представление о проективно-символической сущности искусства, о художественной деятельности как идеалотворчестве. Перспективы развития искусства философ полагает на путях перехода от «эстетики трагического синтеза» к «литургическому искусству», включенному в богочеловеческое домостроительство. См. также вступит. статью и материалы II тома Антологии.

Подробнее см.: *Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Соч. М., 1995; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.

Печатается глава из первой части книги Н. А. Сетницкого «О конечном идеале». Свое обращение к проблеме идеала Н. А. Сетницкий в небольшом вступлении к книге связал с той кризисной, катастрофической ситуацией, которая сложилась в европейском мире за последние десятилетия и требовала «какого-то нового осмысления, позволяющего говорить о выходе, о жизненном и творческом преодолении того распада, которым охвачено человечество». «В проблеме идеала, — писал он, — и в учении о высшей цели в настоящее время лежит ключ к разрешению большинства задач, стоящих перед современным человечеством, над разрешением которых оно бьется в судорожных усилиях, стремясь ощупью найти правильный путь к единому, объединяющему, координированному действию» (О конечном идеале. С. 1, 2). Путь к такому действию, по мысли Сетницкого, указан философией Федорова, в которой дан человечеству высший, целостный идеал, преодолевающий относительные, дробные идеалы современности.

В отделе русского зарубежья РГБ хранится отдельный оттиск главы «Целостный идеал» (Харбин, 1932) с дарственной надписью Н. А. Сетницкого.

<sup>1</sup> Первоначальное название работы «Супраморализм». Среди материалов к III тому «Философии общего дела» сохранился ряд первоначальных заметок и набросков к ней (опубликованы: Федоров, III, 315–354).

<sup>2</sup> Все эти противопоставления проведены в главах работы «Супраморализм» (*Философия общего дела*. I, 429–442).

<sup>3</sup> Здесь и далее Сетницкий ссылается на 1–3 выпуски предпринятого им в Харбине переиздания I тома «Философии общего дела»: Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Николая Федоровича Федорова, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона. Издание второе. Т. I. Вып. 1. Харбин, 1928; Т. I. Вып. 2. Харбин, 1929; Т. I. Вып. 3. Харбин, 1930. Каждый из выпусков содержал соответственно I, II и III части «Вопроса о братстве...».

<sup>4</sup> Источником данных сведений Н. А. Сетницкому послужила брошюра А. К. Горского «Перед лицом смерти. Л. Н. Толстой и Н. Ф. Федоров» (Харбин, 1928).

<sup>5</sup> Речь идет об одной из статей постоянной рубрики «Дневник политика», которую П. Б. Струве вел в газете «Россия и славянство». Представив в этой статье разбор новых пореволюционных изданий: журналов «Новый Град» и «Утверждения» и критикуя их позиции за «неспособность дать какие-нибудь ясные и прочные устои мировоззрения, социального и политического», Струве подчеркивал, что в качестве таких устоев не могут быть избраны ни социализм, ни христианство «Нового Града», «которое в лучшем случае опирается на фантазмы Н. Ф. Федорова (вероятно — душевнобольного), в худшем — на метафизические измышления Н. А. Бердяева» (Россия и славянство. 16 января 1932. № 164).

<sup>6</sup> Вторая глава книги Сетницкого «О конечном идеале», носящая название «Идеал и трагедия», была посвящена разбору философской работы Н. В. Устрялова «Проблема прогресса», опубликованной в «Известиях юридического факультета» (Т. 9. Харбин, 1931 и отд. оттиск).

<sup>7</sup> Устрялов Н. В. Проблема прогресса. Харбин, 1931. С. 18. Об отношении Устрялова к идеям Федорова см. вступительную статью, а также публикацию во II томе Антологии.

<sup>8</sup> Концепция «идеократии», сформулированная одним из главных идеологов евразийства Н. С. Трубецким, а затем развивавшаяся Н. Н. Алексеевым, К. А. Чхеидзе и др., была основана на представлении о том, что в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее особый, непохожий на других облик, влияя также на становление общественных и государственных институтов. Большей частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным, будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у власти «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийской доктрине (а К. А. Чхеидзе, убежденный сторонник идей Федорова, призывал даже к созданию целостной идеократии, основанной на федоровском учении). Подробнее см. вступительную статью и раздел «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья» во II томе Антологии.

<sup>9</sup> В работе «СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)», вышедшей несколькими месяцами позднее, чем книга «О конечном идеале», Сетницкий подробно писал об истории постановки вопроса об искусственном дождевании в Советской России 1920 — начала 1930-х гг. Так, он касался «Плана капитального строительства в СССР», в котором прямо говорилось о необходимости борьбы «с языком пустыни», о предотвращении тенденции обезлесивания и иссыхания плодородных земель Юга России (на ее опасность в последней трети XIX в. указывали В. В. Докучаев, А. С. Ермолов, В. С. Соловьев). Обращал внимание на программу «восстановления и сооружения ирригационных систем Туркестана, Поволжья и Украины», выдвинутую в первом пятилетнем плане, разбирал публикации по проблеме дождевания, упоминал «Всесоюзное совещание по искусственному дождеванию, положившее начало широкому развертыванию научно-исследовательских и опытных работ, осуществление которых должно привести», по мысли Сетницкого, «к величайшей победе — к плановому воздействию на стихийные силы природы»; излагал историю создания в Москве в 1932 г. Института искусственного дождя, организованного по постановлению НКЗема СССР при Гидрометеорологическом комитете СССР и ставившего своей задачей «искусственное вызывание дождя в засушливых районах», «искусственное прекращение затяжных дождей в районах с избыточной влажностью», «стабилизацию облаков», «борьбу с туманами — на аэродромах, в гаванях и городах», «искусственное образование туманов для борьбы с заморозками», «борьбу с градобитием» и т. п. Здесь же философ выдвигал и собственный проект сотрудничества России с Японией и Китаем в деле предотвращения засух и борьбы с тихоокеанским муссоном (*Сетницкий Н. А. СССР, Китай и Япония (Начальные пути регуляции)* // Известия Юридического факультета. Т. 10. Харбин, 1933. С. 198–207).

