

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ:
ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Выпуск 5

СЕРИЯ

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ: ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

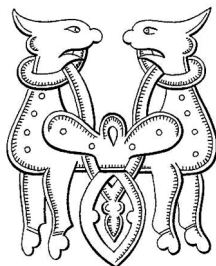
Редакционная коллегия серии:

Е.А. Тахо-Годи (председатель)

А.Г. Гачева, Т.А. Касаткина, О.А. Коростелев

Ответственный редактор:

Е.А. Тахо-Годи



ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИМ. А.М. ГОРЬКОГО
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

АНАСТАСИЯ ГАЧЕВА

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ
В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И ЛИТЕРАТУРЫ

ВОДОЛЕЙ
МОСКВА
2021

УДК 821.161.1.0
ББК 83.3(2Рос=Рус)6
Г24



Монография подготовлена в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН в ходе работы по гранту Российского научного фонда (РНФ, проекты № 17-18-01432 и № 17-18-01432-П)

Издание осуществлено за счет средств гранта Российского научного фонда (проект РНФ № 17-18-01432-П)

Рецензенты:

доктор философских наук *В.В. Варава*
доктор философских наук *М.М. Шибалева*

Гачева А.Г.

Г24 Человек и история в зеркале русской философии и литературы / Отв. ред. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2021. – 700 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 5).

ISBN 978–5–91763–556–9

Монография, подготовленная в рамках научного проекта ИМЛИ РАН «Русская литература и философия. Пути взаимодействия» (РНФ, проекты № 17-18-01432 и № 17-18-01432-П), представляет взгляд на русскую философию и литературу сквозь призму единства темы человека и темы истории. В центре внимания автора книги — идея христианского оправдания истории и человека, ее становление и развитие у П.Я. Чаадаева, славянофилов, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, у деятелей русского зарубежья. Показано, как историософские и антропологические модели определяют построение образа будущего, как из веры в возможность поворота истории на благие пути, в осуществимость «Царства Божия на земле» рождается идея общества-Церкви, вырастает концепция христианской политики, противопоставляющая национальному и государственному эгоизму принцип «всеслужения», братства, бескорыстия, жертвенности, а атомарности и раздробленности человечества — модель соборного целого, органически сочетающего личность и общность, национальное и универсальное. Опираясь на тезис о рождении русской философии из духа русской литературы, автор рассматривает особенности трактовки темы «человек и природа» в русской поэзии мысли, роль последней в становлении отечественной философии памяти. В книге дана характеристика русской религиозно-философской эстетики, показана ее связь с идеей истории как «работы спасения», рассмотрена философская и художественная футурология русского космизма, представленная в нем идея искусства как миро- и телостроительства.

Книга адресована философам и филологам, преподавателям и студентам, всем интересующимся историей отечественной мысли и культуры.

ISBN 978–5–91763–556–9

© А.Г. Гачева, 2021

© Издательство «Водолей», оформление, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	7
Глава 1. Идея оправдания истории	16
Глава 2. Человек и природа в зеркале поэзии мысли (к вопросу о рождении русской философии из духа русской литературы)	43
Глава 3. Антропология и футурология Владимира Одоевского	74
Глава 4. «Самостоянье человека» сквозь призму категории памяти	87
Глава 5. Россия и Запад: образы истории и человека	103
«Философические письма» П.Я. Чаадаева: Россия и Запад сквозь призму христианского дела в истории	104
Антропология и социальная философия славянофилов в контексте темы «Россия и Запад»	112
Россия и Запад в историософии Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, И.С. Аксакова	129
Лики русского западничества	142
Россия и Запад: модели синтеза	174
Глава 6. Идея христианской политики	197
Глава 7. Идея славянского единства в контексте христианского универсализма	255
Глава 8. Человек и история в мире Достоевского: версии персонажей и версия писателя	286
Глава 9. Человек как «сын человеческий», история как «воскрешение» в философии Н.Ф. Федорова	348
Глава 10. Человек, мир, история в философии и поэзии Владимира Соловьева	382
Глава 11. Смысл искусства и смысл истории. Творчество как антроподицея	417
Искусство и «высшая идея существования»	418
Творчество как антроподицея	426
Онтологизм красоты. Эстетика и христология	433

«Реализм в высшем смысле» Достоевского и «всемирный реализм» русских религиозных мыслителей	450
Трагедия или литургия?	461
Глава 12. Царство Божие на земле.....	469
Глава 13. От дробного к целостному идеалу: революция, история, социализм, христианство в наследии А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева	519
Глава 14. Путь евразийства: от апологии восточничества к идее всечеловечности	575
Глава 15. «Из старых камней, но по новому плану...»: человек, христианство, история в идейном комплексе новоградства.....	609
Глава 16. «Христос отдал весь мир Церкви» (Религиозно-философское творчество и религиозное служение Матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой))	620
Глава 17. Антропология и футурология в философском и художественном космизме.....	641
Человек и природа: от субъект-объектного отношения к субъект-субъектному	644
Новый масштаб исторического действия	651
Будущее или то, что должно быть? Проективная футурология русских космистов	653
Будущее, не ограниченное только историей и только Землей	660
Вариативность, этика и аксиология будущего	668
Воскрешение как единство будущего и прошедшего в настоящем	671
Будущее и два типа развития: технический и органический прогресс	673
Искусство будущего как миро- и телостроительство.....	680

ВВЕДЕНИЕ

Представляя итоги философского развития России и намечая его перспективы, В.В. Зеньковский так определял две главные темы отечественной философской мысли в сравнении с европейским философским опытом: «Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории»¹.

Отмеченное В.В. Зеньковским единство историософского и антропологического дискурса, когда взгляд на человека, его природу, его место и назначение в бытии предопределяет содержание и направленность историософской рефлексии, и наоборот — та или иная модель истории предъявляет свои требования к антропологии, формирует соответствующую ее ценностным установкам концепцию личности, мы будем рассматривать на примере той линии русской мысли, в лоне которой развивалась идея активного, творческого христианства, формировалась концепция богочеловечества, оправдания истории и культуры, по-новому осмыслились вопросы христианской космологии и антропологии.

Яркими представителями этой линии мысли были Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, деятели русского христианского возрождения начала XX века Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, философы 1920–1930-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Акцентируя в христианстве идею сыновства человека Богу, соработничества рода людского Творцу в истории и природе, видя в Троице идеал целостного, совершенного общежития, в котором примирены «я» и «все», защищая принцип апокатастасиса, они выстраивали образ светлой, творческой, ответственной веры, развернутой к миру и человеку, требующей от него благой активности и любви. Н.Ф. Федоров, выразивший эту линию мысли предельно четко и завершено, полноту христианского долга полагал в исполнении заповеди воскресения, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения»².

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. С. 16.

² Федоров Н.Ф. Собр. соч.: В 4 т.; Дополнения. Комментарии к Т. IV. М.: Издательская группа «Прогресс», «Традиция»; 1995–2000. Т. 1. С. 401. Далее ссылки

Глубинное влияние на становление философии активного христианства оказала литература. И прежде всего русская философская лирика: А.С. Пушкин, утверждавший в своем творчестве богоданность творения, неисчерпаемость, синтетичность жизни; М.Ю. Лермонтов, остро переживавший смертный и скорбный удел человека и чаявший бессмертия, вечности; Ф.И. Тютчев, писавший о «кровном родстве» «разумного гения человека» с «творящей силой естества»; А.К. Толстой, полагавший задачу искусства в синергии художника и Творца, в просветлении бытия силой слова и образа. Активно-христианские акценты отчетливо ощутимы у Н.В. Гоголя, выстраивавшего замысел «Мертвых душ» как движение от духовного падения через покаяние к действию и в «Выбранных местах из переписки с друзьями» стремившегося показать своим современникам «необъятный горизонт христианства», убедить их в том, что оно не «мрачный монастырь»¹, а вера, собирающая человека, одушевляющая его действие в мире. Образ «сердца милующего», пекущегося о самых последних грешниках и о всякой твари, рисовал в повести «На краю света» (1875) Н.С. Лесков. Л.Н. Толстой, тонко чувствующий и передававший словесно «диалектику души» человека, настаивал на полноте прощения и невоздаянии за зло — принцип, ставший краеугольным камнем философии активного христианства. А Достоевский, соединивший полноту прощения с полнотой действия, подчеркивавший, что главная тема искусства XIX века есть тема «восстановления погибшего человека»², утверждавший идею деятельного покаяния, неразрывного с созиданием Царства Христова, выступил не просто одним из литературных предтеч, но и исповедником активно-творческого, развернутого на мир христианства. Его наследие, прежде всего романы «великого пятикнижия», «Дневник писателя», питали не только религиозно-философские построения, но и сам язык русской мысли конца XIX — начала XX века. В эпоху Серебряного века активно-христианский дискурс проявился в творчестве младосимволистов А. Белого и Вяч. Иванова, у позднего Л.Н. Андреева (фантазия «Воскресение всех мертвых», 1916), у В.В. Маяковского (финал поэмы «Война и мир» с его образом всеобщего прощения и воскресения всех

на это издание даются в скобках после цитаты, римская цифра обозначает том, арабская — страницу, дополнительный том обозначен как Доп.

¹ Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992.

² Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Т. 20. С. 28. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу.

жертв войны), В. Хлебникова, открывавшего законы времени и языка и противопоставлявшего «приобретателям» «изобретателей», а «дворянам» — «творянам». Устремленность к просветлению бытия, к Царству Божию на земле проявлялась и в полотнах художников, от «Крестьянской семьи» (1914) Павла Филонова, где за образом матери, отца и младенца, вокруг которых любовно собраны животные и вещи мира, вставал Первообраз Святого Семейства, до воскресительных росписей Василия Чекрыгина 1921–1922 гг. При этом оба художника не ограничивались визуализацией своих сокровенных идей, но стремились выразить их и вербально, соединяя выразительные возможности словесного и художественного образа. П.Н. Филонов — в «Пропевени о проросли мировой» (1915), посвященной, как и поэма Маяковского «Война и мир», преодолению ужаса розни и братоубийства чаянием миропреображения. В.Н. Чекрыгин — в сочинении «О Соборе Воскрешающего музея» (1922), где плач человека-художника о смертном мире и страдающей твари перерастал в призыв к творческому действию — воскрешению умерших, «восстановлению гибнущей вселенной»¹, созиданию Рая.

Антропологические и историософские сюжеты прочитываются в русской активно-христианской традиции с точки зрения должного, с высоты конечного идеала. Так же рассматриваются они и в данной книге. Ставя тему «Россия и Запад» в контекст идеи оправдания истории и действия человека в истории, мы показываем, что она понималась не геополитически, но этически, представала в контексте исканий целостного социального действия и совершенного строя жизни. Отдельная глава книги посвящена идее христианской политики, основанной на евангельском императиве любви и жертвы, который, в представлении Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, должен определять не только самостояние личности, но и бытие социальных организмов. Идея христианской политики, противопоставляющая национальному и государственному эгоизму принцип братства и «всеслужения», а атомарности и раздробленности человечества — модель соборного целого, в котором органически сочетаются личность и общность, национальное и вселенское, — впечатляющая иллюстрация свойственного русским религиозным мыслителям взгляда на мир — не с точки зрения наличной реальности, а в богочеловеческой перспективе, в свете идеала Царствия

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 463.

Божия, которое ставится целью мирового процесса. Другой характерный пример — славянский вопрос, который русские мыслители выводили за национальные, политические и конфессиональные рамки, рассматривали в контексте темы христианского универсализма.

Идеи оправдания истории, христианской политики, обращения государства и общества в Церковь, Царства Божия на Земле Ф.М. Достоевский и философы активного христианства прочитывали сквозь призму того откровения о человеке, которое прозвучало в Евангелии в словах Христа «Будьте совершенны, как Отец Ваш Небесный совершен» (Мф. 5, 48). Выстраиваемая ими антропология не имела ничего общего с апологией индивидуализма, самостийного «я», гордынно противопоставляющего себя людям и миру. Антропология была здесь антроподицеей, учением о человеке, который из раба становится *сыном и наследником Отца Небесного*, более того — Его соработником.

Взгляд на человека с точки зрения его подлинной, Божеской нормы породил в русской мысли целый ряд антропологических моделей: человек как «сын человеческий» у Н.Ф. Федорова, Богочеловечество у В.С. Соловьева, идеал человека «Нового Града» у философов русского зарубежья. В книге мы показываем, как работают эти модели в историософском поле — как федоровская идея всемирной истории предстает воплощением притчи о блудном сыне, призванном стать «сыном человеческим», как на основе идеала богочеловечности определяет В.С. Соловьев задачу истории, видя ее «в прогрессивном исполнении одного общего дела — приготовления к явному Царству Божию и к воскресению всех»¹.

Проектируя и организуя в христианском векторе социальную жизнь и действие человека, апологеты идеи оправдания истории не отрывали его от природы. Федоровский трехчлен «Бог, человек и природа» задавал вектор целостного мирознания, в котором любовь к Богу и любовь к ближнему соединялись с религиозным заданием возделывать и хранить Богосозданный мир, с образом благого хозяйствования, регуляции природы, заступающей место эгоистически-потребительскому отношению человека к его земной колыбели. Значительную роль в становлении этого видения сыграла русская философская поэзия с ее онтологическим, а не социально-гражданским ракурсом взгляда на человека, с ее рефлексией о

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 267. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу.

вечных измерениях его бытия — смертности, бессмертия, творчестве, с рождавшимся у Ломоносова, Державина, Боратынского, Тютчева образом человека-творца, «разумный гений» которого проявляет творящие силы самой природы, противодействует «запустению» и распаду. Рассматривая, как русские поэты-мыслители трактовали категории «пространства» и «времени», мы ставим их в контекст русской христианской мысли, чаявшей преодоления пространственно-временной разделенности, выдвигавшей идеал динамической, творческой вечности. Обращаемся к развитию в лоне поэзии мысли одной из важнейших тем русской философии — темы памяти, показывая, что память выступает как основа «самостоянья человека», как сила, сопротивляющаяся небытию, устремленная к собиранию мира, раскрываем воскресительный импульс, лежащий в основе поэтического слова, которое работает с темой памяти.

Завершающая глава книги показывает, как вопрос о человеке, природе, истории, будущем ставился в философии русского космизма, выводя к идее преобразующей ответственности человека-Микрокосма за Вселенную. Мы раскрываем проективный подход русских космистов к теме будущего, которое для них не ограничено только историей и только землей, рассматриваем эстетические идеи русских космистов, концепцию искусства будущего как миро- и телостроительства, показывая ее развитие не только в философском космизме, у Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского и др., но и в космизме художественном, затронувшем целый ряд деятелей русского символизма и авангарда.

Хотя в центре книги — прежде всего те философские и художественные явления, которые непосредственно связаны со становлением в русской культуре двух главных ее тем — богочеловечества и истории как работы спасения, пафос книги — пафос наведения идейных мостов и преодоления культурных разрывов. Понимание антропологии как антроподицеи, а истории — как поля христианского делания позволяет по-новому взглянуть на классические сюжеты русской культуры, такие как полемика славянофилов и западников, становление богоискательства и богостроительства, споры о революции и социализме. Нам кажется необходимым увидеть общее у представителей разных идейных течений, подчас яростно сталкивавшихся на ристалище русской мысли и русской истории, выделить и описать те темы и те ситуации, когда они оказываются единомысленны, подают друг другу руки «поверх барьеров».

Методологическую основу, чтобы распознать это общее, дает концепциядробного и целостного идеала, представленная в книге философа,

экономиста Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (1932). Идеиные концепции, социальные модели, политические теории, которые выдвигало и выдвигает человечество в разные эпохи истории, философ представлял как проекции единого и единственного целостного идеала, отражающие его то яснее и чище, то как бы сквозь тусклое стекло, то полнее, то частичнее, как льдинки, из которых в царстве снежной королевы Кай стремится сложить слово «вечность». Дробные идеалы никогда не утрачивают своей связи с Абсолютом, хотя и могут намеренно затушевывать эту связь, а подчас демонстративно пытаются ее оборвать. И задача умного зрения — разглядеть следы и знаки абсолютного в относительном и на этой основе достроить и дорастить дробные идеалы истории до единого и единственного целостного идеала, предполагающего полноту благобытия, оправдание творчества и всеобщность спасения.

Нас интересуют не разрывы, а связи, не полемика, оставляющая мыслителей, стоящих по разные стороны баррикад «в прежней идее», а те ситуации, когда деятели русской культуры выходят за пределы собственных деклараций и «дробностей», становятся на почву целостного, безущербного идеала и тем самым задают своей мысли новые творческие горизонты. И тогда даже критика исторического христианства, столь сильная у А.И. Герцена и А.М. Горького, работает на преодоление религиозной инерции и углубление нашего понимания Христова задания миру и человеку. И тогда идеал социализма прочитывается и осмысливается не в самотождестве, а в возможности своего расширения до идеала целостного религиозно-общественного, трудового строительства, прочитывается в контексте идей Достоевского, называвшего «наш русский социализм» «всесветным единением во имя Христово» (*Достоевский* 27, 19).

В период споров о России и Европе, России и революции, социализме и христианстве идеиные позиции противников казались непримиримыми. Но сейчас мы имеем возможность взглянуть на то время и на проблематику этих споров сквозь призму зрячего, любовного, всепримиряющего зрения, к которому призывал Т.Н. Грановский в своих лекциях по истории Средневековья и о котором как о совершеннолетнем принципе исторического описания, не пристрастно-мелочного, сводящего счеты с прошедшим, а искупающего и преображающего, говорил Н.Ф. Федоров: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*» (*Федоров* I, 135).

В своем подходе к явлениям русской культуры мы следуем В.Ф. Эрну, который в программной статье «Нечто о Логосе, русской философии и научности», объясняя сродство идей и пониманий, возникающее между

русскими мыслителями и писателями разных эпох, поколений, течений, не связанных напрямую ни творческим общением, ни идейным влиянием, подчеркивал, что это сродство объясняется общим духовным истоком их творчества, «внутренней» традицией логосного мышления, преимущественно свойственного христианской мысли Востока в отличие от западной философской культуры, стоящей на примате рациональности. Логосное мышление с его онтологизмом, персонализмом, религиозностью, примирением индивидуального и универсального определяет в своих главных чертах становление и развитие мысли о мире и человеке на русской почве¹. Установить эту логосную традицию на примере темы оправдания человека и истории — одна из важнейших задач данной книги.

Книга складывалась в процессе работы в проекте «Русская литература и философия: Пути взаимодействия», осуществлявшемся в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН в 2017–2021 гг. при поддержке Российского научного фонда. Многие ее идеи и сюжеты обсуждались и апробировались в докладах на семинаре в рамках проекта, а также на международных научных конференциях, в том числе тех, которые стали частью нашей общей работы и материалы которых составили второй, третий и шестой выпуски серии «Русская литература и философия: пути взаимодействия»². Плодотворные научные дискуссии с коллегами по проекту Т.А. Касаткиной³, Е.А. Тахо-Годи, С.А. Сергиной, О.В. Шалыгиной, Н.В. Михаленко, Ю.А. Анохиной были значимы в рамках работы над книгой, и я сердечно их благодарю.

¹ Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 98.

² Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2018 (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия» Вып. 2); Литература и философия: от романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В.Ф. Одоевского / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2019 (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия» Вып. 3); «Поэзия мысли: От романтизма к современности. К 220-летию Е.А. Боратынского» / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия» Вып. 6; в печати).

³ Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015; Достоевский — философ и богослов. Художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019 (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия» Вып. 4).

Хотелось бы выразить признательность и благодарность тем философам и филологам, которые сыграли важную роль в становлении религиозно-философской «оптики» данной книги. Это, прежде всего, исследователь метафизики русской литературы, наследия Н.Ф. Федорова, русского космизма С.Г. Семенова¹, светлой памяти которой посвящаю свою работу, сербский философ и издатель В. Меденица, создатель серии «Русские богоискатели», инициатор многих переводов русских мыслителей и писателей на сербский язык, автор книги «Отражения в Серебряном зеркале»², где представлены его опыты осмысления русской философии и литературы. Мне были важны дискуссии с исследователями русской философии и литературы Б.Н. Тарасовым, автором многих книг о русской мысли и литературе, антологии «Человек и история в зеркале русской философии и классической литературы»³, В.В. Варавой⁴, К.М. Антоновым⁵, О.А. Богдановой⁶, Е.Ю. Кнорре⁷, ведущими исследователями русской

¹ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004; Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов: Поэтика — Видение мира — Философия. М.: М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001; Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016; Философ будущего Николай Федоров. М., 2019; Созидание будущего: философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020.

² Меденица В. Одрози у сребрном огледалу: Огледи о руској философији и уметности / Владимир Меденица. Горјани: Графичар, 2013.

³ Тарасов Б.Н. Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб.: Алетейя, 2002; «Дело идет об истине... О России»: Исторические воззрения русских мыслителей и писателей XIX века. СПб.: Алетейя, 2017; Метафизика власти, наслаждения и денег в европейской и русской литературе: Феномены истории и культуры от эпохи возрождения к XX веку. СПб.: Алетейя, 2018; Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. М.: Круг, 2007.

⁴ Варав В.В. Этика неприятия смерти. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2005; Неведомый Бог философии. М.: Летний сад, 2013.

⁵ Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX вв. Ч. 1–2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.

⁶ Богданова О.А. Под созвездием Достоевского. Художественная проза рубежа XIX–XX веков в аспекте жанровой поэтики русской классической литературы. М.: Изд-во Кулагиной Intrada, 2008.

⁷ Кнорре Е.Ю. Сюжет пути в «Невидимый Град» в творчестве М.М. Пришвина 1900–1930-х гг. Дис. ... канд. филол. наук. М., 2019.

философии М.А. Маслиным¹ и А.П. Козыревым², главным редактором журнала «Соловьевские исследования» и руководителем Соловьевского семинара М.В. Максимовым, а также безвременно ушедшими из жизни исследователем творчества Ф.М. Достоевского К.А. Степаняном³ и прот. Георгием Орехановым, автором капитальной монографии о Л.Н. Толстом и русской Церкви⁴, создателем Междисциплинарного научного клуба ПСТГУ, организатором ежегодных конференций в Ясной Поляне и магистерской программы ПСТГУ «Религиозные аспекты русской культуры XIX — начала XX в.».

Выражаю благодарность своим коллегам из Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, издательству «Водолей» и его генеральному директору Е.А. Кольчужкину, а также Российскому научному фонду, поддержавшему проект «Русская литература и философия: пути взаимодействия» и издание данной книги.

¹ История русской философии / Под ред. М.А. Маслина. М.: КДУ, 2008; Русская философия: Энциклопедия. Издание третье, доработанное и дополненное / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Мир философии, 2020.

² *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Издатель С.А. Савин, 2007; Об одном антропологическом аспекте философии С.Н. Булгакова // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 4. С. 9–14; Проблема человеческого достоинства в прошлом и настоящем русской мысли // Тетради по консерватизму. 2015. № 3. С. 73–77.

³ *Степанян К.А.* «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Достоевского. М.: Раритет, 2005; Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010.

⁴ *Прот. Георгий Ореханов.* Русская Православная Церковь и Л.Н. Толстой: конфликт глазами современников. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.

ГЛАВА 1.

ИДЕЯ ОПРАВДАНИЯ ИСТОРИИ

В книге «Новое религиозное философское сознание и общественность», вышедшей в свет в период наиболее бурного становления русской религиозно-философской традиции, Н.А. Бердяев так определял перспективы развития русской мысли: «Вся наша надежда на религиозное возрождение, на возвращение к нам сознания смысла вещей, основана на том, что религия обратится к земной судьбе человечества, осмыслит и освятит великую культуру, обратит нас к творческому созиданию будущей праведной общественности. Новое, более полное религиозное сознание тесно связано со *смыслом всемирной истории*»¹.

Русская религиозно-философская мысль начала свое становление в XIX веке. И тема истории с самого начала заняла здесь центральное положение. Философия П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова, А.И. Герцена и П.Л. Лаврова, Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и Л.П. Карсавина, Г.П. Федотова и И.А. Ильина не просто включала в себя историософскую проблематику, она в значительной степени строилась как философия истории, параллельно выходя в другие области философской рефлексии и снова к истории возвращаясь. Для русских мыслителей вопрос об истории — это вопрос о человеке, об основаниях и горизонтах его активности, о бытии, частью которого является социальное бытие, о познании, задающем направления действию, и, разумеется, об Абсолюте, с которым история соотносится в каждый момент своего разворачивания, даже если это соотношение уже не улавливает секулярный мир, признающий лишь «насушное видимо текущее» (*Достоевский* 23, 145) и не беспокоящийся о «концах» и «началах» явлений.

Это соотнесение истории с Абсолютом — характерная черта религиозной историософии, проявившейся еще в древнерусских хронографах, начинавших рассказ о всемирной истории с сотворения мира. Русская религиозно-философская мысль ставила историю под софиты христианской идеи, рассматривала ее с точки зрения метаистории, полагая в ней не только эмпирический, но и метафизический план, тот, что истекает из Божественного источника, задается самим актом творения мира, когда все «начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3).

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. С. XLIV.

Взгляд на историю сквозь окуляры вечности раскрывает в реальных событиях веки движения мира от грехопадения к Искуплению и от Искупления к Царствию Божию. От онтологической катастрофы, нарушившей и исказившей строй мироздания, введшей в бытие смерть и рознь, к Боговоплощению, в котором мир был оправдан и искуплен и материя, воспрियाвшая в себя Божество, получила способность возрасти до Богоматерии, а затем к новому, преображенному порядку природы, где ни смерти, ни времени больше не будет и место всемирной раздробленности и розни заступит всеединое, питаемое любовью бытие в Боге, где, по слову Достоевского, предшественника русского религиозно-философского ренессанса¹, «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (*Достоевский* 20, 174).

Образ благобытия в русской мысли не был несбыточной, утопической грезой, напротив, представлял целью движения, его высшим смыслом и оправданием. «Да придет Царствие Твое» — таким говорящим эпитафам П.Я. Чаадаев предварил текст «Философических писем»², подтверждая авторитетом Евангелия свою главную мысль: «Окончательное просветление должно вытечь из общего смысла истории»³. Идеал преображения одушевлял историософию А.С. Хомякова, утвердившего соборность как высший и должный тип связи в роде людском, который должен во всей полноте воплотиться в реальность. «Будущее — это Церковь»⁴, — подчеркивал философ-славянофил, передавая эстафету Достоевскому, который в романе «Братья Карамазовы» обозначил вектор преображения земных несовершенных союзов в совершенный организм Церкви Христовой. Писатель, чаявший поворота истории с ее нынешних апостасийных путей на иные — спасительные, Божеские пути, полагал миссию России в

¹ См.: *Безносков В.Г.* «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX в. СПб.: Изд-во РНИИ «Электростандарт», 1993; *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // *Достоевский и XX век: В 2 т. Т. 1.* М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96.

² По свидетельству Б.Н. Тарасова, изучавшего архив и библиотеку П.Я. Чаадаева, эти слова стали «его девизом» и часто использовались как эпитафа «в частной переписке» философа (см.: Тарасов Б.Н. *Непрочитанный Чаадаев, неслышанный Достоевский* (христианская мысль и современное сознание). М.: Academia, 1999. С. 37.

³ *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М.: Современник, 1989. С. 38, 142.

⁴ *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд; Медиум; журнал «Вопросы философии», 1994. С. 125.

том, чтобы положить начало соединению всего человечества в братски-любтивное целое, раскрыть и осуществить вместе с другими народами идеал «общей гармонии».

В том же направлении шел и философ воскрешения Н.Ф. Федоров, видевший перспективу истории в переходе с пути взаимного истребления, эксплуатации природы, истощения ресурсов земли на путь регуляции и преодоления смерти, устройства мира по образу и подобию Троицы. «Сыны и дочери, *пользуясь знанием природы*, направляемым безгранично любовью к умершим родителям, возвращают жизнь последним, а *самим себе*, объединенным в общем деле, в братстве, приобретают уже не *долгоденствие*, а *бессмертие*» (Федоров I, 37). Образ чаемого обновления земли, человека, Вселенной искали деятели русского религиозно-философского возрождения XX века, видевшие полноту преображения в «единении с Богом и в Боге со всем миром»¹. А уже в XX веке Н.А. Сетницкий выступил с целостной концепцией идеала, основанной на принципе проективности, и тесно связал идеал с воплощением: «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»².

Воля к религиозному оправданию истории характерна для большинства русских христианских мыслителей. Ее находим мы в писаниях И.С. Аксакова и Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, Г.П. Федотова и В.Н. Ильина... Но это оправдание не было оправданием наличного порядка вещей, исторического процесса каков он есть. Напротив, оно сочеталось с резкой критикой прогрессизма, его этических и онтологических оснований, поверхностной антропологии, низкой ценностной планки. Федоров, полемизируя с историком-позитивистом Н.И. Кареевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (1887), подверг резкой критике идею прогресса за ее однонаправленность — устремленность в будущее при забвении и отрицании прошлого: «Прогресс состоит в сознании сынами своего превосходства над отцами и в сознании живущими своего превосходства над умершими» (Федоров I, 52). Такой тип развития есть не что иное, как перенос на социальную жизнь закона вытеснения и смены поколений, который действует в «падшей» природе. В порядке природы, знающей лишь закон родовой жизни, подросший молодняк

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 274.

² Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 79.

забывает о вскормивших его родителях, здесь нет чувства долга в отношении к стареющим особям: они уже отелужили свое и с точки зрения рода становятся ненужным балластом.

Русские христианские мыслители указывали на утопизм секулярной идеи прогресса, ждущей от будущего улучшения наличного состояния мира, но при этом исключаящей религиозный трансцензус, переход его в принципиально новое бытийное качество, как в христианской картине истории, где «новое небо и новая земля» есть именно *новое*, преображенное, неветшающее состояние нынешней, «ветхой» земли. И.С. Аксаков напоминал сторонникам веры в прогресс очевидную истину: человек от начала истории — пленник смертного, раздробленного бытия; царь в мысли и воображении, на деле он — раб любого микроба и жалок в своем бессилии перед стихией, во мгновение ока уносящей тысячи людских жизней. Надежды на «внешнее материальное благополучие там, где царствует болезнь, смерть — холеры, дифтериты, свирепствующие пушце царя Ирода, избивавшего младенцев»¹, абсурдны. Равно как абсурдна и надежда на устройство гармоничного и счастливого социума с человеком дисгармоничным и глубинно несчастным, смертным и сознающим свою смертность.

Русские позитивисты, адепты идеи линейного прогресса — П.Л. Лавров, Н.В. Шелгунов, Н.И. Кареев — следовали просвещенческому, рационалистически спрямленному взгляду на человека. Они были убеждены: стоит объяснить личности, в чем ее благо, и «люди перестанут бороться за существование, а составят ассоциацию и пойдут мирным путем к одной общей цели»². Резкую критику такого взгляда дал в своем творчестве Ф.М. Достоевский. Духовный собрат русских мыслителей, он указывал на противоречивость и дисгармоничность природы смертного, самостного человека: он раздираем изнутри эгоистическими, злыми порывами и с наслаждением высовывает «кукиш в кармане» всяческим *хрустальным* прожектам всеобщего счастья. Споря с утопическим социализмом, Достоевский подчеркивал: «рай» невозможен «с *недоделанными* людьми», с человеком, который «любит созидать и дороги прокладывать», но в то же время «до страсти любит <...> разрушение и хаос» (*Достоевский* 5, 118).

¹ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. С. 804.

² Шелгунов Н.В. Сочинения. Т. 2. СПб.: Изд-во русской книжной торговли, 1871. С. 42.

Стремление закрыть глаза на дисгармоничность человеческой природы, надежды создать «рай на земле» при существовании смерти и розни, спокойное согласие на «дурные средства», на то, что этот «рай» будет построен на гекатомбе человеческих жертв и уже ушедшим в небытие в нем не будет места, — эти упреки спустя несколько десятилетий предъявят социалистическим и коммунистическим теориям и представители религиозно-философского возрождения начала XX в. С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн, и деятели русского зарубежья, группировавшиеся вокруг журналов «Путь» и «Новый Град», ставшие инициаторами и вождями РСХД, и те, кто, как П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, остались в Советской России. Попытка построить идеальное и благополучное общество «в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не претворен в космическое состояние»¹, с их точки зрения, изначально обречена на провал. За злом социальным они призывали увидеть иное, всеобщее зло: стихийность и слепоту природной жизни, косность и непросветленность материи, смертность, подчеркивая, что пока смертный закон царствует в мире, он будет для человека неиссякающим источником дисгармонии.

Критикуя прогрессизм, русские христианские мыслители предостерегали от другой крайности, в которую впал в свое время К.Н. Леонтьев. Последовательный противник «либерально-эгалитарного» прогресса, создающего лишь иллюзию улучшения, а на деле ведущего ко всеобщему «смешению» и усреднению, он был апологетом историософского пессимизма, призывая к отказу от несбыточных чаяний «торжества любви и всеобщей правды на земле», к «мужественному смирению с несправимостью земной жизни»² и подчеркивая, что христианин отвечает лишь за собственную бессмертную душу, а никак не за все человечество. Пессимистический взгляд на историю Леонтьев считал подлинно христианским, напоминая, что Христос «не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре»³. Философ уверенно ставил на одну духовную доску социалистический «рай на земле» и «мировую гармонию» Достоевского, считая последнюю «розовым христианством», видя в них явления одной природы, отражение гуманистической апологии человека, ставящего себя на место Творца. Однако ни Достоевский, ни другие представители русской

¹ *Бердяев Н.А.* Собр. соч. Т. 4. Paris: YMCA-press, 1990. С. 290.

² *Леонтьев К.Н.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 457.

³ Там же. С. 455.

мысли, верившие в христианский смысл истории, этого уравнивания не принимали и не соглашались редуцировать Евангелие только до личной веры. Они стремились к соборности, жаждали общего дела, указывая, что пессимистический взгляд на бытие и историю оборачивается отчаянием в спасении, нигилизмом и демонизмом, эгоизмом, знающим только себя (Федоров III, 276), и стремлением жить «в свое пузо» (Достоевский 27, 51). Они опровергали леонтьевский пессимизм, апеллируя к Христовой заповеди о совершенстве (Мф. 5, 48), к молитве Спасителя о единстве рода людского («Да будут все едино...» — Ин. 17, 21). И были убеждены: если теперешняя история, подчинившая себя идеалам «князя века сего», увлекает мир к катастрофе, то это не значит, что невозможна умопремена, поворот на иные — спасительные — пути.

Чаяние этого поворота, обращающего историю как «взаимное истребление» в историю как совокупную богочеловеческую «работу спасения» (Федоров I, 138, 322), убежденность в том, что христианство нудит не только к личному, но и ко всеобщему действию, звучит в сочинениях многих мыслителей XIX в. Вера в историю объединяет славянофилов и западников: П.Я. Чаадаева, утверждавшего, что «в христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле»¹, и И.С. Аксакова, подчеркивавшего, что христианство проявляется на земле двумя путями, «личным, индивидуальным и общемировым, историческим», и что «параллельно с <...> открыто каждому лично возможностью совершенствования и спасения, совершается воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества»². Эта вера звучит в публицистике Ф.И. Тютчева, мировоззренческий стержень которой — идея истинного христианского Царства, полагающего в свою основу Христову заповедь о любви и освящающего власть высшим Божественным началом. Эту веру поэт-философ выражает всем строем своей историософской поэзии, в центре которой символический образ Дня, соединенный с образом Света с Востока и Пасхи Христовой: «Грядущий день, / Вселенский день и православный», сменяет ночь блужданий и заблуждений цивилизации, отрешившейся от Бога и Его закона, открывает благодатную эру истории, полагает начало всецелому преображению.

Главная тема русской историософии XIX в., тема «Россия и Запад», прямо прочитывается сквозь призму идеи оправдания истории. Запад и

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 49–50.

² Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1886. С. 350.

Россия в интерпретации славянофилов и почвенников, выведивших свои историософские построения на религиозный, метафизический уровень, противопоставляются не столько как исторические и геополитические образования, сколько как символы двух путей человечества, двух разнонаправленных идеалов истории: секулярного, человекобожеского строительства царства кесаря, стоящего на верховенстве эмансипированного, самостийного «я», и богочеловеческого созидания Царства Христова, где это «я» имеет опору в Боге; «бесспорного, общего и согласного *муравейника*» и человеческого социума, преображенного в «единую, вселенскую и владычествующую церковь» (*Достоевский* 14, 235, 261). Восточный вопрос (краеугольный камень европейской политики XIX в.) — равно как и тесно связанный с ним вопрос о судьбах славянства — трактовался сторонниками идеи оправдания истории в религиозно-философском ключе. Рисовавшийся Тютчеву образ Славяно-греко-российской империи был не столько племенным, сколько религиозным союзом, строился не на принципе братства по крови, а на принципе братства по вере. Как Тютчев, так и его младший современник И. С. Аксаков мечтали не о политической экспансии России на Восток, но о том, что в результате союза со славянством возникнет народное и духовно-культурное целое, бытие которого будет строиться на евангельских основаниях, внося идеал Царства Христова в текущую жизнь человечества и постепенно преображая ее. И Достоевский, который еще в записных книжках начала 1860-х гг. вывел трехчленную схему развития социума: от первобытной патриархальности, где господствует родовая, нерасчлененная жизнь, через этап «цивилизации», где «человек как личность» становится «...во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» (*Достоевский* 20, 192), к той чаемой эпохе, когда каждый индивид, любовно и радостно служа ближним, достигает высшего синтеза со всем человечеством, — полагал решение Восточного вопроса окончанием болезненного, дисгармоничного этапа цивилизации, переходом к эре соборного, всечеловеческого единства. Россия в союзе со славянством, по мысли писателя, должна явить миру идеал совершенного строя жизни, дабы в конечном итоге он был принят и воплощен всеми мировыми народами. «Славянство, — подчеркивал Достоевский, — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (*Достоевский* 24, 214).

Своего высшего напряжения апология истории как поля «сорботничества» Бога и человека, поприща, на котором человеческий род призван осуществить все благие потенции, вложенные в него Творцом, достигает

в философии Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Задаваясь вопросом о том, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресения всех, Федоров отвечает так: «Если смотреть на историю как на осуществление “Благой Вести”, то станет ясно <...> что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» (Федоров I, 146).

Историософский пессимизм, подчеркивал Федоров, несовместим с духом евангельского благовестия. Мироотрицающий уклон в христианстве привел к материализму XIX в.: последний 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, 61). Федоров задает вектор движения от «истории как факта», суть которой «взаимное истребление», расхищение природной среды и собственное «вырождение и умирание», к «истории как проекту», когда человеческий род опаматывается, отрицается ложных путей, ищет единства, и далее к «истории как акту», осуществлению общего дела, в котором участвует весь человеческий род. Христианство в его философии выходит за стены храма, одушевляя воскресительным идеалом все сферы дела и творчества человека — от науки, техники, хозяйства, политики до культуры, педагогики, искусства. Эксплуатирующий, паразитарный тип отношения к бытию сменяется регулятивным, требующим «внесения в природу воли и разума» (Федоров I, 393). Даже армия становится «христоролюбивым воинством жизни», обращая имеющийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на борьбу с себе подобными, а на борьбу с природными катаклизмами. Привести мир в новое, высшее состояние, в котором не будет розни существ, зла и смерти, воскресить всех умерших, делая их сопричастниками преображенного, бессмертного, братски-родственного бытия, — в этом и состоит смысл истории, ее высшее, богочеловеческое задание.

Подхватывая мысль Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьев рассматривает историю как завершающую ступень «восходящего процесса всемирного совершенствования» (Соловьев I, 267). От царства минерального, растительного, животного, человеческого мир движется к Царствию Божию, в котором достигается полнота бытия. «Нравственная организация человечества в ее целом» требует для своего становления «одухотворяющей работы человека над своею телесностью и над земною природой вообще» (Соловьев I, 484, 489), подготовки условий для последующего воскресения предков.

Обосновывая идею истории как «работы спасения», русские мыслители XIX в. апеллировали к евангельским притчам о закваске, горчичном зерне, растущем древе, видя в них образ медленного прорастания христианской истины в ткань земного бытия. «Новый Завет — это в смысле всемирно-историческом — те дрожжи, на которых Христос заквасил всю дальнейшую судьбу человечества. Вся история человечества есть история этого брожения брошенной в мир истины Христовой, и не изменит оно из себя этого кваса, пока он не перебродит»¹, — пишет И.С. Аксаков. Он видит в истории необходимость и возможность «постепенного видоизменения самого общественного строя *согласно с требованиями христианской истины*, — постепенного перерождения форм и условий нашей общественной жизни *под воздействием* начал, данных миру Божественным откровением»². Ту же мысль в реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания» выражает В.С. Соловьев: «Сущность истинного христианства 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 же оно в самой Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вкисанием теста и т.п.» (Соловьев 2, 339). Катастрофический сценарий, по которому преобразование мыслится одномоментным, сопряженным с перерывом истории, сменяется другим сценарием, где совершенное состояние достигается постепенно, где обожение человека и природы обретает процессуальность.