<sup>10</sup> Термин *материологизм* был выдвинут и обоснован В. Н. Ильиным. В работе «Шесть дней творения» он писал: «Христианство есть религия Воплощенного Логоса, Воплощенной Божественной мысли, принявшего плоть Божественного Слова. <...> Человек, носящий образ и подобие Божественного Слова (так веруют христиане), поскольку он добросовестно мыслит, а значит — изучает, создает науку, — делает это силой Логоса, его Именем; и то, что он открывает, есть действие Логоса в мире. Не материализм и не спиритуализм лежат в основе христианской философии, но *священный материологизм*» (*Ильин В. Н. Указ. соч. С. 8*). Писатель и философ-евразиец К. А. Чхеидзе, глубоко ценивший работы Ильина, продолжая его мысль, указывал на понятие материологизма как на тот чаемый синтез, который может наконец вывести из антиномии Марксова безбожного материализма и спиритуалистического идеализма. Причем основу такого синтеза видел как раз у Федорова, философа «синтетического типа», в мысли которого «намечается, а частью и осуществляется уже новое учение, охватывающее духовную и практическую жизнь, отвечающее требованию монизма и конкретизма; не являющееся ни “идеализмом”, ни “материализмом”, но вбирающее то и другое, и — одновременно — стоящее вне и над — этими диаметрально противоположными учениями» (*Russia USSR. A Complete Handbook. New York, 1933. P. 678*).

<sup>11</sup> Федоров делает сравнение человека с машиной только однажды и именно так, как комментирует это Сетницкий — в сугубо полемическом

смысле: обращаясь к вульгарным материалистам, он указывает им на то, что из их собственного сравнения человека с машиной вытекает возможность воскрешения: мол, коль скоро вы думаете, «что организм — машина и что сознание относится к нему, как желчь к печени, — соберите машину и сознание возвратится к ней! Ваши собственные слова обязывают же вас, наконец, к делу» (*Философия общего дела*. I, 288). К сожалению, эта фраза мыслителя, имевшая смысл именно дидактического приема, часто истолковывалась и истолковывается предвзятыми критиками как свидетельство его собственного вульгарно-материалистического подхода к воскрешению.

<sup>12</sup> Сетницкий имеет в виду предыдущую главу своей книги «О конечном идеале», носящую название «Эсхатология и идеалы». Сетницкий рассматривает здесь проблему идеала в непосредственной ее связи с эсхатологической темой, с вопросом о конце истории и выделяет два возможных (и противоборствующих) варианта эсхатологии — эсхатологию гибели (мифология древних скандинавов, идеи Шопенгауэра, Гартмана, Ницше) и эсхатологию спасения. Последняя, по его указанию, представлена, с одной стороны, «христианской популярной эсхатологией райского блаженства» и с другой, идеей коммунистического земного рая, причем обе эсхатологии не свободны от ущерба (невсеобщность спасения в ортодоксальном христианстве, попытка создать благополучное общество в падшем и смертном мире — в утопии социализма). Все это, по мысли Сетницкого, идеалы дробные, но возможен иной, активно-христианский идеал, в котором главные недостатки двух предыдущих будут преодолены. Эта мысль и служит философу переходом к следующей главке, где он рассматривает философию Федорова как путь к такому целостному идеалу.

<sup>13</sup> идола площади (*лат.*).

<sup>14</sup> Во второй части книги «О конечном идеале» Сетницкий будет рассматривать в качестве одного из главных источников построения целостного идеала «Откровение Иоанна Богослова», стремясь к истолкованию его в активно-христианском, *федоровском* духе.

## В. Н. Ильин

Н. Федоров и преп. Серафим Саровский

Впервые: Вестник РСХД. 1931. № 7. С. 8–13; № 8–9. С. 9–26; № 11. С. 13–16. Печатается по: *Ильин В. Н. Эссе о русской культуре*. СПб., 1997. С. 94–115.

*Владимир Николаевич Ильин* (1891–1974) — философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. С 1925 по 1941 г. — преподаватель Православного Богословского института в Париже. Активно участвовал в Русском студенческом христианском движении. В 1941–1942 гг. жил в Берлине. Затем вернулся в Париж. После войны читал «лекции на апологетических курсах в церкви Московского патриархата, в институте богословия, основанном о. Евграфом Ковалевским» (*Козырев А. П.* В тени Парнаса и Афона // Ильин В. Н. Эссе о русской культуре. С. 28–29). Автор книг: Преподобный Серафим Саровский. Париж, 1925; Запечатанный гроб. Пасха нетления. Объяснение служб Страстной недели и Пасхи. Париж, 1926; Всенощное бдение. Париж, 1927; Атеизм и гибель

культуры. Варшава, 1929; Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж, 1930; Арфа Царя Давида в русской поэзии. Брюссель, 1960; Религия революции и гибель культуры, Париж, 1987 и др. Печатался в «Пути», «Вестнике РСХД», «Возрождении», «Новом журнале» и др. Многие философские, богословские, литературоведческие труды В. Н. Ильина до сих пор не опубликованы.

Интерес к наследию Федорова возникает у В. Н. Ильина в 1920-е гг. Первая из написанных им статей о Федорове — «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова» — была напечатана в 1929 г. в «Евразийском сборнике» (поводом к ее написанию стал раскол внутри евразийского движения; текст статьи см. во II томе Антологии в разделе «“Философия общего дела” Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья»). В 1931 г. появляется вторая статья Ильина «Н. Ф. Федоров и преп. Серафим Саровский», вошедшая в серию его «Этюдов о русской культуре» и представлявшая собой пятый этюд. Упоминания о Федорове периодически встречаются в статьях и книгах Ильина 1930–1960-х гг. В 1950-е гг. Ильин написал отдельную книгу о Федорове (хранится в собрании В. Н. Ильиной, в настоящее время готовится к печати). Об отношении В. Н. Ильина ко взглядам Федорова см. вступительную статью к Антологии.

<sup>1</sup> Что же такое философия? — самое ценное (*греч.*).

<sup>2</sup> См. примеч. 4 к статье С. Н. Булгакова «Душа социализма».

<sup>3</sup> 1 Ин. 3: 15.

<sup>4</sup> Ниспал до скотов бессознательных и им уподобился (*церковнослав.*).

<sup>5</sup> День гнева (*лат.*). Начало католической секвенции, песнопения, входящего в заупокойную службу (реквием) и посвященного дню Страшного суда. Авторство текста приписывается Томмазо да Челано (ум. 1256).

<sup>6</sup> Речь идет о пророке Илие, взятом живым на небо. Фесвитянином его называют по его происхождению из города Фесвы.

<sup>7</sup> К проблеме «техника и христианство» В. Н. Ильин обращается неоднократно. В одноименной статье, опубликованной в 1933 г. в журнале «Новый Град» (№ 7), говоря о колоссальных возможностях, открываемых техническим прогрессом, он в то же время указывает на секулярный, обезбоженный характер этого прогресса и выдвигает задачу христианизации научно-технической деятельности человечества, причем именно церковь, по мысли Ильина, должна стать во главе этой радикальной реформы. «И в церковной и во вне-церковной философии слишком долго пользовались расслабляющими и женственными наслаждениями бездейственного созерцания, совершенно забыли про жгучую, мужественную правду, выраженную в словах гениального Н. Ф. Федорова: “Мир дан нам не для поглядения, а для делания”» (Указ. соч. С. 64). Ту же проблему поднимает Ильин и в статье «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», и в упомянутой выше книге о нем. Федоров, подчеркивает Ильин, утверждает «принципиальное всемогущество техники, но с обязательным повращением этого всемогущества на добрую цель», на дело спасения бытия от энтропии, на дело борьбы со смертью, этим высшим проявлением зла (Цит. по машинописи, хранящейся в собрании В. Н. Ильиной).



<sup>8</sup> Ср. то, что писал В. Н. Ильин уже в 1950-е гг. в статье «Воскресение Христово, новая тварь и суд миру»: «...Мы сталкиваемся с одним страшным недугом, поразившим вместе с падением и первородным грехом не только все человечество, но в особенной степени христианство. Недуг этот назвал проповедник Воскресения новейшего времени Н. Ф. Федоров: *поклонением смерти или смертобожничеством*. Но тот, кто имеет державу смерти, есть князь века сего, диавол. Смерть есть предельное бесславие, опозорение, тление и растрепывание». И далее: «...Буквально почти все, если не совершенно все в том, что называется “миром”, построено на смертобожничестве, пассивном или активном и на признании князя века сего единственным и неоспоримым владыкой» (Вестник РСХД. 1950. № 2. С. 14, 15).

<sup>9</sup> Ин. 14: 12.

<sup>9a</sup> См. примеч. 1 к статье Н. О. Лосского «Н. Ф. Федоров».

<sup>10</sup> В. Н. Ильин имеет в виду свою статью «О религиозном и философском мировоззрении Н. Ф. Федорова», опубликованную в 1929 г. в «Евразийском сборнике».

<sup>11</sup> Первый выпуск харбинского переиздания «Философии общего дела» (см. примеч. 3 к статье Н. А. Сетницкого «Целостный идеал») открывался биографическим очерком о Федорове, написанным А. К. Горским (параллельно этот очерк был напечатан в качестве первого выпуска очерков Горского «Н. Ф. Федоров и современность» и под тем же псевдонимом «А. Остромиров»).

<sup>12</sup> Приведенная Ильиным цитата взята А. К. Горским (Остромировым) из книги В. А. Кожевникова о Федорове (*Кожевников*, 3–4).

<sup>13</sup> Позднее проблеме «вечной памяти» Ильин посвятит специальную статью «Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего» (Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 2–8), где также сошлется на Н. Ф. Федорова и П. А. Флоренского. А в своей книге о Федорове назовет мыслителя «служителем духа вечной памяти».

<sup>14</sup> Откр. 22: 20.

<sup>15</sup> Публикация, на которую ссылается Ильин, была подготовлена Н. А. Сетницким и содержала черновую статью Федорова «Религиозно-этический календарь», а также серию связанных с ней заметок. В кратком предисловии публикатор подчеркивал, что печатаемые тексты «относятся к тем частям богословия», которые Федоров назвал «богословием педагогическим и эстетическим», и представляют собой попытку осмыслить календарь как историко-воспитательное орудие» (Путь. 1928. № 10. С. 3–4).

<sup>16</sup> *Симеон, архиепископ Солунский* (XV в.) — выдающийся церковный писатель и богослов, толкователь богослужения Православной церкви. Архиеп. *Вениамин* (Краснопевков) (1738–1811) — автор сочинения «Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных» (М., 1803). Сочинение архиеп. Вениамина хорошо знал Федоров и ссылался на него в работе «Вопрос о братстве...» (*Федоров*. I, 117).

<sup>17</sup> Приведенная Ильиным цитата находится в I томе «Философии общего дела» не на с. 68, а на с. 70.