Спор с идеей краха и неудачи истории, обесмысливающей земное бытие человека, продолжили представители русского религиозно-философского возрождения конца XIX — первой трети XX в. Главный упрек, который адресовали исторической церкви участники Санкт-Петербургских религиозно-философских собраний, — недооценка истории, отсутствие целостного «религиозно-социального идеала». Если рай достигим лишь за гробом, то вся «земная сторона жизни, весь круг общественных отношений» остается «пустым, без воплощения истины»³. Еще Достоевский в романе «Братья Карамазовы» противопоставил ферапонтовскому христианству страха и отвержения мира зосимовское христианство

¹ Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. С. 191.

² Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 784.

³ Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. М.: Республика, 2005. С. 7.

любви ко «всему созданию Божию» (*Достоевский* 14, 289). И философы, группировавшиеся вокруг книгоиздательства «Путь», резко высказывались против однобокого аскетизма, презирующего не только соблазны мира, но и сам этот мир, непримиримого не только к несовершенству бытия, но и к самому бытию. «Средневеково-монашеское христианство <...> отрицает всякие земные задачи и учит смотреть поверх земли, богоотверженной и греховной»¹. Мировоззренческим основанием такого аскетизма является дуализм небесного и земного, духа и плоти, трансцендентного и имманентного, «загробной жизни и жизни здешней»². Исторический пессимизм доводит дуалистическое сознание до вызывающе резких и агрессивных форм, фактически приводя к искажению самой сути евангельского благовестия: «для мрачного аскетизма Христос — менее всего Спаситель, менее всего Победитель смерти, а скорее Учитель умирания»³. Мыслители 1920-х гг. А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, продолжившие традицию русского христианского возрождения, назовут такой образ веры «смертобожничеством», подчеркивая, что он подрывает основы христианского учения о бытии и человеке, оборачивается апологией смерти, тотальной пассивности в отношении к миру, исключением человека из Божьего замысла, его отстранением от «дела устройства всего космоса во всей его полноте»⁴).

«Новое религиозное сознание», апологетами которого в начале XX в. являлись Д.С. Мережковский, деятели журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни» и самый дерзновенный из них Н.А. Бердяев, строилось как вера христиан, сознавших свою ответственность за судьбы истории, помнящих о том, что Христос — не учитель смерти, а воплощенная жизнь, «торжество жизни над смертью», а потому и Его ученикам надлежит «победить смерть жизнью, воплощаться и воплощать Смысл, Логос в себе и во вселенной»⁵. Аналогичную установку демонстрировали участники Христианского братства борьбы В.Ф. Эрн и В.П. Свенцицкий, утверждавшие понимание прогресса как «богочеловеческого» процесса: «Человек свободно совершает *работу Господню*, а Господь подает ему нужную силу

¹ *Булгаков С.Н.* Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 40.

² *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XXIX.

³ Там же.

⁴ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 124

⁵ *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. С. XXX.

и указывает, что нужно делать и как»¹. Идея оправдания истории лежала в основе «христианского социализма» С.Н. Булгакова, подчеркивавшего, что в истории «собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”»². Она была опорой учения голгофских христиан, говоривших о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над ними. Ее разделяли «путейцы» и авторы сборника «Вселенское Дело» (Одесса, 1914), стремившиеся, опираясь на Федорова, показать активно-творческий, воскресительный смысл евангельского благовестия и, в противовес коммунистическому призыву к единству пролетариев мира, выдвигавшие лозунг единства всех смертных, потенциально обращенный к каждому землянину.

Идея религиозного поворота истории, все сильнее звучавшая в философии и публицистике начала XX в., подверглась кардинальному испытанию в годы Первой мировой войны, революции и последовавшей за ней гражданской розни. Для целого ряда мыслителей и общественных деятелей тогдашней России Октябрьская революция и гражданское противостояние 1918–1922 гг. стали крайними проявлениями апостасийности, безбожного строительства здания, из фундамента которого вынут главный камень — Христос. Именно в эти годы становится особенно востребованной книга П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшаяся с 1911 г. в журнале «Вопросы философии и психологии», в 1917 г. вышедшая отдельным изданием, а затем переизданная в 1919 и 1921 гг. В этой книге известный философ и правовед резко критиковал идеал «земного рая» и разные его изводы. Он призывал задуматься о том, сколь опасна воля к переделке жизни: в несовершенном человеке бурлят не только созидательные, творческие энергии, но и разрушительные, иррациональные силы. Абсолютный идеал, кроме того, просто невместим в историю, которая совершается «в мире относительных форм»³. Подхватывая аргументы П.И. Новгородцева, Г.В. Флоровский не просто воспроизвел его критику социалистического утопизма, но и направил ее стрелы в адрес... представителей «нового религиозного сознания», в духе К.Н. Леонтьева заявляя об утопичности их «розовых» надежд на то,

¹ 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. Эрн и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 697.

² Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 31.

³ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 191.

что пути истории выправятся. Подчеркивая антиномизм христианства, неизбывную трагичность истории, в которой яростное столкновение добра и зла не находит и не может найти разрешения, Флоровский ставил апологетов истории перед жесткой дилеммой: или «земное мессианское царство» — или Небесный Иерусалим, 21 главы «Откровения», или наивные грезы о «праведной земле» — или «вера в Парусию и в Страшный суд»; третьего синтезирующего начала нет и не будет¹.

Однако для сторонников идеи истории как «работы спасения», не менее жестко, чем Флоровский и Новгородцев, критиковавших марксизм, дефекты социального строительства атеистической власти отнюдь не ставили под сомнение мысль о возможности всеобъемлющего христианского действия. Они не соглашались с мыслью об обреченности *любых* усилий человека в истории, с утверждением, что стремление к идеальному строю жизни на земле в принципе утопично. Полемизируя с Новгородцевым, Н.А. Сетницкий, автор книги «О конечном идеале» (Харбин, 1932), подчеркивал: ахиллесова пята всех проектов, которые направлены на утверждение в истории тех или иных идеальных моделей, в несовершенстве самих идеалов, обладающих качеством дробности, искажающих, как в кривом зеркале, мечту о преображении. Дробные идеалы утопичны по определению. Реальной же целью истории может быть лишь идеал *абсолютный*, тот, который дает христианство, — идеал Царствия Божия, одухотворения мира и «восстановления всяческих».

Примечательно, что реакцией на социальные катаклизмы, на жестокую реальность текущего момента истории у мыслителей, веривших в изменение ее вектора, было совсем не леонтьевское проклятие миру. В работах деятелей русского христианского возрождения, оказавшихся в эмиграции, настойчиво звучала мысль о вине христианства за то, что спустя столько веков после Боговоплощения человечество так и не опознало задачи, которая была дана ему при сотворении (заповедь «обладания землей») и которую сделал исполнимой Христос, восстановивший царственное положение человека в природе, утраченное после грехопадения. И.А. Ильин прямо связывал «массовый духовный кризис» XX века с тем, «что христианство доселе не побороло в себе <...> *мироотречного уклона*, который учит покаянно уходить от мира и из мира, но не учит

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 38–39.

ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию»¹. Торжество атеистического социализма, подчеркивал Н.А. Бердяев, стало следствием пассивности церкви, которая ограничивается «спасением отдельных душ», «но не интересуется творчеством жизни, преобразованием жизни общественной и космической»². В результате история, брошенная христианством, неизбежно забредает в тупик. Торжествует секулярная, обезбоженная цивилизация. «На пустом месте, которое оставлено в мире христианством», антихрист начинает возводить свою вавилонскую башню, а христианство, ушедшее в пустыни и монастыри, фатально и безнадежно проигрывает битву с «князем века сего»³.

Представители религиозно-философской мысли русского зарубежья — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, В.Н. Ильин, сотрудники журналов «Путь» и «Новый град», — критиковали диктатуру пролетариата и атеистическую материюкратию, столь же резко высказывались против идеи краха и неудачи истории, обесмысливающей земное бытие человека. Вот что писала Е.Ю. Кузьмина-Караваева, монахиня Мария, активная участница РСХД, общественного движения «новоградства», создательница объединения «Православное дело»: «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»⁴. В том же духе высказывался и духовный учитель матери Марии, прот. Сергей Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле»⁵.

Эта фраза Булгакова — ключ к его богословской трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1945), в которой наиболее выпукло проявилась характерная особенность историософских концепций, представленных

¹ Ильин И.А. Одинокий художник. М.: Искусство, 1993. С. 316.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 347.

³ Там же.

⁴ Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 354.

⁵ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. Париж: YMCA-press. 1933. С. 464.

в отечественной христианской традиции. История здесь тесно связана с эсхатологией, вопрос о движении истории — с вопросом о ее конце, точнее о том, какую форму примет этот конец.

Христианская эсхатология постулирует переход бытия в новое, совершенное качество — вечности, всеединства, любви, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Главный вопрос, который задавали себе русские писатели и мыслители, каким образом этот переход совершается? Есть ли это трансцендентный акт, прекращающий в финале времен тупиковый и греховный путь цивилизации, ее неуклонное падение в бездну, или зерна «миров иных» уже посеяны на земле и, медленно прорастая, преобразуют ее? Именно этот вопрос был центром знаменитой полемики Достоевского и К.Н. Леонтьева о «мировой гармонии». Леонтьев был убежден в справедливости первого — катастрофического — сценария. «Не гармония всеобщая, мир всеобщий, а всеобщее разрушение»¹ — вот что ожидает человечество в финале истории. Напротив, Достоевский верил в то, что история может повернуть на Божьи пути, и исповедовал тот самый, осмеянный Леонтьевым идеал «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский* 26, 148), которым, с его точки зрения, и должна завершиться история.

Так, концепция историософского пессимизма и концепция истории как «работы спасения» породили две разнонаправленные трактовки темы «свершения времен». Согласно первой концепции, падшая, апостасийная, история катастрофически прерывается мощным и властным вторжением десницы Господней, полагающей конец миру неправды и лжи, «новое небо и новая земля» становятся реальностью лишь после огненного сгорания грешного мира, и их блаженными обитателями становятся далеко не все: геенна и озеро огненное ожидают тех, кто не следовал в земной жизни велениям нравственного закона. Вторая трактовка преодолевает катастрофизм: мир постепенно преобразуется в ходе истории, становясь Царством Божиим, и врата Нового Иерусалима открываются всем.

Именно такая эсхатология, носящая творческий, активный характер, выстраивалась сторонниками идеи истории как «работы спасения». «Фатальное понимание апокалипсиса» они считали глубоко противоречащим

¹ *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // *Леонтьев К.Н.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912. С. 183.

«христианству как религии Богочеловечества»¹ и спасения твари. Если для «пассивной апокалиптики» конец мира не зависит от человеческих усилий, он всецело в руках Создателя, Который и обрывает историю, упорствующую на путях зла, то для апокалиптики активной и творческой все совершенно иначе. «Конечные судьбы человечества, — подчеркивает Бердяев, — зависят от Бога и от человека. Человеческая свобода и человеческое творчество соучаствуют в уготовлении конца, к концу вещей ведет богочеловеческий процесс. Конец истории и мира не только совершается над человеком, но и совершается человеком. Навстречу второму пришествию Христа идет человек в совершаемых им делах, акты его свободного творчества уготовляют Царствие Божие. <...> Нельзя мыслить действие Бога по отношению к человечеству и миру как *deus ex machina*. Отношение к концу мира не может быть только ожиданием человека, оно должно быть и активностью человека, его творческим делом»².

В том же ключе интерпретировал эсхатологическую тему и Г.П. Федотов. В статье «Эсхатология и культура», напечатанной в 1938 г. в журнале «Новый Град», он, подобно Бердяеву и Булгакову, выступил против «культуроотрицающего эсхатологизма», внутренне готового к гибели мира, против равнодушия к историческому и культурному деланию: «Царство Божие не приходит вне зависимости от человеческих усилий, подвига, борьбы. Царство Божие есть дело богочеловеческое. В небесном Иерусалиме, который (Откр., гл. 21) завершает эсхатологическую драму, человечество должно увидеть плоды своих трудов и вдохновения очищенными и преображенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений»³.

В свете «активно-творческой эсхатологии» (так назвал этот тип эсхатологизма Н.А. Бердяев⁴) история после Воскресения Спасителя становится подготовкой грядущего преображения твари, восходящим движением рода людского к той конечной метаморфозе, когда фаворское сияние охватит все бытие и небо соединится с землей. В ней должны быть раскрыты все творческие потенции человечества, поистине беспредельные, коль скоро действуют они в потоке Божественной благодати — недаром же и

¹ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

² Там же.

³ Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 48.

⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-Press, 1939. С. 211.

спасительные чудеса совершались Христом «в нераздельном и неслиянном единстве Его божественного и человеческого естеств»¹, и действие второго было столь же равномошно, сколь и действие первого.

Сторонники эсхатологического катастрофизма, обращаясь к «Откровению Иоанна Богослова», указывали на представленные в последней книге Нового Завета картины гладей, пагубей, катастроф, всеобщего нравственного падения и торжества «противобога». Их оппоненты трактовали эти пророчества не как будущее, а как настоящее, как символический образ текущей истории, идущей по ложному, антихристову пути. Именно так понимал эти образы Ф.М. Достоевский, написавший на тех страницах «Откровения», где явлен образ великой блудницы, слово «Цивилизация» и неоднократно подчеркивавший, что Страшный суд уже творится над миром. И Н.Ф. Федоров называл Апокалипсис «всемирно-поучительной притчей», обращенной «не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству» (Федоров I, 321). Эта притча, как и евангельские притчи Христа о смоковнице, богаче, сказавшем своей душе «ешь, пей, веселись» (Лк. 12, 19), о лукавом рабе, о десяти девах и т.д., относится не к отдаленному будущему, которое должно еще явить всю меру падения, а к *настоящему*, к истории, какова она есть, к миру, стоящему на пути небратства и розни. Великий Вавилон, блудница на звере — образы современной цивилизации, живущей языческим *saagre diem*, оставившей природу, «трудиться над которой есть первая обязанность человека по заповеди Божией» (Федоров I, 321), забывшей отцов и Бога отцов. «Апокалипсический зверь — это и есть мы сами, и горожане и сельчане. <...> Но снять с себя звериный образ — в этом и заключается наш вопрос, наша задача» (Федоров I, 321) — писал философ всеобщего дела.

В противовес фатальной трактовке последней книги Нового Завета Федоров выдвигал идею условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой идее пророчества об усилении зла в мире к концу времен, о явлении антихриста, о страшном и судном дне с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых подобны пророчеству, изреченному Господом на град Ниневию и снятому после покаяния ее жителей. Это — предостережение, угроза, а не фатальный, роковой приговор, и человечество, пришедшее «в разум истины», соучаствующее в деле преобразования бытия, может уповать на иной, не катастрофический, не судный, а светлый, благодатный конец.

¹ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 362.

Книга, написанная Иоанном, апостолом любви, по мысли сторонников идеи оправдания истории, содержит не только указание на все большее «оскудение любви и веры», но и пророчество о перерождении, обоженнии мира и человека. Так утверждали Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, а также Н.А. Сетницкий, представивший во второй части книги «О конечном идеале» опыт истолкования «Откровения Иоанна Богослова» с точки зрения философии активного христианства. Мыслители выделяли ряд образов «Откровения...», символически выражающих идею преображения мира: Невеста Агнца, которая воплощает Церковь Христову, обоженное человечество, гусяры, стоящие на огнестеклянном море и поющие «новую песнь» (символ регуляции природных стихий) и др.

Опорой активно-творческого эсхатологизма, дающего религиозное оправдание и задание истории, стала для русских мыслителей двадцатая глава «Откровения Иоанна Богослова», в центре которой — образ «тысячелетнего царства Христова». Еще раннехристианские апологеты св. Папий Иерапольский, Иустин Мученик, Ириней Лионский представляли Царство Божие на земле как связующее звено между нынешним, падшим, состоянием мира и преображенной реальностью «нового неба и новой земли»¹. Представители русской христианской мысли подхватили эту трактовку. Миллениум для них — вершинная эпоха истории, в которой пришедшее «в разум истины» человечество творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Утверждая идею миллениума неотъемлемой составляющей христианской историософии и эсхатологии, философы XIX–XX вв. противопоставляли ее тем секулярным лозунгам земного рая, которые начертали на своих знаменах сначала французский утопический социализм, а затем марксизм и большевизм и против которых так ополчались и К.Н. Леонтьев, и П.И. Новгородцев, и Г.В. Флоровский. Если идеал земного рая стремится к осуществлению в мире, каков он есть, в бытии, пораженном «смертной язвой», то тысячелетнее Царство Христово невозможно без преображения самой материи: из непросветленной и смертной — в бессмертную и духоносную. Уже Ф.М. Достоевский подчеркивал, что в миллениуме

¹ См.: *Свяц.* Василий Кановский. Эсхатология св. Ирины Лионского (хилиазм и гностицизм) // *Вера и разум.* 1912. № 16. С. 448.

изменится физическая природа людей, будет преодолен половой раскол и половое рождение, обретена чаемая целостность человека (ср. запись в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «Millenium, не будет жен и мужей») (*Достоевский* 11, 182)). В свою очередь Н.Ф. Федоров указывал, что в «эпоху Троицы» (так называл он миллениаристскую эру истории) начнется преображение и внешней природы, исцеленной от стихийности и слепоты, и человеческого организма, в котором осуществится полнота управления материи духом, и организации общества (идеал психократии). Преображение это, как и «первое воскресение», охватывает пока только планету Земля, «действие внешней регуляции не простирается дальше пределов земной атмосферы» (*Федоров* III, 358), однако, по мере расширения регуляции на другие миры, оно расширяет объем, охватывая в финале времен всю Вселенную.

Сторонники «эсхатологического катастрофизма», финального обрыва истории, обосновывали его необходимость очевидной для христианского сознания *пропастью*, разделяющей мир, находящийся в состоянии смерти и розни, и всеединое бытие Царствия Божия. Защитники «активно-творческого эсхатологизма» от этой пропасти не отворачивались. Но в отличие от своих оппонентов, стремившихся преодолеть разрыв между относительным и Абсолютным через *прыжок* — через вселенский «последний взрыв», они строили *мосты* через пропасть, подчеркивали, что «новое небо и новая земля» — это не «новое творение», а совершенное состояние мира, в котором преодолены разделение и смерть¹.

При этом мыслители, стремившиеся к религиозному оправданию истории, отнюдь не были благодушными утопистами. Сознывая силу действующего в мире зла, они признавали значение катастрофического начала в историческом движении человечества. Катастрофы истории — предупреждающие симптомы кризиса ее ложных путей. В круцификсные моменты жизни народов с особенной остротой является сердцу неправда мира каков он есть и обостряется тяга к «мирам иным»; тогда зарождаются великие идеи и мощные духовные движения, являются подвижники и пророки, подобно преп. Сергию Радонежскому, величайшему выразителю христианского духа, вознесшему свою проповедь единства во имя Троицы в глухие годы усобицы и розни, татарщины и унижения русской земли. Но апологеты истории как работы «спасения» иначе относились к последней, эсхатологической, катастрофе, отнимающей у всемирной

¹ *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. С. 238–240.

истории всякий созидательный смысл, и призывали к благой активности человечества: существа, созданные по образу и подобию Божию, должны приложить все усилия к тому, чтобы не допустить катастрофического обрыва истории, более того, они должны выправить ее пути, сделав их путями к Истине и Жизни.

Сторонники историософского пессимизма не допускали двуединого, не только Божественного, но и человеческого участия в свершении судеб земли и Вселенной. В концепции оправдания истории, напротив, утверждалась необходимость сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле исполнения Христовых обетований, их синергии в процессе обожения. Ключевая роль в деле преобразования мира в Царство Христово отводилась человеку, не самостийному индивиду, который противопоставляет свое гипертрофированное «я» миру, людям и Богу, живет «во имя свое» и полагает, что ему «все позволено», а личности, сознавшей свое сыновство Небесному Отцу, свою связь с другими личностями, свой долг перед бытием и идущей навстречу Творцу, дабы стать его соратником.

Резюмируя, один из ярких представителей этой линии Н.А. Сетницкий писал: «Боговоплощение и вочеловечение есть не что иное, как указание образца, пути и способа, при помощи которого открывается возможность осуществления и воплощения совершенства, которое должно осуществить человечество. <...> 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»¹.

Идея Богочеловечества, введенная в отечественную философскую мысль В.С. Соловьевым, Н.Ф. Федоровым, Ф.М. Достоевским, не просто задавала перспективу *онтологического роста*, она открывала возможность разрешить в плане должного и ключевой для христианской картины мира и для темы истории вопрос о свободе. Раскрывая парадоксы свободы в падшем, «обезбоженном» мире, в закрытой от Бога душе человека, мыслители, утверждавшие историософский оптимизм, исповедовали высшую свободу, истекающую из божественного источника. Это не свобода *от*, а свобода *для*, свобода, сопряженная с ответственностью за землю, на которой рождается человек, и за историю, ставшую его поприщем. Заповедь о

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 90.