<sup>18</sup> *Иларий Пиктавийский* (ум. 367), свт., один из учителей Западной церкви, активный противник арианства, твердый защитник тринитарно-



го догмата. Автор сочинений «De trinitate» (о Божестве Сына Божия), «De Synodis» (о поместных соборах Востока и Запада, направленных против арианства), «Посланий к императору Констанцию» и др.

<sup>19</sup> Речь идет о «Величании Пасхи», написанном Федоровым по образцу стихир Пасхи, исполняемых на Пасхальной утрени. Текст «Величания...» был послан им В. А. Кожевникову в письмах от 22 марта и 2 апреля 1896 г. (опубликованы в указанном номере газеты «Евразия»; ср. также: Федоров. IV, 303–306).

<sup>20</sup> Пауль Тиллих (1886–1965) — протестантский теолог и философ, призывавший к созданию так называемой «теологии культуры», которая освятила бы религиозной целью все стороны общественной жизни; сторонник «экуменического синтеза» в богословии. В 1920-х гг. лидер религиозно-социалистического движения в Германии.

<sup>21</sup> Жизнь как символ (нем.).

<sup>22</sup> Э. Дакс — палеограф, геолог, один из представителей философии жизни.

<sup>23</sup> ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν — ибо время близко (греч.). Выражение из 22 главы Откровения: «И сказал мне: не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (Откр. 22: 10).

<sup>24</sup> Выражение из стихир, входящей в утреню Великого четверга.

<sup>25</sup> Мысль о пророческом значении Пушкина Достоевский развил в 1880 г. в своей знаменитой речи на торжествах по случаю открытия в Москве памятника Пушкину (Достоевский. 26, 136–137).

<sup>26</sup> Пророк Илия, будучи взят живым на небо, сбросил пророку Елисею с возносившей его огненной колесницы свою верхнюю одежду, милоть, передав таким образом ученику свою духовную силу.

<sup>27</sup> Цитата из стихотворения А. Блока «Гамаюн — птица вещая».

## Н. О. Лосский

Н. Ф. Федоров

Впервые опубликовано на англ. яз.: Лосский Н. О. History of Russian Philosophy. London, 1952. P. 75–80. Печатается по изданию, подготовленному на основе авторизованной машинописи русского текста книги: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 84–89.

Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965) — философ, историк философии. В 1920–1930-е гг. — профессор Русского народного университета в Праге. В 1945 г. переехал в Париж, с 1946 г. — в США.

Внимание к Федорову пробудилось у Н. О. Лосского в конце 1920-х — начале 1930-х гг. В 1929 г. Н. А. Сетницкий послал философу ряд своих харбинских изданий, в том числе работы А. К. Горского, а в 1932 г. отправил ему именной экземпляр своей книги «О конечном идеале», одна из глав которой («Целостный идеал») была посвящена учению всеобщего дела (этот экземпляр с пометами Лосского ныне хранится в научной библиотеке ГАРФ). На книгу «О конечном идеале» Лосский написал рецензию для журнала «Новый град», в которой дал краткий очерк и оценку

идей Федорова (1934. № 9. С. 89–92; печатается во II томе Антологии, там же см. и два письма Лосского Сетницкому).

Интерес к Федорову поддерживался у Лосского и его общением в Праге с К. А. Чхеидзе. Лосский присутствовал на докладе о Федорове, который Чхеидзе делал на заседании Пражского философского общества 8 февраля 1933 г., и участвовал в прениях. Именно через Чхеидзе получал Николай Онуфриевич в первой половине 1930-х гг. харбинские издания Сетницкого, и не только «О конечном идеале», но и работу «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» (Харбин, 1933), сборник «Вселенское Дело» (Вып. 2. [Харбин], 1934) и др. Регулярно бывая в семье Лосских, Чхеидзе заинтересовал идеями Федорова даже тещу профессора, М. Н. Стоюнину, в свое время ближайшую подругу А. Г. Достоевской (в письме Сетницкому от 14 ноября 1932 г. он называет ее «большой и горячей поклонницей Н. Ф. Федорова» — *ФР*. I.3.27).

Как явствует из писем К. А. Чхеидзе Н. А. Сетницкому 1932–1935 гг., Лосский упоминал о Федорове в своих лекциях: по истории русской философии в Русском народном университете (Прага) и по русской религиозной философии в Гарвардском университете (1933) (см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. С. 410).

Можно со всей уверенностью утверждать, что мнение Лосского о Федорове в общих чертах сложилось уже в первой половине 1930-х гг. и посвященные ему страницы в «Истории русской философии» — во многом плод размышлений тех лет.

<sup>1</sup> В настоящее время установлено, что год рождения Федорова — 1929-й.

<sup>2</sup> В скобках Лосский ставит страницу I выпуска харбинского издания работ Федорова, предпринятого Н. А. Сетницким (см. примеч. 3 к статье Сетницкого «Целостный идеал»).

<sup>3</sup> Здесь Лосский ссылается на II выпуск указанного издания.

<sup>4</sup> См. примеч. 11 к статье Сетницкого «Целостный идеал». Эту цитату, содержащуюся в IV части «Вопроса о братстве...», Лосский приводит по книге Сетницкого «О конечном идеале».

<sup>5</sup> Н. О. Лосский ссылается на главу «Целостный идеал» книги Сетницкого «О конечном идеале».

<sup>6</sup> Лосский, работая над главой о Федорове, по всей вероятности, имел под рукой лишь харбинское издание его работ, остановившееся на III выпуске (III часть «Вопроса о братстве...»). Соответственно IV часть этой работы Федорова, где речь шла как раз о путях духовно-телесного преобразования человека (полноорганичность, психо-физиологическая регуляция, достижение душевной прозрачности, психократия), не была ему известна. Вообще, судя по содержанию главы о Федорове, Лосский писал ее в основном на материале I и II частей «Вопроса о братстве...».

<sup>7</sup> Все указанные Лосским темы составили содержание I части «Вопроса о братстве...»

## Л. Шестов

Н. Ф. Федоров

Впервые опубликовано на фр. языке: *Le Monde slave*. 1934. № 2. P. 155–158; на рус. яз.: *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 125–130.

Статья философа и писателя Льва *Шестова* (1866–1938) представляет собой рецензию на харбинские издания Н. А. Сетницкого.

<sup>1</sup> См. примеч. 1 к статье Н. О. Лосского.

<sup>2</sup> Это высказывание А. Л. Волынского о Федорове Шестов приводит по «Биографии» Федорова, написанной Горским (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 7).

<sup>3</sup> В предисловии к четвертому выпуску очерков Горского *Федоров и современность* Сетницкий, рассказывая об истории этой работы, сообщал, что первоначально она предназначалась для журнала «Беседа» (у Сетницкого ошибочно — «Эпопея»), издававшегося в Берлине по инициативе и при непосредственном участии М. Горького, а затем велись «переговоры об опубликовании ее в издательстве З. И. Гржебина отдельной брошюрой» (*Федоров и современность*. Вып. 4. С. 1). Вероятно, Шестов решил, что Горький пытался содействовать изданию очерков, равно как и сочинений Федорова, в Советской России.

<sup>4</sup> Эти сведения Шестов приводит по брошюре Горского «Перед лицом смерти» (С. 15).

<sup>5</sup> Шестов цитирует по «Биографии» Федорова (*Федоров и современность*. Вып. 1. С. 9).

<sup>6</sup> «только верую» (лат.). Имеется в виду сотериологическая доктрина протестантизма, согласно которой человек спасается не делами, а лишь своей верой.

<sup>7</sup> Шестов имеет в виду очерк Горского «Организация мировоздействия», составивший третий выпуск серии «Н. Ф. Федоров и современность».

<sup>8</sup> *Федоров и современность*. Вып. 4. С. 37.

<sup>9</sup> Этих авторов Горский цитировал во втором и четвертом выпусках серии «Н. Ф. Федоров и современность».

## Г. В. Флоровский

Пути русского богословия

Впервые: *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 399–414.

Философ и богослов Георгий Васильевич *Флоровский* (1893–1979) впервые заговорил в печати о Федорове в 1930 г., в рецензии на подготовленное В. Комаровичем немецкое издание черновых материалов к роману «Братья Карамазовы». Он полностью соглашался с выводами Комаровича, указавшего на связь замысла итогового романа Достоевского с идеями Федорова: «Не случайно трагическим центром романа оказывается отде-

убийство — эта прямая антитеза тому “общему делу” братства и любви, которое, по мысли Федорова, должно завершиться всеобщим воссоединением и воскрешением предков. В первоначальных набросках Достоевский дважды говорит о воскресении и воскрешении предков как о задаче. В окончательном тексте уже нет этой мысли, но воскресные тона и мотивы пронизывают весь роман. Не-братство братьев, убийство и воскрешение — вот трагические темы в “Карамазовых”, навеянные Федоровым» (Путь. 1930. № 23. С. 122). Никакой оценки философии воскрешения Флоровский здесь не дает. Однако спустя пять лет, в 1935 г., в № 59 журнала «Современные записки» выходит его статья «Проект мнимого дела (О Н. Ф. Федорове и его продолжателях)», где подвергаются резкой критике и учение самого Федорова, и работы его последователей, прежде всего книга Н. А. Сетницкого «О конечном идеале» (текст статьи см. во II томе Антологии). Та часть статьи «Проект мнимого дела», которая касалась непосредственно Федорова, и была положена Флоровским в основу фрагмента о нем в «Путях русского богословия».

<sup>1</sup> См. примеч. 1 к статье Н. О. Лосского.

<sup>2</sup> Здесь Флоровский неточен. Ряд статей Федорова был опубликован еще при его жизни в русской периодической печати 1890–1902 гг. (анонимно или под псевдонимами). В I том «Философии общего дела», вышедший в 1906 г., были включены не только сочинения, написанные в конце 1870–1880-е гг., но и сочинения 1890-х и начала 1900-х гг. («Проект соединения церквей», «Разоружение», «Супраморализм» и др.), а во II том (1913 г.) — статьи и заметки, в подавляющем большинстве относящиеся к 1890-м — началу 1900-х гг.

<sup>3</sup> Это фактическая ошибка — см. указатель имен в: *Федоров. Доп.* 588–589.

<sup>4</sup> Неточное цитирование. У Федорова в данном случае речь идет не о *смерти*, а о *вражде*: «Нет вражды вечной, а устранение временной есть наше дело и наша задача» (*Философия общего дела*. I, 409; II, 247). Вероятно, Флоровский приводит эту цитату по III выпуску работы Горского *Федоров и современность*, где она дана именно в таком виде: «Нет смерти вечной...» и т. д.