совершенстве была понята здесь не только как призыв к нравственному, духовному деланию, но и к творческой активности в мире, охватывающей все сферы человеческой практики. Концепция человека, восстанавливающего в себе образ Божий, восходящего к богоподобию, и христианский общественный идеал оказались двумя сторонами единого целого. Как точно сказал об этом С.Н. Булгаков: «Богочеловечество есть догматический зов как к духовной аскезе, так и к творчеству, как к спасению от мира, так и к спасению мира»¹.

Концепция истории как «работы спасения» носила подчеркнута анти-секулярный характер. Ее сторонники требовали внесения христианских заветов во все сферы жизни, «творческого раскрытия даров Святого Духа» в ткани земного бытия². Культура, искусство, педагогика, равно как и обширная область фундаментальной и прикладной науки, освящались здесь высшим христианским идеалом. «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» (*Достоевский* 15, 250) — эти слова старца Зосимы, не вошедшие в окончательный текст романа «Братья Карамазовы», своего рода манифестация новой, христиански ориентированной науки, призванной, по слову Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество»³, служа «всемирному делу» братотворения и воскрешения (*Федоров* I, 139).

То же относится к политике и экономике. Касаясь проблемы устройства внутригосударственных и межгосударственных отношений, Ф.И. Тютчев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков выдвигали идею христианской политики, основанной на евангельских заповедях. Разрыв между *абсолютным* нравственным требованием к личности и *относительным* — к государственному и общественному целому, по их убеждению, должен быть преодолен: «Надо, чтобы и в политических организациях была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего», — писал Ф.М. Достоевский (*Достоевский* 25, 51), полемизируя с Б.Н. Чичериным, утверждавшим, что этический закон не применим к политической сфере. «Христианское государство», коль скоро оно хочет соответствовать своему назначению, должно вносить

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика., 1996. С. 271.

² Ильин И.А. Одинокий художник. С. 298.

³ Соловьев В.С. [Об истинной науке etc.]// Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 31–65. С. 40.

«...религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни», утверждал В.С. Соловьев¹. Любовь, самоотверженность, взаимопомощь, нелицемерный протест против зла — вот что, по убеждению этих мыслителей, должно одушевлять как внутреннюю жизнь государства, так и область международного.

Намечая перспективу преобразования хозяйственной деятельности рода людского на высших, нравственно-религиозных началах, русские христианские философы прямо напоминали о первой заповеди, данной Творцом человеку: возделывать и хранить этот мир, быть в нем хозяином добрым, а не вором и разбойником, заходящим с заднего хода, чтобы унести побольше чужого добра. Экономике они возводили к идее христианской икономии, считали частью Божественного домостроительства. Творческая деятельность человека в природе, подчеркивал С.Н. Булгаков в работе «Философия хозяйства» (1912), коль скоро она опирается на Божий замысел, содействует гармонизации смертного, раздробленного бытия, ведет его к полноте и совершенству. Хозяйство софийно, по своему заданию оно есть *мироустройство*, восстанавливающее в падшем бытии первоначальную Божественную красоту.

Однако реальное, эмпирическое хозяйство далеко отстоит от своего неискаженного образа. Опасность такого хозяйствования сторонники идеи истории как «работы спасения» видели еще тогда, когда никто и не помышлял о глобальных проблемах современного мира. Н.Ф. Федоров настойчиво предупреждал: «Цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Федоров I, 197). Философ всеобщего дела и его последователи Н.А. Сетницкий, А.К. Горский, В.Н. Муравьев радикально расширили объем политэкономического понятия «эксплуатация», транспонируя его из области политэкономии в сферу онтологии и антропологии. Это эгоистический, безответственный тип отношения человека к бытию, более того — падший принцип устройства самого бытия, проявляющий себя на всех уровнях: от порядка природы, где действуют законы пожирания, вытеснения, доминирования, до порядка истории, где сначала на этапе первобытного общества человека подавляет природа, а затем на этапе общества индустриального уже сам человек истощает природу, паразитируя

¹ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 260. Далее при сносках на это издание указывается год издания двухтомника, чтобы развести его с двухтомником 1988 г., ссылки на который даются в тексте.

на естественных запасах земли¹. Способность поддерживать жизнь только через поглощение и умаление другой жизни, принципиальное неравноправие субъектов взаимодействия, когда один из них мыслится целью, а другой — всегда только средством, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, стихийность протекающих в мире процессов — вот почва, на которой вырастает принцип эксплуатации.

Этому нравственно тупиковому принципу Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий противопоставляли иной — высший — принцип связи элементов внутри целого, соединяя его с понятием регуляции. Вытеснение и борьба, паразитирование и хищничество уступают здесь место братски-любковому взаимодействию, идеалу взаимной жертвы и самоотдачи. На место субъект-объектного отношения ставится субъект-субъектное. Управление всеми процессами, протекающими в природе и космосе, ныне стихийными, часто разрушительными и смертоносными и для меньшей твари, и для человека, открывает перед родом людским идеальный — божеский — тип хозяйствования. В регуляции человек предстает как соратник Бога, а не как своевольный насильник природы, узурпатор Его власти на земле.

Н.Ф. Федоров, наиболее полно раскрывший понятие регуляции, намечал и конкретные ее направления. Во внешнем мире это борьба со стихийными природными катаклизмами: ураганами, землетрясениями, наводнениями, цунами, засухами и эпидемиями, уносящими миллионы человеческих жизней, умение не просто предсказывать, но предотвращать эти бедствия; регуляция климата и атмосферы, превращение планеты в Сад, выход в космос для его освоения и преобразования, безграничное творчество в обновленной Вселенной. При этом мыслитель подчеркивал двунаправленность регуляции, ее обращенность и вовне, и на самого человека. «Психофизиологическая регуляция» предполагает, по Федорову, блокировку процессов старения, борьбу с болезнями и смертью, просветление психики, обретение способности к «органосозиданию», к «естественному тканетворению», природной формой которого является автотрофность растений, строящих свои клетки из неорганических элементов под воздействием солнечной энергии. Мыслитель говорит о необходимости перехода от прогресса технического, грубо механически воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниканием в бытие, овладением внутренними

¹ *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. С. 542–552.

его законами. Став существом «полноорганном», не пожирающим и не вытесняющим, способным к обитанию в различных средах, к «последовательному вездесущию», человек, в представлении Федорова, выйдет к полноте творчества, осуществляя «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи, имея образец в доступном созерцанию человеческого рода Божестве» (Федоров I, 125).

Последняя цитата выражает *действенный подход* к истолкованию христианского догмата, составляющий характерную черту концепции «оправдания истории». Догматы выступают здесь не только как истины веры, но и как заповеди, по которым должна строиться жизнь. Так, новый принцип бытия вещей и существ, который вносится в историю и природу человечеством, вставшим на Божьи пути, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, А.К. Горский и др. основывают на том образе взаимодействия, который дан в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы. Всеединство по подобию Божественного Триединства выдвигается в противоположность обособленно-эгоистическому бытию тварных существ, розни, пронизывающей собой все уровни мира, «небратству вещества». Проецируясь же в социальную сферу, принцип всеединства рождает принцип соборности. Если адепты идеи краха и неудачи истории зачастую были готовы опереть законы развития социума на наличный порядок природы, как тот же К.Н. Леонтьев с его концепцией трехмоментного развития цивилизаций и культур, уподобляющей их жизнь жизни растения, которое рождается и расцветает, потом плодоносит и умирает, давши свой плод, то сторонники идеи истории как «работы спасения» полагали социальные образцы не в сфере несовершенного сущего, а в области сверхприродной, в мире совершенного и должного. Соборность преодолевает и односторонность индивидуализма, попирающего целое ради единичного «я», и односторонность родовой установки, изъяны коллективизма, где это «я», напротив, приносится в жертву общему. В соборном целом личность не обособляется, но и не сливается с ним до неразличимости, она пребывает в питаемом любовью единстве со всеми, в труде братского всеслужения, в котором наиболее полно раскрывает себя.

Мысль о христианском оправдании истории, вызревшая в лоне русской религиозной философии, находила свою параллель в философских концепциях, представленных естественнонаучной ветвью отечественного космизма: у Н.А. Умова и В.И. Вернадского, выдвинувших идею активной эволюции. Ученые-философы подчеркивали целенаправленный, восходя-

щий характер развития мира. Эволюция идет от первых простейших форм жизни к многоуровневым живым формам, находящим свое воплощение в человеке; более того, с появлением Homo sapiens эволюционный процесс меняет свое качество, в нем начинают действовать факторы разумного, психического порядка. Человек выступает как активный агент бытия, призванный направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом, идти в авангарде сил Жизни, борющихся с энтропией, повышать «качество стройностей в природе»¹. Его разум предстает «великой геологической, быть может, космической силой»², ведущей к созиданию ноосферы, качественно нового, организованного состояния биосферы, в котором важнейшую роль играют дух, сознание, этика.

Примечательно, что близкую мысль выражает П.А. Флоренский, сочетавший в себе талант ученого и богослова. Он видит задачу человека, носителя Логоса, в борьбе с «законом Хаоса», царствующего «во всех областях мироздания»³, обосновывает антиэнтропийную сущность культуры и выдвигает понятие «пневматосферы», образуемой веществом, «...вовлеченным в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»⁴.

Призывая к нравственному опаматованию, соборному единению, христианскому деланию, религиозные мыслители были полны ощущения, что конечные судьбы мира творятся в современную им эпоху, совершаются здесь и сейчас. Примечательна с этой точки зрения программа Христианского братства борьбы, созданного в 1905 г. В.Ф. Эрном и В.П. Свенцицким: «<...>“время близко” — мы вступаем в окончательный апокалиптический период всемирной истории»; «на теперешнем поколении лежит колоссальная задача — найти конкретные пути осуществления полной правды в жизни верующих и тем самым при содействии Духа Святого положить начало концу господству зла и смерти»⁵.

В построениях плеяды мыслителей, видевших в истории богочеловеческую работу спасения, была задана высочайшая предельная планка

¹ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм. Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 122.

² Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Там же. С. 298.

³ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

⁴ П.А. Флоренский — В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929 // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 165.

⁵ 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. С. 697.

и человеку, и историческому его деланию. Но, как это ни парадоксально, именно такая планка и оказывалась для них залогом того, что история может быть выправлена. Они были убеждены: абсолютный, жизнетворческий идеал, предносящийся как проект и задание миру, дает шанс на то, что человеческий род сумеет выйти из лабиринта, где поджидают его тупики очередных «дробных», «осколочных» идеалов¹, ущербных то по цели, то по средствам своего воплощения. Более того, только держа в уме этот идеал, возможно по-настоящему решать конкретные вопросы общественного, государственного, мирового строительства. Тот же социальный вопрос, столь остро вставший перед миром в XX в., с точки зрения русских религиозных мыслителей, не решаем вне поля любви и веры и вне понимания, что над этим вопросом стоит другой всеобъемлющий и главный вопрос — вопрос о смерти и жизни, о всеобщей фундаментальной необеспеченности каждого человека жизнью и здоровьем. И проблемы национальные, раздирающие тело человечества, должны быть поставлены, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу», и тогда модель их решения будет выстраиваться на основе идеи соборности. Таковую модель предлагала русская христианская мысль в концепции всечеловечества Ф.М. Достоевского, в идее «симфонической личности» Л.П. Карсавина, согласно которой народ — не безликое скопление индивидуумов, не масса, а собор личностей, вернее особая, собирательная, многоединая личность, со своим «лица необщим выраженьем» (Е.А. Боратынский), а человечество — не космополитическая общность, в которой стерты национальные различия, но собор наций, уникальных, неповторимых, каждая из которых способна внести свой вклад в общую созидательную работу.

И даже вопрос об устройении государства как земной, переходной формы объединения людей, находящихся в состоянии духовного и нравственного несовершенного, не может быть по-настоящему решен без обращения к абсолютным целям и ценностям. «Государство необходимо, пока не образовалось всемирное родство» (Федоров I, 104), — пишет Федоров.

Вера в благую, творческую перспективу истории, понимание того, что судьбы мира зависят не только от Бога, но и от человека, что «человек призван активно бороться со смертоносными силами зла и творчески уго-

¹ Противопоставление «дробных» идеалов и «целостного» идеала, предполагающего полноту преображения мира и человека, всеобщность спасения, сделано в книге Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932). См.: *Сетницкий Н.А. Избранные сочинения*. С. 121–179.

товлять наступление Царства Божьего»¹, активно-творческий эсхатологизм определяли и представление русских религиозных мыслителей об объеме спасения, рождали напряженную рефлексию над темой всеобщности или невсеобщности спасения, над круцификсной для русского религиозного сознания проблемой ада и адских мук.

Абсолютное большинство русских религиозных мыслителей XIX–XX вв. стояли за апокатастасис. Идею всеобщности спасения убежденно защищали Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Ф.М. Достоевский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский, В.Н. Ильин, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Д.Л. Андреев и др. В пользу идеи апокатастасиса они выдвигали самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические. Подчеркивали, что идея вечного ада разрушает представление о всеблагодати Творца, ставит под сомнение идеал Царствия Божия, обесмысливает бытие и историю, что она есть произведение мстительного и злобного человеческого сердца, что при разделении человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых праведники будут наказаны адскими муками, а грешники — созерцанием этих мук, наконец, что идея вечного ада идет вразрез с идеей полного ософииения твари, обетование «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28) органически несовместимо с идеей геенны.

Сторонники апокатастасиса отрицали онтологичность зла: зло — не сущность, а состояние твари, вызванное ее самостью, обособлением, нежеланием быть воедино с Творцом. Поэтому и ад — свойство, а не субстанция, *состояние* души, а не часть материального мира. Ад субъективен, а не объективен, он не в Боге, а в человеке, не в бытии, а в душе личности, а значит, может быть избыт по мере ее духовного просветления и возрастания, преодолен любовью и верой. «Переживание адских мучений, — писал Бердяев, — возможно для твари лишь поскольку в ней не померк окончательно образ Божий <...>. В адском мучении человека мучит не Бог, а мучит сам себя человек, но мучит себя Богом, Божьей идеей. Божественный свет является источником мучений, как напоминание о том, к чему призван человек»². Но такое толкование ада как раз и давало возможность признать его только *временным*, а не вечным состоянием *твари*, возможность увидеть путь *преодоления ада* через свободное избрание личностью *добра*, через движение к Богу, которое никогда не закрыто для человека.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 227.

² Там же. С. 231.

В книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» Н.А. Бердяев подчеркивал, что вопрос о преодолении ада есть вопрос об ответственности праведников за грешников, вопрос о мере и силе их любви, о высоте их собственного нравственного сознания: «Рай невозможен для меня, если близкие мои, родные мне или даже просто люди, с которыми мне приходилось быть вместе в жизни, будут в аду, если в аду будут Бёме, как “еретик”, Ницше, как “антихрист”, Гёте, как “язычник”, и грешный Пушкин. Те католики, которые в своей теологии шага ступить не могут без Аристотеля, готовы со спокойной совестью допустить, что Аристотель, как не христианин, горит в адском огне. Вот это стало для нас невозможным, и эта невозможность есть великий успех нравственного сознания. Уж если я столь многим обязан Аристотелю или Ницше, то я должен разделить их судьбу, взять на себя их муку, должен освободить их из ада. Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: “Каин, где брат твой Авель?” Оно кончится другим Божьим вопросом: “Авель, где брат твой Каин?”»¹.

Именно этот дух абсолютной, вселенской ответственности за каждого человека, приходящего в мир, объединял сторонников идеи оправдания истории. Учение о вечных муках было для них несовместимо с этим духом, равно как и с пониманием христианской любви, которая «на высших ее ступенях не сопровождается отвращением от злых, несовместима с забвением их, но, напротив, сопровождается жалостью ко всей твари, к злым и добрым и даже к демонам»². В этой любви и жалости — залог «всеобщего восстановления» применительно не только к человеку, но и ко всему многоликому космосу. И недаром подчеркивал Н.А. Бердяев: «Мое спасение и преображение связано не только со спасением и преображением других людей, но также со спасением и преображением животных, растений, минералов, былинки, с введением их в Царство Божие. И это зависит от моих творческих усилий. <...> Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться»³.

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 237.

² Журавковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 65.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 249. См. подробнее: Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в. // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. С. 517–548.

ГЛАВА 2.

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В ЗЕРКАЛЕ ПОЭЗИИ МЫСЛИ (К ВОПРОСУ О РОЖДЕНИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИЗ ДУХА РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Тезис о том, что русская философия вышла из лона русской литературы, выдвигался и интерпретировался неоднократно. В различной огласовке и с разными смысловыми акцентами он звучал и у русских религиозных философов, черпавших в художественной словесности интуиции софийности, соборности, всеединства, и у историков русской мысли и литературы. При этом и те, и другие демонстрировали генетическую связь философии и литературы в России преимущественно на материале русской прозы и конкретно — творчества Ф.М. Достоевского. Прот. Сергей Булгаков, одним из первых заговоривший о том, что русская литература XIX в. скопила «великие сокровища духа», равные по своей значимости европейским системам мысли, именно в Достоевском и в меньшей степени Л.Н. Толстом, видел не только «великого правдолюбца», но и «выдающийся философский талант»¹. О Достоевском как предтече русского религиозно-философского подъема конца XIX — начала XX в. писали и российские ученые, и деятели зарубежья, достаточно вспомнить монографию В.Г. Безносова «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX в.»², давшую толчок исследованиям многих достоевистов наших дней, или статью прот. Михаила Аксенова-Меерсона с говорящим названием «Рождение Философии из Духа Литературы на сцене русского персонализма», в которой подчеркивалось, что персоналистический ракурс русской мысли был сформирован «антропоцентрическим опытом русской литературы», и прежде всего Достоевским, утверждавшим уникальность «я» в полноте его диалога с «ты»³.

Солидаризируясь с бесспорным тезисом о центральности фигуры Достоевского и его онтологии личности в становлении той линии русской мысли, которая прямо истекала из восточно-христианского логоса, про-

¹ *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 16.

² *Безносков В.Г.* «Смогу ли уверовать?»: Ф.М. Достоевский и нравственно-религиозные искания в духовной культуре России конца XIX — начала XX в. СПб.: Изд-во РНИИ «Электронстандарт», 1993.

³ *Аксенов-Меерсон М.* Рождение Философии из Духа Литературы на сцене русского персонализма // Достоевский и XX век. М.: ИМЛИ РАН, 2007. Т. 1. С. 125.

возглашала единство веры и разума, стремилась ко всецелому оцерковлению жизни¹, нельзя забывать и о другом источнике, питавшем древо отечественного любомудрия. Речь идет о влиянии русской философской поэзии — как в том риторическом, дидактическом ее обличье, какое она имела в просветительскую эпоху: у М.В. Ломоносова, Г.Р. Державина, в докаторжном творчестве декабристов, так и прежде всего в форме «поэзии мысли», зародившейся в эпоху русского романтизма под влиянием йенской романтической школы и философии Шеллинга и существенно потеснившей права господствовавшей в 1810–1820-е гг. «поэзии чувства и сердечного воображения»². В центр этой новой поэтической школы, полагающей «стихию мысли» в основу лирики, В.В. Кожинов ставил фигуру Ф.И. Тютчева и называл ее «тютчевской плеядой», подчеркивая, что требование философичности поэтического слова в конечном итоге повлияло и на представителей «пушкинской плеяды» поэтов — прежде всего П.А. Вяземского и особенно Е.А. Боратынского, в позднем творчестве которого «мысль становится своего рода творческой доминантой»³. Более того, такие фигуры русской поэзии XIX в., как А.С. Пушкин, В.А. Жуковский, М.Ю. Лермонтов, Н.А. Некрасов, А.К. Толстой, являя в своем творчестве полноту художественности, дали и совершенные образцы художественно-философского высказывания, предельно расширили возможности поэтического слова, выявив тот потенциал образного мышления, который затем был усвоен и претворен поэзией XX в., развивавшейся в мощном поле философских влияний, в переплетениях и взаимодействиях как с мировой, так и с отечественной философией, что испытала бурный период подъема в начале XX в. и достигла к его середине своего творческого акме.

Русская философская поэзия XIX в. явилась важнейшим источником формирования картины мира и образа человека у самого Достоевского, оказала влияние на метафизику его творчества. Писатель воспринял от нее обостренное внимание к предельным вопросам, примат религиозно-онтологического, а не социально-психологического понимания личности, взгляд на текущую действительность *sub specie* вечности, напряженное

¹ Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века // Достоевский и XX век. Т. 1. С. 18–96.