<sup>5</sup> Сближая идеи Федорова с теорией И. И. Мечникова, Г. В. Флоровский имеет в виду статью Мечникова «Очерк воззрений на человеческую природу» (Вестник Европы. 1877. № 4), которая действительно имеет ряд точек соприкосновения с федоровской концепцией. И. И. Мечников рассматривал две исторически сложившиеся точки зрения на человека. Согласно первой из них, наиболее отчетливо проявившей себя в античности, а затем в эпоху Возрождения, человек есть мера всех вещей, его нравственная и физическая природы равно совершенны и гармоничны. Согласно второй, человеческая природа далека от совершенства и должна быть видоизменяема в соответствии с направлением ума и совести человека. Неудовлетворенность «устройством нашего тела», подчеркивал Мечников, свойственна народам «на первобытной стадии развития» — не случайно дикари употребляют «целый ряд искусственных приемов» «с целью, по возможности, устранить некоторые природные особенности нашего организма»; она же, по убеждению ученого, проявилась и в христианском

миросозерцании, ориентирующем человека на подавление животных инстинктов. Эта вторая точка зрения, писал Мечников, соответствует и новейшим данным науки: «...человек представляется сложным результатом длинного процесса, оставившего по себе нередко очень явственные следы. Процесс этот вообще имеет характер одностороннего усовершенствования интеллектуальной стороны, подавившей ряд других сторон организма. Таким образом, человек, сравнительно с ближайшими к нему животными, одарен более емким черепом и обладает несравненно большей степенью умственных способностей, но в то же время он лишен готовых средств к защите, как, например, шерстяного покрова, сильных клыков и т. д.» (ср. близкие рассуждения у Н. Ф. Федорова в статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» (Федоров. II, 253)). Далее Мечников, полемизируя с антропологическими воззрениями просветителей, поднимал тему разлада в человеке, причем причины разлада полагал в несовершенстве самого «человеческого организма», в несоответствии между данными ему природой свойствами и «человеческим идеалом счастья» (Вестник Европы. 1877. № 4. С. 540, 554, 556). Ученый давал как бы естественно-научное обоснование тому представлению о двойственности, дисгармоничности природы человека, которое утвердилось в философской лирике XIX в., а с особой силой было раскрыто в творчестве Ф. М. Достоевского: «Можно утверждать, что вид *Homo sapiens* принадлежит к числу видов, еще не вполне установившихся и не полно приспособленных к условиям существования. Унаследованные им инстинкты потеряли свою первоначальную силу, сделались шатки, тогда как должныствующий стать на их место разум еще не достаточно развился и окреп. Отсюда раздвоение и разлад» (Там же. С. 558).

В поиске путей преодоления разлада в человеке Мечников подходил к активно-эволюционным выводам: «Наука только теперь приходит к убеждению в существовании органического разлада в человеческой природе, и возможно, что вскоре прикладное знание найдет возможность воспользоваться ее результатами, с целью “искусственным” путем восстановить большую гармонию». Уже нельзя считать, продолжает ученый, «что все прекрасно в первоначальном естественном своем виде. Нет, наша природа заключает стороны, которые могут и должны быть устранены и видоизменены, и прикладное знание (искусство в широком смысле) должно содействовать этому. <...> Отстаиваемое здесь воззрение существенно противоположно эллинскому фаталистическому натурализму. Оно старается выдвинуть активный фактор воли на подобающую ей арену и не подавлять многочисленных и столь дорогих человечеству стремлений и идеалов на основании лишь того, что они не могут быть совмещены с природою человека в данный момент. <...> В человеческом мире сознание и воля являются факторами процесса подбора, который в мире остальных организмов справляется без них, и основной разлад устраняется при помощи самого человека, активнейшего из всех живых существ» (Там же. С. 559–560). Федоров со статьей Мечникова был знаком и в письме Н. П. Петерсону от 25 апреля 1878 г. называл ее «замечательной» (Федоров. IV, 209). Но к трактовке Мечниковым проблемы смерти и продления жизни относился отрицательно (см. примеч. 9 к работе С. Н. Булгакова «Свет неверный»).

<sup>6</sup> Еще один пример непонимания смысла фразы Соловьева из его письма к Федорову, датируемого июнем–июлем 1882 г. (см. в наст. Антологии): «Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга — воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно», фразы, которая есть не спор с Федоровым, а изложение его собственной мысли (ср. в тексте письма далее: «С этим Вы, конечно, совершенно согласны — это Ваша собственная мысль»).

<sup>7</sup> нереальный случай (лат.).

<sup>8</sup> Г. В. Флоровский цитирует статью В. С. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта» (Соловьев. 9, 189). О «федоровских мотивах» этой статьи см. в наст. Антологии статью «В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

<sup>9</sup> В той части книги «Пути русского богословия», которая посвящена Соловьеву, Флоровский будет говорить о непосредственной связи соловьевского «Смысла любви» с идеями Федорова (Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 464, 465).

<sup>10</sup> *Никола Ретиф де ла Бретонн* (1734–1806) — французский писатель. В утопическом романе «Южное открытие, или Антиподы» (4 т., 1781) изобразил идеальное государство. В серии «Странные идеи» (5 т., 1769–1789) предвосхитил ряд идей утопического социализма начала XIX в.

## В. Н. Ильин

<Ответ Г. В. Флоровскому>

Печатается по: Архив В. Н. Ильина. Собрание В. Н. Ильиной.

Публикация В. Н. Ильиной.

Статья В. Н. Ильина писалась как ответ на критику идей Федорова, данную в работе Г. В. Флоровского «Пути русского богословия». Датируется концом 1940-х гг. на основании упоминания в тексте статьи издания «Автобиографических заметок» Булгакова (1946) и отсутствия в перечне писавших о Федорове В. В. Зеньковского (в 1950 г. выходит второй том его «Истории русской философии», в котором имела отдельная подглавка о Федорове).

<sup>1</sup> Речь идет об издании: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. Книга была подготовлена и издана Львом Александровичем Зандером (1893–1964) — философом, одним из главных деятелей Русского студенческого христианского движения, преподавателем Православного Богословского института в Париже. В главах «Мое безбожие» и «Пять лет» Булгаков описал тот внутренний переворот, который совершился в нем в 1910-е гг., и особенно с началом Первой мировой войны, по отношению к самодержавию. Ранее убежденный противник самодержавной власти, считавший царизм «главным религиозным врагом, с которым связана основная ложь нашей церковности», он вдруг почувствовал сакральный, теократический смысл монархии, «постиг, что царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие». А когда прочел в газетах описание первого после начала войны выхода

императора в Зимнем дворце и воочию представил себе народные толпы, опустившиеся перед царем на колени, словно пелена спала с глаз: «Это было явление *Белого царя* своему народу, на миг блеснул и погас апокалипсический луч Белого Царства. Для меня это было откровение о царе, и я надеялся, что это откровение для всей России» (*Булгаков С. Н. Автобиографические заметки*. С. 75, 82, 83). Ильин справедливо указывает на то, что подобный поворот Булгакова к «идее священной царской власти», раскрывшей ему в новом свете многие вехи русской истории (Там же. С. 82), совершился не без влияния Федорова. Интересно, что ту же точку зрения высказывают и Н. А. Струве и А. П. Олейникова в комментарии к современному изданию «Автобиографических заметок»: «Понимание Булгаковым роли Царя и самодержавия в России близко тому, которое развивал Н. Ф. Федоров в своей статье “Самодержавие”» (*Булгаков С. Н. Автобиографические заметки*. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 448).

<sup>2</sup> Это сравнение было дано С. Н. Булгаковым в работе «Свет не вечерний».

<sup>3</sup> Далее в рукописи следует подробное и близкое к тексту изложение фрагмента о Федорове из «Путей русского богословия».

<sup>4</sup> Г. Гельм — немецкий ученый, представитель энергетизма.

<sup>5</sup> Мф. 11: 18–19.

<sup>6</sup> В. Н. Ильин имеет в виду одно из высказываний о Федорове Н. Н. Черногубова, приведенное А. К. Горским в I выпуске очерков *Федоров и современность*: «У Федорова — клиническая сухость. Человечества — большой. Надо вылечить — вызволить. Диагноз поставить. Кокетства не признавал» (*Федоров и современность*. I, 17).

<sup>7</sup> Речь идет об издании: *Сперанский Е. Е. Проблемы социальной физики XVII в.* Т. 1–2.

<sup>8</sup> Иак. 1: 22.

<sup>9</sup> Флп. 4: 13.

## В. В. Зеньковский

Н. Ф. Федоров

Впервые: *Зеньковский В. В. История русской философии*. Т. II. Париж, 1950. С. 131–147. Параллельно глава была напечатана в «Вестнике РСХД» (1950. № 1. С. 2–9; № 2. С. 17–22).

*Василий Васильевич Зеньковский* (1881–1962) — философ, психолог, историк русской философии. Интерес к идеям Федорова пробудился в нем еще в 1910-е гг., в годы жизни и работы в Киеве, где он возглавлял Институт дошкольного воспитания, а с 1915 г., после защиты магистерской диссертации, являлся профессором философии Киевского университета. В письме Н. П. Петерсону от 27 апреля 1913 г. В. А. Кожевников, перечисляя тех, кто сочувственно откликнулся на выход в свет I и II томов «Философии общего дела», называет и В. В. Зеньковского: «“Глубоко интересной” считает ее и киевский философ Зеньковский» (НИОР РГБ. Ф. 657. К. 6. Ед. хр. 43. Л. 36 об.). В своих статьях 1910-х гг. Зеньковский упоминает Федорова хотя и нечасто, но с неизменным сочувствием. А уже в эмиграции, став в 1920–1930-е гг. одним из главных организаторов и



идеологов Русского студенческого христианского движения, включает Федорова в число тех деятелей русской культуры, духовное наследие которых питало идеологию движения, стремившегося к «оцерковлению жизни» (Путь. 1925. № 1. С. 92), к христианизации культуры (Вестник РСХД. 1995. № 8–9. С. 15). В книге «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» (Париж, 1926). Зеньковский пишет о Федорове как о философе, проницательно указавшем на «небратство» как на определяющую черту того ложного уклада жизни, который воплощала в себе, по мнению славянофилов, почвенников, Достоевского, цивилизация Запада. А в работе о жизни и творчестве Гоголя (Париж, 1961) заявляет тему «Н. В. Гоголь и Н. Ф. Федоров». Рассматривая в свете религиозной идеи писателя персонажей II тома «Мертвых душ», он останавливается на образе Костанжогло, в котором Гоголь пытался изобразить «идеального помещика», и заключает: «Мы должны признать, что в претворении хозяйственной активности в “праведное хозяйствование” действительно заключена наиболее трудная и именно в этом смысле основная и первая задача христианского преобразования жизни. <...> Значение хозяйственной утопии Гоголя заключается в том, что он на ней поставил ударение в вопросе христианизации жизни. Лишь один русский мыслитель пошел дальше Гоголя в этом вопросе — это Н. Ф. Федоров с его защитой “общего дела” (очень любопытно совпадение основной формулы Гоголя и Федорова). Но мысль Федорова не была скована существующим социальным status quo, и потому он смело и прямо обращен к теме о преобразении жизни во всей глубине и полноте этой идеи» (Зеньковский В. В. Гоголь // Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 230).

<sup>1</sup> В. В. Зеньковский цитирует фразу из статьи «Искусство, его смысл и назначение». В настоящее время установлено, что эта статья принадлежит не Федорову, а его ученику Н. П. Петерсону. Соответственно и высказывание, которое Зеньковский приводит в подтверждение «оптимистической уверенности» Федорова в том, что стоит только понять, в чем смысл жизни, и все проблемы будут решены, принадлежит именно Петерсону. Сам же Федоров был как раз критиком подобных утверждений в духе Толстого, любившего повторять: «Только бы поняли люди и т. д.» (см. его статьи о Толстом) и не раз выступал против беспечной веры в прогресс, якобы ведущий к царству гармонии и совершенства: «История потеряла счет попыткам устроить братство, не обращая внимания на причины небратства» (II, 363). Впрочем, далее сам Зеньковский указывает, что у Федорова речь идет не только о том, чтобы *понять* цель жизни, но и о том, чтобы *исполнить* ее и именно последнее является необходимым условием воцарения блага.