² Гинзбург Л. О лирике. Л.: Советский писатель, 1974. С. 10, 28, 57–51.

³ Кожинов В.В. О тютчевской плеяде поэтов // Поэты тютчевской плеяды. М.: Советская Россия, 1952. С. 12.

взыскание совершенства¹, и именно эти черты «реализма в высшем смысле»² особенно ценили у Достоевского русские религиозные философы и сами рассматривали реальность сквозь призму ее подлинного — Божия — образа, проявляли в бытии потенции благого становления, возрастания к Абсолюту. Кстати, именно Достоевский выявил и утвердил философичность двух центральных фигур русской поэзии — Тютчева и Пушкина. Называя Тютчева «первым русским поэтом-мыслителем», он добавлял: «которому не было равного, кроме Пушкина»³. Писатель понимал художественность как совершенное взаимопроникновение «идеи» и формы, и Пушкин был для него образом творца, достигшим этого совершенства, недаром именно с его наследием связывал он манифестацию русской идеи как идеи «всечеловеческой» и «всемирной» (*Достоевский* 26, 114). К подобному же соединению мысли и образа двигалась русская философия, и именно поэтому была столь значима ее встреча с русской поэзией, являвшей полноту этого соединения, воплощавшей тот идеал красоты как «духовной телесности», «преображения материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» (*Соловьев* 2, 358), который будет утверждать русская религиозно-философская мысль. Примечательно, что русские мыслители конца XIX — первой половины XX в. оставили тексты не только о Достоевском, которого считали своим философским собратом, но и о Лермонтове, Пушкине, Тютчеве, А.К. Толстом, выявляя метафизику их творчества, их образы мира, воплощенные в лирике, поэмах, драматических сценах.

Роль русской философской поэзии в формировании тематического и аксиологического горизонта отечественного любомудрия была обусловлена самим характером русской мысли, двигавшейся от гносеологизма к онтологизму, тяготевшей, по точной характеристике В.В. Зеньковского, не к созданию умозрительных систем, а к «неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни», противопоставлявшей рационализму европейской традиции идеал цельного знания, «сердечный ум», соединявшей рефлексию о человеке с рефлексией о «смысле истории»⁴. Синтетичность и синкретизм русской мысли также в немалой степени

¹ Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004.

² Степанян К.А. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Достоевского. М.: Раритет, 2005.

³ Письма художников П.М. Третьякову. 1870–1879 гг. М.: Искусство, 1968. С. 77–78.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 17.

обуславливались присущим ей поэтическим ферментом. В книге «Борьба за логос» В.Ф. Эрн, характеризуя развитие европейской философии, подчеркивал, что ее основной принцип *ratio* «в корне своем поражен болезнью дурной отвлеченности»¹, преодоление которой возможно только на путях творчества и неразрывно связанного с ним вдохновения. Русские философы настойчиво тяготели к художественным формам высказывания, и поэтическая работа В.С. Соловьева, Д.С. Мережковского, А.К. Горского и др. представляла собой сознательный выход за границы рационалистического дискурса, утверждение образного мышления с его *всеохватностью* и одновременно — вниманием к конкретной детали, способностью, по знаменитому выражению У. Блейка, «в одном мгновенье видеть вечность, огромный мир — в зерне песка».

Тот же Эрн, размышляя о призрачности, безжизненности, сухости рациональной «схемы суждения», подчеркивал, что «единственным философом Запада, делавшим гениальные, героические попытки пробиться из отрицательного рационализма к положительному “логизму”, был Шеллинг»². То, что именно «поэзия мысли» оказалась предтечей путей, которые полвека спустя будет проходить русская философия, было связано с влиянием шеллингианства на становление той и другой. Как поэты-любомудры оказывались в поле притяжения Шеллинговой философии природы, философии искусства, философии Откровения, так и ведущие философы XIX в., с именами которых связывается рождение русской религиозной философии, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, испытали воздействие идей Шеллинга³. Примечательно, что и Ф.И. Тютчев, в совершенстве воплотивший мысль немецкого философа о поэзии, призванной «выражать духовные идеи» не языком холодного *ratio*, а «посредством образов»⁴, и русские религиозные философы, творчески

¹ Эрн В.Ф. Сочинения. С. 276. См. подробнее: Марченко О.В. В.Ф. Эрн о связи разума поэтического и разума философского в русской мысли // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX в.: К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 16–25.

² Эрн В.Ф. Сочинения. С. 88.

³ См.: Геворкян А.Р. Принцип духоматерии Н.Ф. Федорова как разгадка философии истории // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сб. научных статей: В 2 ч. Ч. 1. М.: Пашков дом, 2010. С. 293–318; Философия Шеллинга в России. СПб.: РХГИ, 1998; Фридрих Шеллинг: *pro et contra*. СПб.: РХГИ, 2001.

⁴ Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 53.

переосмыслившие высказанные Шеллингом в разные годы представления о единстве субъекта и объекта, тождестве духа и материи, о человеке, чрез посредство которого «Бог принимает природу и вовлекает ее в себя»¹, об универсуме как «действительной целостности», которая держится и живет «посредством единства во множестве»², возвращали эти идеи на христианскую почву, вводили их в поле христианской сотериологии и эсхатологии, устремляли к евангельскому обетованию Царствия Божия, преображенного, бессмертного порядка вещей, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Ту же религиозную устремленность, побуждающую философствующий разум «склонять колена перед *Безумием креста*»³, двигаться за пределы рационального к христианской метафизике, обнаруживают русская философская поэзия и растущая из нее религиозная философия в понимании темы «Человек и природа». Рассматривать эту тему мы будем, идя и от литературы к философии, и от философии к литературе, двигаясь, так сказать, и прямым, и обратным путем: при таком двуедином типе движения отчетливее видны те особенности антропологической и онтологической темы, которые зарождаются и зреют в художественном тексте и находят затем дискурсивное выражение в философском слове.

Рождение темы «Человек и природа» в русской философской поэзии традиционно связывается с фигурой М.В. Ломоносова. В его знаменитых «Утреннем...» и «Вечернем размышлении о Божием величии» (1743) дан образ Мироздания, безграничного, исполненного загадок, побуждающего ум человека вопрошать об устройении мира, о причинах явлений и той Божественной первопричине, что положила начало вселенскому бытию: «Открылась бездна звезд полна; / Звездам числа нет, бездне — дна».

Созерцание Вселенной, раскинувшейся вокруг человека, рождает удивление и восторг, дает толчок *размышлению* о бытии. Поэт стремится объять творческой мыслью концы и начала творения. Мироздание является его взору как космос, как вселенская гармония и красота. Идею этой красоты, упорядоченности, оформленности материи несла в себе еще мысль античности, но, в отличие от обозримого, замкнутого в самом

¹ Там же. С. 154.

² Там же. С. 37.

³ Так, по свидетельству баварского публициста К. фон Пфеффеля, присутствовавшего при «интереснейших беседах» Тютчева с Шеллингом в Мюнхене, обозначал поэт единственный путь примирения религии и философии (Карл Пфеффель о Тютчеве // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 2. М.: Наука, 1989. С. 37).

себе космоса эллинских философов, космос, предносящийся взору поэта христианской эры, безграничен («бездна» миров), и эта безграничность рождает не ужас, как в сознании древних, где она равнялась бесформенности, темному, безликому хаосу, а восторг и жажду прикоснуться ее тайне, ощутить величие и огромность бытия как проявление величия его Творца. Человеку, устремляющему взор в бездны Вселенной, является та множественность миров, которая затем у Н.Ф. Федорова предстанет как творческое поприще преображенного, бессмертного человечества, призванного населить миры Вселенной, стать их «многоединым художником» (Федоров I, 401), а у Н.А. Бердяева высечет чеканный афоризм о человеке, осознающем Вселенную и в ней творящем: «Философия и есть самосознание человеком его царственной и творческой роли в космосе»¹.

Образ Универсума, исполненного Божественной славы и красоты, вмещающего в себя творческую, разумную жизнь, появляется и у других поэтов XVIII в.: В.К. Тредьяковского, М.М. Хераскова, Г.Р. Державина. Космические мотивы неразрывно сплетаются в их стихотворном наследии с мотивами религиозными, питаются вдохновенным космизмом Ветхого Завета, традиционного источника литургической поэзии и церковного красноречия. В поэтических вдохновенных глаголах, высоким, торжественным штилем рисуют поэты образ Божественной творческой мощи, мира, воздвигаемого десницей Господней, возносят славословие Богу, «источнику жизни и бессмертия»:

передо Мною

Бесчисленны тьмы новых звезд,
Моей возженных вдруг рукою
В обширности безмерных мест,
Мое величество вещали;

(М.В. Ломоносов. «Ода, выбранная из Иова»,
между 1743 и началом 1751)

Светил возженных миллионы
В неизмеримости текут,
Твои творят они законы,
Лучи животворящи льют.

(Г.Р. Державин. «Бог», 1784)

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 72–73.

В книгах Ветхого Завета «земля и все живущие на ней» (Пс. 74, 4) увидены сквозь призму предвечного замысла о них Творца. Этот замысел благ, Бог не сотворил смерти: «Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле» (Прем. 1, 14). В библейских стихах поэтов XVIII в. также прочерчена эта связь мира, каков он ныне, с его подлинным образом в начале творения, когда еще не вошли в мир смерть и рознь. Более того, следуя учительной традиции Книги книг, наставляя живущих стяжать добродетель и бегать греха («Языкам воли не давайте, / Не преклоняйтесь к клеветам, / Неправдой душ не убивайте»), они подкрепляют свое поучение словом надежды на спасение, на восстановление в бытии его изначального, совершенного лика:

Не создал смерти Бог во свете,
Ниже погибели живым;
Спасенье положил в завете
И муки не назначил им.

(М.М. Херасков. «Три начальные главы
из Премудростей Соломоновых», 1779)

Космизм Ветхого Завета неразрывно связан с антропологизмом, с «оправданием человека», поставленного Господом владыкой твари: «Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростию Твоею, устроивший человека, чтобы он владычествовал над созданными Тобою тварями и управлял миром свято и справедливо» (Прем. Сол. 9, 1–3). Не раз ветхозаветные тексты напоминают слушающим и читающим об этом источном достоинстве существа сознающего, о высоком замысле о нем Творца, о его долге быть добрым хозяином на земле, хранителем и попечителем твари. Учительное слово русской философской поэзии звучит им в унисон: «А человека Ты толико возлюбил, / Что он на всей земле Твое создание главно. / Громада перед ним покорна вся сия: / Над тварями дал ему господство Ты толико, / Что паче всех видна щедрота в нем Твоя» (А.П. Сумароков. «Из 8 псалма», 1773–1774).

Космичность, монументальность образов Ветхого Завета как нельзя лучше соответствовала духовной и художественной сущности классицизма. Высшим благом, высшим достоинством и красотой в этико-эстетической системе, которая питала творчество поэтов XVIII в., были *порядок* и *стройность*. Высоким, торжественным штилем воспевали художники слова гармонию, упорядоченность бытия на всех его уровнях, будь то Вселенная,

где «бесчисленны планеты / В лучезарный свет одеты, / В высоте небес горя, / Образуют всем Царя» (И.Ф. Богданович. «Из псалма 18», 1761), будь то земля с последовательной сменой времен года, восходами и закатами солнца, приливами и отливами морских вод, будь то держава, управляемая мудрым правителем, будь то жизнь человеческая, устрояемая по Божиим заповедям. Гармония социальная представляла у поэтов эпохи классицизма как выражение гармонии мировой, воля самодержца — как проявление мудрой правящей воли Творца, как в державинской оде «Фелица» (1782), где «Фелицы слава» есть одновременно и «слава Бога, / Который брани усмирил, / Который сира и убога / Покрыл, одел и накормил».

Поэты русского Просвещения утверждали неколебимый смысл мира и человека, высшую целесообразность бытия, истории, творчества. Творчества всеобъемлющего, затрагивающего не только область изящных искусств, но и науку. Если в «Утреннем...» и «Вечернем размышлении о Божьем величестве...» М.В. Ломоносова человек представлял как *созерцатель* — земного пространства, величественной панорамы звездного неба, то в программном «Письме о пользе стекла» (1752) он — *деятель* в мироздании: проникает умом в глубины Божественного творения, познает причины явлений, создает новые реальности. Он не только *подражает природе*, но подчас и *превосходит ее* созданиями рук своих, превышая «своим раченьем естество».

Наука, в представлении Ломоносова, не противоречит вере — напротив, является ее утверждением и оправданием. Мыслитель-энциклопедист не соглашается с трактовкой образа Прометея как богоборца, узурпировавшего то, что по праву предлежит лишь Божеству. Подлинными богоборцами, убеждает он своих современников, являются лицемеры с их напускным благочестием, фарисейским превозношением над опытным знанием:

Под видом ложным сих почтения Богов
 Закрыт был звездный мир чрез множество веков.
 Боясь падения неправой оной веры,
 Вели всегдашню брань с наукой лицемеры,
 Дабы она, открыв величество небес
 И разность дивную неведомых чудес,
 Не показала всем, что непостижна сила
 Единого Творца весь мир сей сотворила.

Просветитель Ломоносов поет гимн разуму человека, но, в отличие от французских философов-просветителей, стремившихся освободить разум

от стреножающего влияния религии, он ставит его на службу Божественному Провидению. С помощью разума постигает человек сложное устройство мира — зримое свидетельство всемогущества его Творца. Создавая себе умных и добрых помощников в лице машин и механизмов, осваивает земные пространства, устремляет взор в дали Вселенной, проникает в глубь вещества. Раскрывая в «Письме о пользе стекла» образ человека как познающего и творящего деятеля, Ломоносов как будто предвосхищает еще один бердяевский афоризм: «Человек <...> призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе»¹: «Уже Колумбу вслед, уже за Магелланом / Круг света ходим мы великим Океаном / И видим множество Божественных там дел, / Земель и островов, людей, градов и сел, / Незнаемых пред тем и странных нам животных, Зверей, и птиц, и рыб, плодов и трав несчетных. <...> / Во зрительных трубах Стекло являет нам, / Колико дал Творец пространство небесам. <...> Коль созданных вещей пространно естество! / О коль велико их создавше Божество! <...> / Но в нынешних веках нам Микроскоп открыл, / Что Бог в невидимых животных сотворил! / <...> Не меньше, нежели в пучине тяжкий Кит, / Нас малый червь частей сложением дивит. / Велик Создатель наш в огромности небесной! / Велик в строении червей, скудели тесной!»

Спустя почти два столетия философы XX в. будут задаваться вопросом о путях технического прогресса и его нравственных основаниях, констатируя расхождение в секулярной торгово-промышленной цивилизации технического гения и религиозного чувства, увидят в технике манифестацию человекобожия, гордынного антропоцентризма, ставящего себя на место Творца. Не так это для Ломоносова. Ученый, философ, поэт, он не сомневается в религиозном основании техники как благого орудия человеческого познания и действия, коль скоро в основе этого познания и действия — вера в Творца и любовь к бытию. Другое дело, что человек может самочинно употреблять разум и созданные им технические орудия на противобожеские, злые дела, движимый жаждой наживы, как поступали завоеватели Нового Света: «О коль ужасно зло! на то ли человек / В незнаемых морях имел опасный бег, / На то ли, разрушив естественны пределы, / На утлом дереве обшел кругом свет целый, / За тем ли он сошел на красны берега, / Чтоб там себя явить свирепого врага?»

«Письмо о пользе стекла» завершается гимном правлению Елизаветы. Благое устройство Вселенной соотносится с благим устройением

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 93.

державных дел. Современность предстает как совершенная, благая эпоха, чаемый «рай на земле». Золотой век — не позади, но и не впереди, он здесь и сейчас. Он — уже в настоящем: «Ходя за тайнами в искусстве и природе, / Я слышу восхищен веселый глас в народе. / Елисаветина повсюду похвала / Гласит премудрости и щедрости дела. / Златые времена! о краткие законы!».

«Золотой запас» русского Просвещения, в котором вера в Творца соединялась с верой в человека как активное, творящее существо и верой в историю, устрояемую по Божьим законам, — тот положительный тезис, который спустя век претворится в творческий синтез в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, концепции Богочеловечества В.С. Соловьева, а затем перейдет в XX век, входя одной из составляющих в активно-христианскую концепцию человека. Однако вслед за тезисом должен был последовать антитезис, и он не заставил себя ждать. Он прозвучал в эпоху романтизма, когда не осталось и следа от ясной веры в целесообразность мира и разумность человеческой природы, но «Невидимо вскрылись бездны» (Ф.Н. Глинка) и явился шевелящийся хаос («О, бурь заснувших не буди / Под ними хаос шевелится» (Ф.И. Тютчев)), мир предстал в тисках болезни, страдания, смерти, а человек — противоречивым, дисгармоничным, разорванным существом, подобным «Недоноску» Боратынского, мечущимся между небом и землей и пораженным «роковой скоротечностью». Если для Ломоносова и Державина человек необходим в бытии, утверждается зиждительной связью миров («Я — связь миров, повсюду сущих, / Я крайня степень вещества, / Я средоточие живущих, / Черта начальна Божества» (Г.Р. Державин, ода «Бог»)), то теперь он предстает существом, осознающим трагический разлад с миром («Откуда, как разлад возник? / И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море, / И ропшет мыслящий тростник?» (Ф.И. Тютчев. «Певучесть есть в морских волнах...» (1865)). Его переходность, причастность двум мирам — физическому и духовному — воспринимается как роковая стреноженность. Возникает и формируется тема трагического одиночества человечества («И мы в борьбе природой целой / Покинуты на нас самих...» (Ф.И. Тютчев. Бессонница, 1829)), онтологической лишности существа мыслящего и сознающего в бессознательном порядке природы, перерастающая у М.Ю. Лермонтова в метафизический бунт («Ночь II»), а у Ф.И. Тютчева выливающаяся в стоическое стояние перед лицом обесмысленного, мертвого мира: «Мужайся, сердце, до конца / И нет в творении Творца, / И смысла нет в мольбе».

Русские религиозные мыслители, опираясь на это ощущение развершейся бездны, представшее в поэзии мысли русского романтизма, будут критиковать социалистические утопии земного рая, устрояемые на таком взрывчатом, противоречивом фундаменте, каким является смертный мир и несовершенный человек. Ценность опыта русской философской лирики предстанет здесь как утверждаемая ею художественно невозможность прочного устройства в бытии, в котором правит бал смерть. Разочарование в человеке и мире, обезбоженном и нелепом, будет воспринято как важнейшая, хотя и отрицательная ступень к религиозному совершеннолетию, требующему от личности не просто отрицать злой порядок реальности, а преобразать его — в соработничестве с Богом — в иной гармоничный порядок, символизируемый в Новом Завете в образе «нового неба и новой земли». Как укажет Бердяев, человек должен был пройти через богооставленность, должен был быть «отпущен на свободу в природный мир», чтобы стало окончательно ясно: «Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы нет без Бога и Бого-человека»¹.

Русские христианские мыслители сделают антитезис поэзии мысли частью общего синтеза, намечая вектор движения от существующего к должностующему, от бытия к благобытию, от человека, сознающего свой разлад с миром, к человеку, преобразующему мир в Царство Христово. Соединяя два потока русской поэзии мысли — просвещенческий с его апологией человека-творца и романтический с его неприятием природного порядка существования, они будут выстраивать философию активного христианства, на новом витке соединяя разум и веру, действие и любовь. Более того, в самой поэзии мысли увидят предчувствие, предвестие и обоснование этого перехода.

От том, как формируется в русской поэзии мысли этот вектор движения от смертного к бессмертному, от «мира осиротелого», достигнутого «неотвратимым роком», к благому, неветшающему, совершенному бытию, как восстанавливается в ней мысль о религиозном достоинстве и призвании человека, нам уже не раз приходилось писать, акцентируя темы смерти, бессмертия, воскресения, творчества². Здесь же попытаемся рассмотреть,

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 102, 104.

² Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 35–100; Гачева А.Г. Жизнь, смерть, бессмертие в мире русского романтизма // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 19–98.

как тема «человек и природа» осмыслялась в русской поэзии мысли сквозь призму категорий «пространства и времени» и как это осмысление предвещает трактовку этих категорий у русских христианских мыслителей.

Пространство и время как стержневые опоры структурирования реальности, построения картины мира в ее природном и социальном измерениях, рассматриваются в русской религиозной философии сквозь призму того совершенного, должного состояния универсума, о котором повествуют 21–22 главы «Откровения Иоанна Богослова». «Новое небо и новая земля» обладают иными характеристиками, нежели наличные земля и небо, описываемые через категории пространства как протяженности и времени как смены состояний. В порядке природы, пишет В.С. Соловьев в трактате «Смысл любви» (1892–1894), налицо «двойная непроницаемость» вещей и существ: «непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т.е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга» (Соловьев 2, 540–541). Это бытие разъединенное, бытие «в состоянии распада», «раздробленное на исключают друг друга части и моменты» (Соловьев 2, 540). Преодоление двойной непроницаемости, пространственно-временной разъединенности происходит в акте эсхатологического преображения, и этот конец прежнего порядка природы символически выражен в «Откровении» свидетельством ап. Иоанна: «И небо скрылось, свившись, как свиток» (Откр. 6, 14), к которому через четыре главы присоединяется видение апокалипсического ангела, «стоящего на море и на земле» и клянущегося «Живущим во веки веков», «что времени уже не будет» (Откр. 10, 5–6). Эта радикальная трансформация пространства и упразднение времени передавались в древнерусской культуре языком иконы и фрески в образе ангела или ангелов, свивающих небо, которое символизирует в данном случае и пространственную протяженность, и течение природного времени с его сменой дня и ночи, солнца и звезд, то восходящих на небосклон, то нисходящих с небесного свода.

Для В.С. Соловьева и Н.Ф. Федорова, его духовного предшественника и старшего современника, наличное бытие вещей и существ, рядоположенных в пространстве, вовлеченных в течение времени, где всякое последующее неизбежно и неумолимо сменяет предыдущее, есть бытие неистинное и недолжное. Это мир после грехопадения, мир, в который

вошла и правит бал смерть, в котором действует закон «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров 2, 48), распространяющийся и на природу, и на человеческий строй отношений. Рознь и «небратство» коренятся в самой глубине вещей. Раздробленность бытия на физическом уровне и разъединенность и вражда существ на уровне социальном оказываются глубинно взаимосвязаны.

«Разделяющее пространство» есть первое «препятствие к соединению» (Федоров II, 34), к тому неслиянно-нераздельному единству вещей и существ по образу и подобию Пресвятой Троицы, которое для Федорова есть идеал, подлинная норма устройства мира. Привести все человечество и всю природу к «неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» (Федоров I, 249), — вот в чем, по мысли философа, состоит задача истории. А это неизбежно означает «борьбу с разъединяющим пространством» и «всепоглощающим временем» (Федоров II, 34). Точнее это значит установление какого-то иного типа пространства, где нет разъединения и вытеснения, и иного времени, уже не сопряженного с умалением и смертью, как в наличном порядке природы. Радикально переосмысляя положения Канта, полагавшего «пространство и время» априорными формами чувственности, выводившего их в идеальную сферу чистого созерцания, Федоров предлагает перевести созерцание в действие, превратив через «труд воскрешения» «отвлеченное время» «в реальный ряд оживших поколений», а «отвлеченное пространство» сделав поприщем действия рода людского, спасающего «падающие миры от гибели» (Федоров II, 93). Регуляция природных процессов, соединенная с воскресительным деланием, приводит к тому, что мир, преображенный творческим усилием человечества, восстанавливает свою целостность. И как для Бога нет недостижимой дали, сегментированного, внеположного пространства, но Он присутствует во всем бытии, все наполняет собою, так и человек, достигая в процессе регуляции полноты «знания метаморфозы вещества», обретает «всемирность, последовательное вездесущие» (Федоров I, 301).

«Наше перерождение неразрывно связано с перерождением вселенной, с преобразованием ее форм пространства и времени» (Соловьев 2, 540), — утверждал В.С. Соловьев. Закон пространственно-временной непроницаемости, на котором зиждется наличное бытие, по мысли философа, должен уступить место закону «положительного взаимодействия», отталкивание — смениться взаимопроникновением, при котором сочетающиеся в целое единицы отнюдь не теряют себя, сохраняют свою субъектность.

«Всемирная сизигия» — так называет Соловьев тот совершенный строй реальности, при котором пространство становится всеединой средой, а время, течение коего в порядке природы неизбежно сопровождается сменой одного момента другим, распаивается в вечность, трансформируется в благое становление, подобное тому, что было в начале времен, когда Бог творил Вселенную, создавая небо, землю и все, что в них. Это то, что уже в XX в. Н.О. Лосский назовет сверхпространственностью и сверхвременностью, а прот. Сергей Булгаков, используя термин В.С. Соловьева, — «духовной телесностью»¹. «Духовная телесность» свободна от пространственности как непроницаемости и временности как смены явлений, она сверхвременна, «в едином акте объемлет все в абсолютном совершенстве и законченности» и сверхпространственна, подобно «телу Воскресшего Господа», свободно проходившего через непроницаемые двери, «внезапно появившегося перед апостолами и столь же внезапно скрывавшегося»², или преображению Спасителя на горе Фавор, когда Его плоть явилась осиянной нетварным, Божественным светом.

В русской философской поэзии от Г.Р. Державина до Ф.И. Тютчева рефлексия на тему пространства и времени имеет широкий диапазон, но если попытаться выделить ее аксиологический вектор, то мы увидим, как поэтическая мысль движется от эмоционально окрашенного переживания разъединяющего пространства и уничтожающего времени к картине преобразенной реальности, где пространство и время обретают иные характеристики, чем в наличном, смертном, распавшемся бытии. От горькой констатации: «Не тень ли та же гордый человек? / Людей с лица земли стирает время, / Вот как ладонь бы стерла со стекла / Пар от дыханья» (В.К. Кюхельбекер. «Агасвер», 1833–1836), от пронизывающей сердце тоски, рождающейся из сознания хрупкости и малости человека перед лицом космической бездны, русская философская поэзия движется к утверждению софийности мира, к символическим образам всеединства, переданным через лирико-философский пейзаж, как в «Невыразимом» В.А. Жуковского, «Когда волнуется желтеющая нива...» М.Ю. Лермонтова, «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» Тютчева. При этом в лирическом хронотопе державинской и особенно лермонтовской и тютчевской поэзии восприятие пространства и времени тесно слито с экзистенцией

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 233.

² Там же. С. 222, 223.

лирического героя. За 100 лет до А. Бергсона русские поэты-мыслители демонстрируют, что «время принадлежит не внешней вселенной, не вещам, не эфиру, а человеку»¹.

Стремление истолковать пространство и время не физически, а экзистенциально особенно ярко проявилось в эпоху романтизма, с которой и связано рождение «поэзии мысли». Здесь достигает кульминации процесс становления личности в литературе, неотъемлемой чертой которого является острое сознание уникальности и неповторимости единичного, конкретного «я». Если в просветительскую эпоху рефлексия над «роковой скоротечностью» и пространственной разделенностью была в значительной степени риторична, дидактична, универсальна, выражалась высоким, торжественным штилем, представляла родовое, общее и в этом смысле отвлеченное от конкретного субъекта восприятие времени и пространства, то в романтической «поэзии мысли» она личностно окрашена. Пространство и время у Лермонтова, Боратынского, Тютчева — в высшей степени субъектны. Это не «априорные формы чувственности», но хронотоп человеческой жизни — более того, конкретной жизни, индивидуальной судьбы, личности во всей ее неповторимости и глубине. Дискретность пространства и линейность времени здесь не декларируются, а переживаются как личностный и глубоко трагический опыт.

Переход от обобщенных размышлений о времени, риторических сетований на быстротечность земной жизни к острому личностному переживанию временного потока, неумолимо влекущего к смерти, обозначен в знаменитом философском фрагменте Державина «Река времен». Поэт задумывал оду «На тленность» (1816), где размышление о времени, смерти и преходящести должно было строиться по законам одического жанра, представляя собой генерализованное, обобщенное высказывание, облеченное в парадные одежды высокого стиля. Однако случилось так, что Державин умер через три дня после того, как набросал на аспидной доске первые строки, и восьмистишие получило статус философского фрагмента. Радикально изменился жанр, а значит, его содержательность². Риторичность соединилась с лиричностью. Человек вообще, глаголящий граду и миру о тленности всего земного, стал индивидуальностью, живой,

¹ Аксенов Г.П. В.И. Вернадский о природе времени и пространства. М.: ИИЕТ, 2006. С. 77.

² См.: Гачев Г.Д. Содержательность художественных форм: эпос, лирика, театр. М.: Изд-во Московского университета, 2008.

дышащей, неповторимой. Образ «реки времен», «топящей в пропасти забвенья» все человеческие свершения, стирающей в прах исторические и социальные усилия народов и их вождей, окрасился личной эмоцией, стал лирико-философским образом:

Река времен в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы.

Личностная, остро эмоциональная окраска размышлений о времени и пространстве, в которых протекает жизнь чувствующего, мыслящего, творящего «я», встающего «перед лицом природы и судьбы»¹, особенно явственна в поэзии Ф.И. Тютчева. Стихотворение «Смотри, как на речном просторе...» (1851) — тютчевский парафраз державинской «Реки времен». Поэт, созерцающий стремительное движение ледохода, воспринимает его как метафору времени, движущегося вперед и только вперед, вовлекающего в свой поток жизни и судьбы людей и уносящего их, как льдины, в океан небытия:

Все вместе — малые, большие,
Утратив прежний образ свой,
Все — безразличны, как стихия, —
Сольются с бездной роковой!..

Переживание всеуносящего времени слито здесь с переживанием поглощающего пространства — дали, в которой скрываются люди-льдины, теряясь для ограниченного людского взора, бездны, в которой они исчезают без всякого следа и воспоминания. Из этого впечатления-переживания рождается мысль, и подается она не в форме сентенции-утверждения, а в характерной для романтической поэзии форме философского вопрошания:

¹ См.: Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016.

О, нашей мысли обольщенье,
Ты, человеческое Я,
Не таково ль твое значенье,
Не такова ль судьба твоя?

Экзистенциальность и персонализм — характерные черты русской поэзии мысли. Субъект философствования здесь неотделим от процесса философствования. Как справедливо писал В.В. Кожинов применительно к Ф.И. Тютчеву, главное в его поэзии «вовсе не в философии, не в системе мыслей, но в самом *образе мыслителя*. Этот человеческий образ обладает настолько всепроникающей и мощной энергией, что идеи, выраженные в том или ином стихотворении, предстают не как самостоятельное, самодовлеющее содержание, но только как отдельные проявления, как своего рода духовные “жесты” этого образа»¹. Л.Я. Гинзбург, определяя специфику лирики, подчеркивала, что в ней во всех видимо «объективных» ситуациях, сценах и т.д. «просвечивает» «лирическая личность» автора². Спустя несколько десятилетий это станет характерной чертой русской философии в лице Н.Ф. Федорова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева и др., у которых процесс мышления экзистенциален и личностен, истекает из глубин «я», вовлекает в себя всего человека.

При таком типе философствования рефлексия о пространстве и времени становится рефлексией о человеке, «о его смертности и бессмертии». Не раз возникает у русских поэтов-мыслителей, сознававших короткодыханность существования, идущее из глубин культурной памяти «гомеровское» сравнение человека с осенними листьями, которые ветер метет по земле. Элегия Ш. Мильвуа «Падение листьев», переведенная Е.А. Боратынским, акцентировала этот параллелизм: «Последний лист упал со древа, / Последний час его пробил». «Мы, дети севера, как здешние растенья, / Цветем недолго, быстро увядаем...» — откликнулся М.Ю. Лермонтов в одном из своих художественно-философских «Отрывков». Но в отличие от Гомера, для которого смена людских поколений, подобная смене осенних листьев, составляет универсальный, незыблемый закон вещей: «Ветер одни по земле развеивает, другие дубрава, / Вновь расцветая, рождает, и с новой весной возрастают; / Так человеки: сии нарождаются, те погибают», а значит, единичному человеку глупо сетовать и роптать, русские

¹ Кожинов В.В. О тютчевской плеяде поэтов. С. 13.

² Гинзбург Л. О лирике. С. 9.

поэты-мыслители не смирялись с этим законом. Они подчеркивали разрыв между требованиями родовой жизни, легко приносящей индивидуума в жертву целому, и запросами личности, осознающей себя микрокосмом, столь же неисчерпаемым, как и мир, раскинувшийся вокруг него. В стихотворении «Сижу задумчив и один...» Ф.И. Тютчев, рисуя естественное течение жизни, где следуют, сменяя друг друга, «за годом год, за веком век», проваливаясь «в темное жерло» небытия и забвения, выделяет человека как существо, нравственно сопротивляющееся этому факту: «Что ж негодует человек, Сей знак земной!» В отличие от циклического течения природного времени, где весна и лето, знаменующие рождение и расцвет жизненных сил, сменяются осенним закатом и зимней смертью, а затем природа вновь возвращается к весеннему обновлению, — время единичной человеческой жизни линейно, движется от рождения и расцвета к увяданию и закату:

И снова будет все, что есть,
И снова будут розы цвeсть
И терни тож.
Но ты, мой бедный, бледный цвет,
Тебе уж возроденья нет,
Не расцветешь...

Оно выступает говорящим контрастом на фоне «вечности» родового, природного целого, его бесконечных круговоротов.

То, что для поэтов-мыслителей является предметом художественно-философской медитации, спустя несколько десятилетий станет основанием русской нравственной философии, ляжет в основу персоналистической этики Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и др. В книге «Оправдание добра», парафразируя знаменитый финал пушкинской медитации «Брожу ли я вдоль улиц шумных...» (1829), В.С. Соловьев подчеркнет: «Сила вечной жизни как факт существует: природа живет вечно и сияет вечною красою, но это равнодушная природа — равнодушная к отдельным существам, которые своею сменою поддерживают ее вечность. Но вот между этими существами оказывается одно, которое не согласно на такую страдательную роль: находя свою невольную службу природе постыдною для себя и награду для нее в виде личной смерти и родового бессмертия — недостаточною. Это существо хочет быть не орудием, а обладателем вечной жизни» (*Соловьев 1, 226*).

Переживание разъединяющего пространства и разрушающего времени звучит в русской поэзии мысли и элегически, как у К.Н. Батюшкова, Е.А. Боратынского, и трагически, как у М.Ю. Лермонтова, но особой интенсивности оно достигает в лирике Ф.И. Тютчева, обретая параллели в его письмах, ставших для поэта своего рода формой экзистенциального философствования. Тютчев ополчается против «самого своего страшного врага — *пространства*, ненавистного пространства»¹, которое фатально разделяет людей, и на его близнеца *время*. Вернувшись в Россию после двадцатидвухлетней службы в Мюнхене, он потрясен тем, как изменились за эти годы его друзья и родные, предстали «почти неузнаваемыми от разрушений времени»². *Разлука*, один из устойчивых эмоциональных мотивов сентименталистской и романтической поэзии, облекается в философские тона: это уже не просто одно из частых, хотя и горестных событий человеческой жизни, но проявление наличной пространственно-временной формы существования, проявляющейся в разъединенности существ, вещей, поколений, сегментированности и дробности бытия, неспособности человека каков он есть ко всеохватному зрению и действию. «Разлука представляется необъяснимой загадкой тому, кто умеет ее чувствовать»³; «для меня разлука — как бы сознающее само себя небытие»⁴, — пишет Тютчев жене, выражая то сознание зыбкости и превратности жизни, которое возникает в уме и сердце человека, сталкивающегося лицом к лицу с *расстоянием* — в пространстве или во времени, не имеет значения. Разлука ставит человеческое «я» перед лицом бездны, которой грозит обернуться привычный ход земных суток в мире, стреноженном смертью: «Кто смеет молвить: *до свиданья*, / Чрез бездну двух или трех дней?». Ис понятием пространства тогда сопрягается не вдохновляющее стремление к действию в безграничном, полном открытых возможностей мире, как в поэзии М.В. Ломоносова, где человек, пытающий природу, проникает в глубь вещества и в дали Вселенной, а горькое признание абсолютного бессилия одинокого «я» перед лицом чудовищных расстояний, уныние, парализующее активность и волю. «Человеческая мысль, — должна отличаться почти что религиозным рвением, чтобы не быть подавленной страшным представлением о дали»⁵.

¹ Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1980. С. 100.

² Там же. С. 60.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 58.

⁵ Там же. С. 65.

Образ «темного жерла», «всепоглощающей бездны», черной пропасти, провал в которую равнозначен смерти, тотальной аннигиляции из бытия, — один из лейтмотивных образов Тютчева, относящийся как к времени, так и к пространству, в координатах которых протекает жизнь человека. Позднее В.С. Соловьев в статье «Поэзия Ф.И. Тютчева» точно и пронизательно назовет этот тип пространства-времени «отрицательной беспредельностью», «зияющей бездной всякого безумия и безобразия»¹. Перед разверзающейся меонической бездной человек мал, бессилен, ничтожен, он — *quantité négligeable*, величина, которой можно пренебречь в общей экономии бытия. Невладение пространством и временем выявляет трагическое несовершенство существа сознающего, точнее — глубинный его *парадокс*², когда мыслью и воображением человек перелетает пространство и господствует над временем, а в реальности стреножен ограниченностью своего физического естества, его «короткодыханностью» и «бескрылостью»: «Я, бескрылый, / Стою, хладею и молчу» (Ф.Н. Глинка); «А я здесь в поте и в пыли. / Я, царь земли, прирос к земле...» (Ф.И. Тютчев).

Переживание краткости и эфемерности индивидуального бытия, его уязвимости, фатальной непрочности не ограничивается в русской философской поэзии сентиментальным элегическим сетованием: «Вотще! Не для меня долины и леса / Одушевились красотой, / И светлой радостью сияют небеса! / Я вяну, — вянет все со мною!» (Е.А. Боратынский). Оно рождает внутреннюю несмиренность, «души отчаянной протест» (Ф.И. Тютчев), отказ признать наличное состояние смертного, разорванного мира за норму. Понятия пространства и времени здесь этически окрашены, сплетены с аксиологией. Для русских поэтов-мыслителей равно неприемлемы как пространственная локальность и временная краткость человеческой жизни, так и пространственная огромность и временная бесконечность мира, в котором не совершается никакого качественного изменения. Это «дурная бесконечность», «бессмысленная вечность» (Е.А. Боратынский), «пустовороты» бытия, замкнутого в самом себе, неспособного к тому «космическому росту» (Соловьев 2, 630), который позднее В.С. Соловьев будет представлять как подлинную норму развития земли, человека, Вселенной. В стихотворении Ф.Н. Глинки «В выси миры летят стремглав

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 475.

² Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. С. 39–55.

к мирам...» (1830–1840-е) разворачивается картина универсума, где небесные тела — планеты, кометы и звезды — «Завихряся в кружениях мятежных, / Бессмысленно, как глупые стада, / Бегут, не ведая, отколь, куда», и это пустое движение, не имеющее ни смысловых оснований, ни цели, высекает в лирическом герое напряженный вопрос: «И где предел их бега, оборота?» То же ощущение бессмысленности и тщеты бытия, обреченного на вечную смену явлений без всякой надежды на их переход в новое качество, — встречаем у Е.А. Боратынского:

На что вы, дни!
Юдольный мир явленья
Свои не изменит!
Все ведомы, и только повторенья
Грядущее сулит.

Хронотоп мира, замкнутого в самом себе, лишённого перспективы преобразования, оказывается трагическим и абсурдным. Личность, погружённая в этот мир, испытывает одинаковый ужас и перед неминуемым смертным концом, и перед перспективой бесконечного существования в несовершенном, страдальческом мире, элементы которого находятся в состоянии слепого противоборства. Демон М.Ю. Лермонтова, блуждающий «в пустыне мира без приюта», где «вослед за веком век бежал, как за минутою минута», «Недоносок» Е.А. Боратынского, мечущийся между небом и землей, Агасвер В.К. Кюхельбекера, несущий свое бессмертие как наказание, как тяжкую, неизбывную ношу, — все это образы нескончаемой, бессмысленной и глубоко трагической длительности, не имеющей перспективы выхода в вечность.

В русской поэзии мысли звучит сочувствие не только к человеку, фатально стреноженному оковами смертности, втиснутому в клетку пространства-времени, но и к самому бытию — к раскинувшимся огромным пространствам, пустым, одиноким, холодным, пропадающим в своей заброшенности. «Всё голо так — и пусто-необъятно / В однообразии немом», — пишет Тютчев, выстраивая параллель между скудным, сиротливым пространством и слабым, зыбким, призрачным существованием человека:

Ни звуков здесь, ни красок, ни движенья —
Жизнь отошла — и, покорясь судьбе,
В каком-то забытии изнеможенья,
Здесь человек лишь снится сам себе.