<sup>2</sup> В III главе второй части книги «История русской философии» Зеньковский рассматривал жизнь и философские взгляды Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (1828–1891), подчеркивая своеобразие его понимания «истины»: по мысли Кудрявцева, «истина “есть совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает”» (Зеньковский В. В. История русской философии. Т. II. С. 77).

<sup>3</sup> Ср. оправдание «христианского натурализма» в статье С. Н. Булгакова «Святой Грааль».

<sup>4</sup> *amor fati* — любовь к року, *odium fati* — ненависть к року (лат.).

<sup>5</sup> В главе о Розанове, вошедшей в I том «Истории русской философии», Зеньковский цитировал высказывание из книги Розанова «Около церковных стен», где шла речь «о великом недоразумении, которое в судьбах христианства образовалось около момента Голгофы», — ибо «из подражания Христу и именно в моменте Голгофы образовалось неутомимое искание страданий». Через это «весь акт искупления *прошел мимо человека* и рухнул в бездну, в пустоту — *никого и ничего не спасая*». Далее Зеньковский подчеркивает, что Розанов критиковал не само христианство, а ложное его понимание «как поклонения смерти» (Зеньковский В. В. Указ. соч. Т. I. Париж, 1948. С. 461).

<sup>6</sup> См. примеч. 6 к фрагменту из «Путей русского богословия» Г. В. Флоровского.

<sup>7</sup> Согласно правилам старой орфографии с «i» в русском языке писалось слово «мир» в значении «Вселенная», а «мир» как антоним «войны» писался с «и».

<sup>8</sup> Речь идет о статье В. В. Зеньковского «Дух утопизма в русской мысли».

## В. А. Никитин

Учение Н. Ф. Федорова и главные христианские исповедания

*Валентин Арсентьевич Никитин* (род. 02.03.1947) — богослов, религиовед, историк философии и культуры, академик РАЕН. Главный редактор журнала «Путь Православия» и радио «Логос» (Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата). Автор книги «Основы православной культуры» (М., 2001), более 550 статей по богословию, истории церкви, русской философии и литературе.

Цикл статей «Учение Н. Ф. Федорова и главные христианские исповедания» включает в себя три статьи В. А. Никитина. Статьи «Н. Ф. Федоров и Православие» и «Н. Ф. Федоров и Католичество» были опубликованы: Журнал Московской Патриархии. 1991. № 10. С. 76–79; Философия бессмертия и воскрешения. По материалам VII Федоровских чтений. Вып. 1. М., 1996. С. 135–144; статья «Н. Ф. Федоров и протестантизм», представляющая собой доклад на VIII Федоровских чтениях (19–22 мая 1999 г.), печатается впервые.

## Приложение

### Н. Ф. ФЕДОРОВ И ЕГО ВЫДАЮЩИЕСЯ СОВРЕМЕННОКИ (Новейшие исследования)

#### С. Г. Семенова

Об одном религиозно-философском диалоге  
(Лев Толстой и Николай Федоров)

*Светлана Григорьевна Семенова* (род. 1941) — историк литературы и философии, религиовед. Доктор филологических наук. Главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Член

Союза писателей России. Автор книг «Валентин Распутин» (М., 1987), «Преодоление трагедии: Вечные вопросы в литературе» (М., 1989), «Николай Федоров. Творчество жизни» (М., 1990), «Тайны Царствия Небесного» (М., 1994), «Глаголы вечной жизни. Евангельская история и метафизика в последовательности Четвероевангелия» (М., 2000), «Русская поэзия и проза 1920–1930-х гг. Поэтика — видение мира — философия» (М., 2001), «Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов» (М., 2003; в соавт. с А. Г. Гачевой и О. А. Казниной), «Философ будущего века Николай Федоров» (М., 2004), «Метафизика русской литературы» (В 2 т., М., 2004), более 300 статей по русской и зарубежной философии, литературе, религиоведению. Составитель тома «Сочинений» Н. Ф. Федорова в серии «Философское наследие» (1982 г.), «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова в 4 т. (М., 1995–2000).

Печатается расширенный вариант статьи, опубликованной в книге «Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе» (М., 1989. С. 100–132).

### А. Г. Гачева

Новые материалы к истории знакомства Ф. М. Достоевского  
с идеями Н. Ф. Федорова

*Анастасия Георгиевна Гачева* (род. 1966) — историк философии и литературы. Старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Автор более 70 статей по истории русской философии и литературы, книг «Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг.» (М., 2003; в соавт. с С. Г. Семеновой и О. А. Казниной), ««Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев» (М., 2004). Составитель «Собрания сочинений» Н. Ф. Федорова в 4 т. (М., 1995–2003). Публикатор и комментатор сочинений А. К. Горского и Н. А. Сетницкого: *Горский А. К., Сетницкий Н. А.* Сочинения. М., 1995; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. М., 2003.

Печатается расширенный вариант статьи, опубликованной в альманахе «Достоевский и мировая культура» (Вып. 13. СПб., 2000).

### А. Г. Гачева

В. С. Соловьев и Н. Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений

Частично опубликовано: Соловьевский сборник. Материалы Международной конференции «В. С. Соловьев и его философское наследие». М., 2001. С. 87–113. См. также: *Федоров. Доп.*, 79–139.

### С. Г. Семенова

Николай Федоров и Фридрих Ницше

Печатается расширенный вариант статьи, опубликованной в журнале «Вопросы философии» (2001. № 2. С. 167–184).