Поэт испытывает сочувствие ко всему тварному миру, к большим и малым его обитателям, время жизни которых так превратно и мимолетно: «Ущерб, изнеможенье, и на всем / Та кроткая улыбка увяданья, / Что в существе разумном мы зовем / Божественной стыдливостью страданья». Лирический герой Е.А. Боратынского с тихой печалью созерцает разрушение старого парка, ветшающего под действием времени: он теряет строгость и красоту форм, приданную ему человеком, старится и дряхлеет, неуклонно двигаясь к смерти: «Иду я: где беседка тлеет / И в прахе перед ней лежат ее столпы, / Где остов мостика дряхлеет, / И ты, величественный грот, / Тяжело-каменный, постигнут разрушеньем / И угрожаешь уж паденьем».

Художественная рефлексия над конечностью человеческого и природного бытия была своего рода предчувствием родившейся во второй половине XIX в. идеи роста мировой энтропии, тепловой смерти Вселенной. В тютчевской «Бессоннице» (1829) не только человечество, но и весь космос («мир осиротелый») оказывается перед лицом рокового хода вещей («неотвратимый рок настиг»). Поэт с тоской внимает «глухим стенаниям времени», обессиленно-безнадежно взирает на то, как стираются краски жизни на гобелене бесстрастной природы. Стихотворение «Последняя смерть» Е.А. Боратынского (1827) разворачивает картину неуклонной деградации жизни: сходит с лица земли человеческий род, разрушаются города, зарастают пастбища, дичают одомашненные животные, сама земная природа движется вспять, ниспадая в первобытное, «доисторическое» состояние. А поэма В.К. Кюхельбекера «Агасвер» рисует мир, ставший «пустынею единой», где в опустелом от жизни пространстве течет бессмысленное, пустое время, уже не дающее обновления, не переводящее бытие в новое качество, и так вплоть до момента, когда грозная десница Господня оборвет существование одинокой, остывшей планеты.

В философии Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, А. Бергсона, Н.А. Умова, П.А. Флоренского, В.Н. Муравьева энтропийным процессам Вселенной, ввергающим бытие в состояние распада и смерти, была противопоставлена нэгэнтропийная функция жизни и деятельности человека, картине остывшего мироздания — картина «нового неба и новой земли», которые не заменяют прежние небо и землю, но преобразуют их, сообщая и пространству, и течению времени совсем иные законы. Человек содействует космизации мира, вносит в него «стройность», организует и окультуривает пространство, движется к овладению временем, в то время как без человека, вне заботливого его усилия мир, как в стихотворении Е.А. Боратынского «Запустение», деформируется, ветшает, рушится под натиском хаоса.

В русской поэзии мысли — близкие антропологические акценты. Зажатый тисками пространства и времени, человек не пассивен, он стремится ослабить их железную хватку, вырваться из-под власти необходимости, выйти к всеединству и вездесущию, заступающему место пространственной розни существ. Лирический герой Боратынского, живущий в тесноте бытия, сознающий фатальную стреноженность жизни (О, тягостна для нас, / Жизнь, в сердце бьющая могучею волною / И в грани узкие втесненная судьбою»), устремляется умом и воображением к чаемой полноте бытия, ищет «страну, / Где я наследую несрочную весну, / Где разрушения следов я не примечу» («Запустение»). В философско-поэтических медитациях Тютчева «Проблеск» (1825), «Сон на море» (1836) и др. разворачивается захватывающий личностный порыв к инобытию, когда снимается проклятие пространственно-временной разделенности, является полнота всеединого бытия, которому причащается человек («Как бы эфирною струею / По жилам небо протекло»). И в то же время здесь возникает видение преобразенной земли («Земля зеленела, светился эфир, / Сады-лабиринфы. Чертоги, столпы, / И сонмы кипели безмолвной толпы. / Я много узнал мне неведомых лиц, / Зрел тварей волшебных, таинственных птиц»), рождается образ «мира как целого», в котором, как выразится спустя десятилетия Н.О. Лосский, в отличие от «обитаемого нами царства вражды», присутствует «полное взаимопроникновение всего всем», в котором нет пространственного разделения, обособления и брани существ и в то же время нет смены последующим предыдущего, но все пребывает в сверхпространственном и сверхвременном единстве и полноте¹.

Автор концепции идеал-реализма подчеркивал значение опыта поэзии для построения образа совершенства. «Мир сверхвременного единства и гармонии» постигается через эстетическое созерцание и особенно через художественное творчество, причем именно творчество поэтическое: «Художественный замысел противостоит умственному взору поэта как единое сверхвременное целое, которое руководит возникающим затем во времени длинным процессом актов, создающих временное прекрасное целое. Осуществленное художественное произведение тоже таит в себе такую сверхвременную целость, и взор творца может уловить ее. <...> Каждый из нас, хотя бы в слабой степени, способен переживать такие моменты художественного созерцания. Они поражают и бесконечную полнотою созерцаемого и способностью созерцающего охватить сразу

¹ Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 399.

эту бесконечность. Это моменты величайшего напряжения жизни, приближения к идеальному осуществлению ее»¹. В русской философской поэзии XIX в. мы не раз встречаем это переживание сверхвременного и сверхпространственного бытия, эти «моменты величайшего напряжения жизни», когда единичное, малое, обособленное оказывается вмещающим в себя весь мир, когда, по художественному прозрению Тютчева, «все во мне и я во всем» или, по слову Ф.Н. Глинки: «И в это дивное мгновенье / Земным доступна высота».

Образ иного бытия с иными характеристиками пространства и времени в русской философской поэзии нередко вводится через сон или грезу лирического героя. Личность выходит из наличной пространственно-временной реальности в пространство-время сновидения или видения, недетерминированное внешне, допускающее предельную степень свободы и любые формы связи вещей и существ, обретает возможность всевидения, восчувствия мира как своего тела, и перед ней разворачивается иной образ реальности, в которой нет разъединенности, ветшания, страдания, смерти. «Другую видим мы природу / И без заката, без восходу, / Другое солнце светит там...» — пишет Тютчев, точно передавая образ преобразования пространства («светлый, пламенный эфир») и времени, которое из умерщвляющего становится оживляющим: с ним уже не сопряжена смена дня и ночи, закатов и восходов, составляющая свойство падшего, смертного мира.

Лирический герой стихотворения Ф.Н. Глинки «Иная жизнь» (1830–1940-е) в «минуты просветления», когда отпадает дурная бесконечность лиц и событий, когда, как в опыте умной молитвы, ум сходит в сердце («Бежит *вся мысль моя к подгрудью*, / Встречаясь с жизнью сердца там»), испытывает ощущение всепространственности и всевременности:

Живет каким-то бытием,
Которого не знает *внешний*
И *суевливый* человек! —
Условного отбросив бремя,
Я, из *железной клетки* время
Исторгшись, высоко востек,
И мне равны: и миг и век!..

¹ Лосский Н.О. Избранное. С. 399.

Ощущение пространственно-временной полноты соединяется в русской поэзии мысли с сознанием краткости, мимолетности этого состояния для человека, погруженного в реальность пространственной разделенности и текучести времени. «Но, ах, не нам его судили; / Мы в небе скоро устаем, — / И не дано ничтожной пыли / Дышать божественным огнем» — такой горькой сентенцией сменяется в тютчевском «Проблеске» одушевленное, радостно-вдохновенное слово о том, как преображается земное естество человека, соприкоснувшись с «бессмертным». В мире Тютчева момент соприкосновения инобытию сопровождается острым чувством тоски. Парадоксальное соединение двух противоположных состояний: радостной, живой полноты и «тоски невыразимой»: «Час тоски невыразимой! / Все во мне и я во всем!» (Тютчев) — характерная черта его лирики. Тот же разрыв между духоподъемным, исполненным живых сил бытием личности, вырвавшейся в мечте и воображении в «простор иного бытия», и унылым, опустошенным, бесцельным, тоскливым бытием — в стихотворении П.А. Вяземского «Тоска» (1831), написанном под влиянием тютчевской художественной метафизики. И это совсем не случайно. Русские поэты-мыслители не удовлетворяются только художественным предчувствием всеединства, единичным, недолгим касанием ему, они жаждут реального воплощения совершенства. Романтическое двоемирие не становится для них истиной в последней инстанции. Они не останавливаются на образной констатации разрыва реальности и идеала, не смиряются с ней. И этим предвосхищают ту линию русской мысли, которая начинается в федоровской «Философии общего дела» и требует не просто создания идеального образа совершенства, но превращения его в проект действия, в план и правило жизни.

Н.Ф. Федоров и его идейные продолжатели А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, принадлежавшие к христианской ветви космизма, выдвинули задачу реального овладения временем и преодоления разделяющего пространства. Не просто касание иному миру, но его воплощение в реальность, преображение смертного, разрозненного, страдающего бытия в бессмертное, всеединое, несущее в себе полноту блага — таково, с их точки зрения, задание человека. Регуляция стихийных, слепых сил природы, труд воскрешения радикально меняют пространственно-временные характеристики мира. «Всеобщее воскрешение, — пишет Федоров, — есть полная победа над пространством и временем. Переход “от земли к небесе” есть победа, торжество над пространством (или последовательное вездесущие). Переход от смерти к жизни, или одновременное сосуществование

всего ряда времен (поколений), сосуществование последовательности, есть торжество над временем» (Федоров II, 236).

Русская поэзия мысли дала свои художественно-символические модели преображения пространства и времени. От романтического двоемирия, фатально разрывавшего сферы и планы бытия, представлявшего землю юдолью мрака и тлена, томительного «бывания», где лишь «утомительные сны» жизни какова она есть, а небесную реальность — обителью света, они двигались к идее софийности мира, где земная реальность проявляла свой небесный прообраз, зерна благобытия прорастали в самом бытии. Русские поэты стремились уловить тот «образ всеединства, который, по выражению В.С. Соловьева, всемирный художник крупными и простыми чертами набросал на звездном небе или в многоцветной радуге, — его же он подробно и тонко разрисовывает в растительных и животных телах» (Соловьев 2, 371).

В стихотворениях П.А. Вяземского «Тоска» (1831), М.Ю. Лермонтова «Небо и звезды» (1831), Ф.И. Тютчева «Проблеск», «Фонтан» (1836), В.Г. Бенедиктова «Прости!» (1836) разрыв между постылой земной юдолью и чаемой горней обителью абсолютен и непреложен. В философско-поэтических медитациях «Выхожу один я на дорогу» (1841) М.Ю. Лермонтова, «Вечер» П.А. Вяземского и «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» Ф.И. Тютчева противоположность небесного и земного снимается интуицией всеединства, не позволяющей дробить и делить мир, отторгая от него сферы и планы, но нудящей к тому, чтобы высветлять и преображать бытие, прозревая в нем начаток нового — гармоничного, неслиянно-нераздельного — строя явлений, где нет взаимного противоборства существ ни во времени, ни в пространстве и все со всем связано неразрывной цепью родства.

Софийность раскрывается в тех реалиях природной жизни, которые привычны для человека, задают хронотоп его бытия. Это и величественный звездный пейзаж, когда «Таинственно, как в первый день создания / В бездонном небе звездный сонм горит». Это «Зеленый лес, живые воды / И отблеск неба голубой» или «короткая, но дивная пора» первоначальной осени, когда «Весь день стоит как бы хрустальный / И лучезарны вечера... <...> И льется чистая и теплая лазурь / На отдыхающее поле...». Тютчев мастерски передает ощущение остановленного мгновения, когда оно словно вдвигается в вечность — как на фреске или иконе... Законы природного, текучего времени вдруг отменяются — в гармонии краткого мига, который в естественном течении жизни неизбежно преходит,

сменяясь другим, третьим, четвертым (наступят первые зимние бури, потом разольются весенние воды, уступая место «грохоту летних бурь», за которым недалеко уже и до «первого желтого листа»), открывается гармония вечности.

Мотив «остановленного мгновения», изымаемого мыслью, памятью, воображением из-под власти текучего времени, один из ведущих в лирике Тютчева. Стихотворение «Так, в жизни есть мгновения...» (1855), где в картину благодатного «самозабвения земного» вплетаются *райские*, евангельские образы: *деревья*, «птицы небесные» (что не сеют, не жнут), завершается восклицанием: «Дремотою обвеян я — / О, время, погоди!». Поэт стремится удержать бегущее время, остаться навсегда в состоянии *блаженной полноты*. К неумолимому *врагу человека* он обращается не с проклятием, а с дружеской просьбой — манифестируя самим этим *жестом* высший принцип отношения человека к природе, к ее реалиям и стихиям, суть которого не в борьбе, а в любви. Образ преодоления текучего и переходящего времени появляется и в тютчевских горных пейзажах, устойчиво связанных у него с темой благобытия. Достаточно вспомнить стихотворение «Утро в горах» (1829), где туманы, покрывающие скат «высших гор», являются воображению поэта «Как бы воздушные руины / Волшебством созданных палат», или фрагмент «Яркий снег сиял в долине...» (1836), где царствующей долу смене времен года («Яркий снег сиял в долине, — / Снег растаял и ушел; / Вешний злак блестит в долине, — / Злак увянет и уйдет») противопоставлена вечность горных (горних!) пределов: «Но который век белеет / Там, на высях снеговых? / А заря и ныне сеет / Розы свежие на них!..». Вспомним и пейзажную медитацию «Над виноградными холмами...» (начало 1830-х): взору поэту, поднимающемуся в небесную высь, является «круглообразный светлый храм», «горнее, неземное жилище», где «смертной жизни места нет» и все наполнено праздничным веянием, подобным тишине воскресного дня, напоминающего о Светлом Христовом Воскресении, в коем — надежда живущим.

При этом мотив движения в поисках рая, места, где возможен совершенный строй жизни, фактически соединяется с мотивом преображения. Это не просто движение во времени и пространстве, застывших в своих физических характеристиках, это преодоление времени и пространства, трансформация бытия в благобытие. И здесь раскрывается еще один смысл горних пейзажей Тютчева. Они не просто манифестируют новый — преображенный — строй жизни, но само движение к ним становится преображением.

Русская поэзия мысли не просто предчувствует и провидит хроно-топ преобразенного бытия. Она сознательно организует пространство и время через действие в них человека. Поэтический шедевр Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855) осмысляет пространство русской земли в контексте христианской метафизики. Его начальные строки: «Эти бедные селенья, / Эта скудная природа» предстают выражением евангельской заповеди блаженства, а финал: «Удрученный ношей Крестной / Всю тебя, земля родная, / В рабском виде Царь Небесный / Исходил, благословляя» разворачивает образ пространства, введенного в историю спасения, становящегося ее частью. Пространство сакрализованное, преобразенное или движущееся к преобразению благодаря созидательным усилиям рода людского — один из устойчивых концептов художественной историософии Тютчева. Поэтический манифест «Русская География» (1848) — апология Славяно-Греко-Российской империи, пространственные координаты которой: «Москва и град Петров, и Константинов град», «семь внутренних морей и семь великих рек / От Нила до Невы, от Эльбы до Китая, / От Волги по Евфрат, от Ганга до Дуная...» — выводят из истории в эсхатологию, задают очертания того грядущего царства, что, по слову пророка Даниила, «не пройдет вовек». А в послании «К Ганке» (1841) разворачивается панорама «всей Славянской земли», протянувшейся «от Невы до Черногорья, / От Карпатов за Урал» и осиянной светом правды Христовой. Звучащая на ее пространствах переключка городов («Расцветает над Варшавой, / Киев очи отворил, / И с Москвой золотоглавой / Вышеград заговорил»), говор которых совпадает с говором славянских наречий, — это новая Пятидесятница, открывающая двери Царства Христова, путь к Иерусалиму Небесному. И как, сакрализуясь, меняется пространство истории — от атомарного, разрозненного, распавшегося на клетки-сегменты по числу враждующих государств, так же, по Тютчеву, меняется ее время: время слепоты и блуждания, вражды и войны уступает место эпохе всеславянского родства, расширяющегося в перспективе исторического движения до всечеловеческого и всемирного братства.

В поэтической историософии Тютчева пространство и время обретают иные характеристики, нежели в течение наличной истории, которую Н.Ф. Федоров, младший современник поэта, называл историей «взаимного истребления» (*Федоров I*, 138). Они становятся частью истории как «работы спасения», апофеозом которой выступает тысячелетнее Царство Христово, завершительная благая эпоха, являющаяся, по мысли русских религиозных философов, преддверием «нового неба и новой земли»,

точнее, их зародышем, начальной ступенью. В Царстве Божием на земле мир еще существует во времени, но само течение времени уже иное: здесь, согласно пророчеству Иоанна, совершается «первое воскресение», просветляется нравственная и физическая природа людей. И одновременно меняется состояние пространства: человечество в тысячелетнем Царстве Христовом становится Церковью, неслиянно-нераздельным единством многих «я», преодолевающим закон пространственной непроницаемости, расширяющим ареал своего действия сначала на землю, а затем и на все мироздание.

В русской философии конца XIX — первой трети XX в., и прежде всего в русском космизме, тема преобразования пространства и времени связывалась с представлением о человеке как разумной, творческой силе природы, инстанции ее самосознания. С точки зрения Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Умова, В.И. Вернадского и др., человек должен встать во главе новой, преобразующей эволюции, «восьмого дня творения», сознать себя деятельным агентом «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия» (*Соловьев 2*, 630), более того — на новом уровне раскрыть созидательные потенции самой природы. Русская поэзия мысли дала своего рода «прототип» этой идеи. В тютчевском стихотворении «Колумб» (1844) утверждался образ человека-мироустроителя, космизатора бытия, «разумный гений» которого, соединяясь «с творящей силой естества», вводит в бытие новые измерения, распахивает его в беспредельность. И выдвинутая Н.Ф. Федоровым идея всеобщего воскрешения как апофеоза победы над временем предчувствовалась и предвещалась русской поэзией мысли через мотив воскрешающей памяти, через *воспоминание*, что не просто останавливает мгновение, не давая ему исчезнуть «в пропасти забвенья», но разворачивает вспять линейное течение времени, восстанавливает целостность бытия, распяленного и разорванного между прошлым, настоящим и будущим, собирает мгновения жизни во сверхвременное единство (Е.А. Боратынский. «Воспоминания», 1820; «Мой Элизий», 1831; П.А. Вяземский. «Родительский дом», 1830; Ф.И. Тютчев. «Еще томлюсь тоской желаний...», 1848). Труд воскрешающей памяти здесь неразрывен с любовью: именно любовь, высший, совершенный принцип единства вещей и существ, одолевает разделяющее пространство и горький «недуг, именуемый временем»¹.

¹ Тютчев Ф.И. Сочинения. Т. 2. С. 61.

Говоря о преобразении пространственно-временных отношений как необходимым условии перехода от смертного, разъединяющего бытия к бытию всеединому и вечному, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и их продолжатель в XX в. А.К. Горский включают в эту задачу и время-пространство личности, ищут пути обретения ею нового, сизигического взаимодействия со средой, преодолевающего и отъединенность, обособленность «я», и пантеистическое растворение его в природе (тютчевское «С миром дремлющим смешай!»). Умопостигаемо человеческое «я» равновелико миру, совпадает с ним, но возникает вопрос: как сделать умопостигаемое реальным, как человеку не только ментально, но и физически обрести всепространственность и всевременность, дабы не чувствовать себя малой, ничтожной, затерянной в пространстве и стираемой временем единицей, как ему преобразить пространство и время своего тела? Федоров видит решение в соединении нравственно-религиозного делания личности, осуществляющей Христову заповедь о любви, со всецелой регуляцией природных процессов, распространяющейся и на внешний мир, и на самого человека, делающей его совершенным, «полноорганным» существом, способным перемещаться в пространстве, жить в разных средах, действовать во всей Вселенной, всецело управляя ее ходом, а значит, и временем собственной жизни. В.С. Соловьев, опираясь на федоровскую идею «положительного целомудрия», делает акцент на трансформации родотворной силы любви, которая в порядке природы находится в плену полового рождения и связанной с ним неразрывно смерти, и подчеркивает, что «духовно-телесное творчество» человечества, ткущего полотно сизигии, созидающего преображенную, неслиянно-нераздельную целостность мира, будет опираться на просветленные, преображенные энергии эроса (Соловьев 2, 547)¹. В свою очередь А.К. Горский, полагая в основу «организации мировоздействия» регуляцию эротических энергий, видит ее прообраз в искусстве. «Лирическое волнение», которым, по слову Пушкина, движется творчество, есть претворенное, сублимированное волнение эроса. В творческом акте поэт и художник расширяет границы своего тела, накладывает его контуры на все вещи мира. Поэтическая

¹ Об идее метаморфозы пола и этике преображенного эроса в русской мысли см.: Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 251–259, 359–381; Гачева А.Г. Этика преображенного Эроса в зеркале русской философии и литературы // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 483–497.

фантазия движима стремлением сотворить для себя «новую природу, лучше и полнее той, к которой мы прикованы»¹, движет к преодолению телесной замкнутости, пересозданию пространства, преобразению природной и космической среды и даже преодолению смерти. Именно этот вектор, эти «бурные всходы воскресительных тенденций в эротике» (*Горский 1*, 584) видит Горский в русской поэзии — от А.С. Пушкина до А.К. Толстого. И хотя пока поэзия есть лишь «репетиция» преобразования, но постепенно, научившись управлять эротическими энергиями, человек, по мысли Горского, уже реально, а не только в воображении разомкнет обособляющую границу между своим телом и миром, сумеет «неизмеримо далеко <...> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества» (*Горский 1*, 385).

¹ *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 т. М.: ИМЛИ РАН, 2018. Т. 1. С. 24. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу.

ГЛАВА 3.

АНТРОПОЛОГИЯ И ФУТУРОЛОГИЯ ВЛАДИМИРА ОДОЕВСКОГО

«Два труда подлежит человеку в сей жизни: понять то, что существует и что должно существовать»¹. Таким эпитафием философ-любомудр и писатель В.Ф. Одоевский предварил незавершенный трактат «Русские ночи, или О необходимости новой науки и нового искусства», ставший прологом к роману «Русские ночи». В этих словах, как в зерне, прорастающем и приносящем свой плод, как в зародыше, развивающемся в сложноорганизованный организм, сконцентрировано его мировидение, в котором существующее накрепко сцеплено с долженствующим и не может состояться без этой связи, ибо второе дает первому импульс роста, движения вперед. В отличие от романтического двоемирия, где из смертной, дисгармоничной реальности можно лишь вырваться в инобытие, сбросив стреножащую оболочку, отряхнув прах земли, Одоевский утверждает целостность бытия и одновременно его внутренний рост, движение к совершенству, подчеркивая, что ключевая роль в этом движении принадлежит человеку.

Своим стремлением к универсальному единству мира Одоевский предваряет Владимира Соловьева. Более всего удручает его внутренний разброд в роде людском, взаимная глухота и непонимание. Это непонимание для него является главной причиной того, что «задача жизни еще не решена человечеством»². Еще в юности возникает в нем намерение «исследовать каждую философскую систему», дать ей строгое, почти «математическое» выражение и затем все мировые системы мысли «свести в огромную драму, где бы действующими лицами были все философы мира от элеатов до Шеллинга», а предметом «была бы ни более ни менее как *задача человеческой жизни*»³. Настрой юного любомудра подхватит затем автор «Философских начал цельного знания», заявляя, что «первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования»⁴, и в работах 1870-х гг. провозгласит синтез европейской мысли и научного знания с достижениями восточнохристианского логоса, примирение и союз науки, веры, искусства в их движении к всеединству.

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 192.

² Там же. С. 191.

³ Там же.

⁴ *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911. С. 251.

Одоевский в своем творчестве идет впереди своего времени. Его философские и художественные опыты предваряют построения целой плеяды мыслителей, пришедших в культуру через несколько десятилетий после него и утвердивших понимание мира, в котором идеал предстает как норма реальности, как ее энтелехия. Две ветви русского космизма¹, естественнонаучная и религиозная, имеющие своего родоначальника в Н.Ф. Федорове, сходятся в этом взгляде на существующее сквозь окуляры должного, в перспективе преобразования бытия в благобытие. И ключевую роль в ее решении отводят именно человеку — как существу, активно, творчески действующему в мире, способному не только претерпевать жизнь, но и строить ее.

Христианский космизм в лице Н.Ф. Федорова, Вл. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского основывал идеал человека-деятеля на заповеди «обладания землей», данной ему при сотворении, и на знаменитом Христовом слове, обращенном к апостолам, а через них — ко всему человечеству: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Человек здесь предстает «водителем твари», движет ее к совершенству. Его миссия, утраченная в грехопадении, восстановлена Боговоплощением и подвигом Иисуса Христа. Такое понимание человека опиралось не только на открытое, творческое прочтение святоотеческого наследия, где у свт. Иринея Лионского, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и др. звучала в разной огласовке и вариациях мысль об обожении человека как цели вочеловечения Бога-Слова, но и на философскую рефлексию любомудров-шеллингианцев, мыслителей-славянофилов, на образы литературы. В.Ф. Одоевский, И.С. Аксаков, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский каждый по-своему внесли свою лепту в то понимание человека, которое чеканно было выражено П.А. Флоренским: «Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос. Человек есть Царь всей твари — Царь, но не тиран и не узурпатор, и пред Богом, Творцом твари, предлежит ему дать отчет за вверенное ему»².

¹ См. главу «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

² *Свяц. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 440.*

Мысль о человеке как сотворце, подобном Творцу, как существу, ответственном за бытие, как благом деятеле, который, преображая себя, призван преобразить и мир вокруг себя, звучит у Одоевского в трактате «Русские ночи, или О необходимости новой науки и нового искусства», «Психологических заметках» 1830–1840-х гг., романе «Русские ночи», в письмах, повестях и набросках. С ней напрямую связан его идеал цельного знания, синтезирующего все силы и способности человека, преодолевающего разрыв между субъектом и объектом познания, восстанавливающего целостный взгляд на природу, растащенную по многочисленным рубрикам специальных наук. С ней связана и философия искусства Одоевского. Наследник немецких романтиков, утверждавших через искусство творческую беспредельность человека, безграничность его созидательных возможностей, прямое подобие и причастность Творцу, философ-любомудр подчеркивал, что в художественном акте «человек не только властвует над природою, но творит ее по своему образу и подобию»¹. Он прямо предвосхищает мысль Н.Ф. Федорова и Вл. Соловьева о проективности искусства, задача которого — выразить идеал будущей жизни, а затем в союзе с наукой и верой воплотить его во всей совокупности природного бытия.

Сознание ответственности за бытие рождается в человеке в результате действия того, что Одоевский называет «нравственным инстинктом»². Возникая с человеком, он достигает своей полноты в явлении Иисуса Христа, и именно в этике христианства лежит тайна «общей гармонии». Вера у философа-любомудра задает созидательный вектор развития, побуждает к исполнению той заповеди о совершенстве, которую дал людям Христос. Базируясь на «Откровении», она формирует у человека иной ракурс зрения и на природу. Ее нынешнее состояние видится здесь не нормой, а искажением нормы, вызванным грехопадением человека, в то время как подлинный, совершенный статус природного бытия предстает в образе Царствия Божия, «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1).

Манифестируя в человеке зов его высшей природы, вера является единящим началом личности. В ней, как в фокусе, сходятся главные силы и способности человека, через нее взаимно поддерживают и утверждают друг друга наука, искусство и этика. Вера человека в то, что «он может победить природу, что он может изобразить ее или сотворить ее, что

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 194.

² Там же. С. 204.

он может любить людей <...> есть альфа и омега» этих «трех стихий человечества»¹.

Задавая человеку высокую ценностную и творческую планку, утверждая его как цельное, принципиально растущее, не останавливающееся в своем восхождении существо, вера, по мысли Одоевского, предохраняет личность от усыхания и стагнации. Мыслитель подчеркивает невозможность для человека, одаренного разумом и способностью любви, ограничиться утилитарной идеей комфорта. Недаром констатирует Фауст, наиболее близкий самому автору из всех участников диалога в романе «Русские ночи», что «полное следствие такой полезной, удобной и расчетливой жизни — есть *тоска неодолимая, невыносимая!*»² Эта тоска, которой у собратьев Одоевского Пушкина, Боратынского, Лермонтова, Тютчева так мучаются их лирические герои, предстает глубинным свойством человеческой природы, демонстрирующим не просто ее неисчерпаемость, неподвластность всяческому окорачиванию, попытке вогнать в жесткие рамки, но внутренне присущее ей взыскание совершенства.

Так же очевидна для Одоевского и невозможность гипертрофировать какую-то одну сторону личности, нарушив гармоническое разнообразие и органическую связанность ее частей и способностей. Именно к этому пониманию ведет он читателей в «Русских ночах», помещая внутри диалога вставные новеллы. Они художественно иллюстрируют то, что происходит с человеком и обществом, когда гипертрофируется лишь одна из способностей существа сознающего — будь то творческое воображение, как у Пиранези, деловая жилка, как у бентамитов, или знания, как у экономиста-мальтузианца, автора футурологического этюда «Последнее самоубийство». Если эти способности не соединяются, образуя цельность мысли и действия, то они уводят на ложные, кривые пути. Единение же им, с точки зрения Одоевского, дает только вера. «Последнее самоубийство» с его апологией добровольной аннигиляции человечества писатель называет «примером того, до чего могут довести опытные знания, не согреты верою в провидение и в совершенствование человека»³. И не только ум, но и «инстинкт сердца» вне связи с Откровением оказывается бессилён и ложен: остро чувствуя неправду жизни, боль и муку человеческих «я», сжатых тисками необходимости, он может лишь изнемогать в сострадании и душевном протесте, но не способен изменить законы природы.

¹ Там же. С. 194.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 53.

Говоря о призвании человека в природе, Одоевский не останавливается только на христианстве. Ростки нового антропологического видения, пусть и не столь стройно и целостно выраженного, как в Евангелии, он стремится разглядеть в мифологиях древних народов. Да, в мифологическом сознании неизбежны смысловые крены, несбалансированность акцентов, которая приводит к прометеизму, к искажению соотношения Божественного и человеческого в преобразовательном акте. Говоря о мифологии Греции и Рима, где возникают образы «титанов, воюющих с небом», «Сатурна, отца богов, царствующего на земле», «Прометея, похищающего божественный огонь», Одоевский задается вопросом: «Что всего яснее видим мы в сих иносказаниях?» И отвечает: «Божество, снисходящее в человека, человека, возвышенного до степени Божества, — словом, необычайную, непонятную нам силу человека»¹. Позднее тот же ход мысли — от прототипической древности до христианского благовестия — будет свойственен Н.Ф. Федорову, который увидит в культе предков, общем для всех народов, бывшем первой, универсальной религией человечества, исток воскресительной идеи, во всей полноте и цельности выраженной христианством.

Языком мифа передается, по мысли Одоевского, инстинктивное ощущение человечеством своего призвания в мире, своей способности управлять силами природы. «Знание о сатурновом кольце прежде телескопа, эластическое стекло — суть остатки сих инстинктуальных знаний»². В процессе развития цивилизации первоначальное, мифологически-магическое отношение человека к миру, соединявшее интуицию единства микрокосма и макрокосма с интуицией активного воздействия первого на второй, уступило место развитию умственной, рациональной способности, породившей науку, рациональное знание, но одновременно вытеснившей интуицию и тем положившей водораздел между человеком и бытием. Полнота же осуществления человеком своего действия в мире станет, по мысли философа, возможна только тогда, когда разум соединится с инстинктом, просветит его изнутри и одновременно расширит свои понимания за счет этого просветленного инстинкта, открывая тем самым способность к цельности знания и полноте действия. «Все, что мы знаем посредством инстинкта, обратить в знание ума, и все знания ума поверить инстинктом»³, — такую задачу выдвигает Одоевский перед

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 207.

² Там же. С. 208.

³ Там же. С. 209.

«новой наукой», подчеркивая, что соединение разума с инстинктом не даст уклониться ни в овнешняющий рационализм, разрывающий человека и мир, ни в стреножащий действие мистицизм. Если же разрыв разума и инстинкта продолжится, то человечество погубит себя.

Одоевский — философ с мощной футурологической компонентой. Характерная черта его мысли — стремление прочертить векторы развития не для одного лишь народа и не для какой-то части человечества, разбитого на национальности, а для мира в его единстве, что также сближает его с русскими космистами Н.Ф. Федоровым, Вл. Соловьевым, К.Э. Циолковским, В.И. Вернадским, А.Л. Чижевским, утверждавшими в мировоззренческом поле конца XIX — первой половины XX вв. именно такую, «всечеловеческую», планетарную точку зрения. С одной стороны, Одоевский основывает ее на христианстве, преодолевающим частные, национальные разделения идеей сыновства человечества Богу, образом единства, в коем, по слову апостола Павла, «нет ни эллина, ни иудея, <...> но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). С другой — на идущем от Шеллинга представлении о восходящем движении природы, которая из себя рождает сознание и которую мировая душа ведет к совершенному состоянию. Позднее Вл. Соловьев, испытавший прямое влияние Шеллинга, назовет этот «процесс усложнения и усовершенствования природного бытия» «космическим ростом», подчеркнув, что он «особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни», приводя к возникновению человека с развитым «нервно-мозговым аппаратом» (Соловьев 2, 630) и способностью к творчеству.

Двуединство мотивировок — религиозной и естественнонаучной — прямо сближает Одоевского с традицией русского космизма, прежде всего с Н.Ф. Федоровым и П.А. Флоренским. Н.Ф. Федоров обосновывал преобразовательную, воскрешающую активность человечества в бытии, с одной стороны, идеей уподобления человека творческой природе Бога, с другой — представлением о том, что в человеке природа приходит к самосознанию, «начинает не только сознать себя, но и управлять собою» (Федоров 2, 239). А П.А. Флоренский в автореферате, написанном для энциклопедического словаря «Гранат», соединял обе мотивировки в образах Логоса, противостоящего «закону Хаоса во всех областях мироздания»¹, культуры, борющейся «с мировым уравниванием», преодолевающей энтропию.

¹ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

Идея антиэнтропийной сущности жизни, культуры, трудовой и творческой деятельности человека, противостоящей тепловой смерти вселенной, была сформулирована в русской и мировой философии и науке лишь во второй половине XIX — первой трети XX в., прозвучав у Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.А. Подолинского, А. Бергсона, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского. Одоевский опережает философов-космистов почти на полвека. Обратимся к знаменитому фрагменту «Desiderata»¹ из романа «Русские ночи», передающему вопросы, волновавшие героев Одоевского, которых философ-любомудр называет «духоиспытателями» по аналогии с тем, как называем мы деятелей наук естественных. Этот фрагмент содержит развернутое размышление на тему «Человек и природа», в котором появляется образ природы, припадающей к человеку, ждущей от него помощи в противостоянии запустению и гибели: «А между тем наша планета стареет, безостановочно ходит равнодушный маятник времени и каждым размахом увлекает в пучину века и народы. Природа дряхлеет; испуганная, приподнимает она перед человеком свое тяжелое покрывало, показывает ему свои трепещущие мышцы, морщины, врезавшиеся в лицо, и взывает к человеку; стонут ее песчаные степи, помертвелые от его удаления, зовет его водная стихия, вытесненная из недр земли коралловыми островами; развалины безыменных народов рассказывают страшную повесть о том, какая казнь ожидает беззаботную лень человека, допустившего природу опередить себя. Громко и непрерывно природа взывает к силе человека: без силы человека нет жизни в природе»².

Примечательно, что в одном и том же пассаже Одоевский соединяет образ человека как упования твари, спасителя живого мира (помня слова ап. Павла: «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19)), и образ человека, отрекающегося от этой задачи, не исполняющего своего назначения, проводящего время истории в лицемерии, борьбе и «бесстыдном безверии»³. Он ставит своих современников, а через них и потомков, перед двумя противоположными сценариями будущего — созидательным, опирающимся на синтез веры, науки, искусства, и катастрофическим, в котором природа «опередит» человека «и погребет <...> под развалинами его старого обветшалого здания»⁴. Тем самым философ,

¹ Пожелания (*лат.*).

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 23–24.

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 206.

соединяющий романтическую устремленность к идеалу и учительный пафос просвещенческой традиции, стремится привести своих современников к выбору пути развития, внутренне надеясь на то, что это будет ответственный, совершеннолетний, сознательный выбор.

В философском романе «Русские ночи» Одоевский разворачивает различные сценарии будущего. Пессимистический, негативистский сценарий, в котором природа «пересиливает» человека, обрушивая на его голову «бури, тлетворные ветры, мор, голод»¹, словно мстя роду людскому за беспечность, бездействие (или эгоистическое, ложное действие), разворачивается во вставных новеллах романа. Падает под глухими подземными ударами государство бентамитов, жители которого поклонились идолу частной и общественной пользы, отринув, как бесполезный балласт, и чувство любви, и солидарность, и сознание общего блага («Город без имени»). В новелле «Насмешка мертвеца» бурные потоки воды, как судные волны потопа, врываются в светскую залу, где правит бал мишурная, ложная жизнь с ее лицемерием, карточной игрой, «роскошными винами», кипящими «в хрустальных сосудах», и иллюзией власти над природой, «все произведения» которой как будто «сжаты для вас на золотых блюдах»². А в «Последнем самоубийстве», художественной фантазии на тему мальтузианства, человечество, заполонившее землю, превратившее земной шар «в один обширный, заселенный город, в который перенеслись вся роскошь, все болезни, вся утонченность, весь разврат, вся деятельность прежних городов», но не способное решить проблему питания, уже само принимает решение уничтожить себя.

Перечисленные вставные новеллы, входящие в «Русские ночи», апокалиптически окрашены, но сознательно вводят в реальность не светлые образы «Откровения», на которых позднее христианские космисты Н.Ф. Федоров, Вл. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев будут выстраивать образ истории как «работы спасения», концепцию «активной апокалиптики», а грозные, леденящие сердце пророчества, манифестирующие апостасийный вектор истории, который, с их точки зрения, станет реальностью в случае недолжного или ложного выбора человечества. Это и мор, и стихийные бедствия, и взаимная схватка людей, и пришествие антихриста («мессии отчаяния»³).

¹ Там же. С. 69.

² Там же. С. 50, 51.

³ Там же. С. 57.

Примечательно, что у Одоевского обрушивающиеся на человеческий род природные катаклизмы вызываются не действием сверхъестественных сил (ангел, изливающий на землю чаши Божьего гнева), а в высшей степени естественным ходом вещей: не исполняя долга перед бытием, позволяя плоти в себе победить дух, не соединяя с просвещением «религиозное чувство бескорыстной любви»¹, человек фактически предопределяет и свой собственный конец, и участь природы, мыслящей частью которой он так и не захотел по-настоящему стать.

Впрочем, возможен и третий сценарий — еще не дотягивающий до религиозного делания, но уже ушедший от голой материальности, от эгоистического избывания времени жизни. В этом сценарии человек выступает как осознанный творец и хозяин мира. Эта мысль художественно реализуется в романе-утопии «4338 год», предваряя многие интуиции русских космистов естественнонаучной ориентации, акцентировавших преобразовательный, космизирующий вектор человеческой деятельности на планете Земля, и не только на ней.

В романе, построенном в форме писем путешественника по России китайского студента Ипполита Цунгиева к своему другу Лингину, предстает планета, окультуренная умным гением и трудом человека. Жители Земли регулируют атмосферу и климат, победили вечную мерзлоту: система теплохранилищ, протянутая по всему северному полушарию, гонит теплый воздух с юга на север, вулканы Камчатки используются «как постоянные горны» для нагревания полуострова, ученые нашли возможность «нагревать и расхоложать атмосферу», а «для отвращения ветров придуманы вентиляторы»². Люди освоили воздушное пространство: аэростаты и гальваностаты стали привычным средством перемещения. Решая проблему перенаселенности земного шара, они вышли в космос и активно осваивают Луну. А проблему нехватки питания, столь остро стоявшую в мальтузианстве, решительно оставили позади, открыв химический синтез пищи.

И не только внешний мир, но и внутреннюю свою природу начинает менять человек. Предвосхищая федоровскую идею психократии, требующую преодоления разрыва между «быть» и «казаться», Одоевский в красках рисует, как обитатели земли пятого тысячелетия устраивают

¹ *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. С. 206.

² *Одоевский В. Ф.* 4338 год // Русская литературная утопия. М.: Издательство МГУ, 1986. С. 125.

гипнотические сеансы, помогающие им достичь предельной открытости и прозрачности друг для друга, в результате чего в обществе почти исчезает притворство. Нравственному росту людей служит и введение во всеобщий обиход «месяца отдохновения», во время которого «всякий мог бы войти в себя и, оставив всю внешнюю деятельность, заняться внутренним своим усовершенствованием»¹. «Увеличившееся чувство любви к человечеству достигает до того, что люди не могут видеть трагедий и удивляются, как мы могли любоваться видом нравственных несчастий, точно так же, как мы не можем постигнуть удовольствия древних смотреть на гладиаторов»². А вслед за человеком, нравственно и духовно растущим, обретающим понимание своей ответственности за природу и судьбу земли, начинает меняться и социум. Главным министром общества будущего в романе-утопии Одоевского является «министр примирений», под началом которого находятся «все мирные судьи», избираемые из самых достойных людей, цель которых «предупреждать все семейные несогласия, распри, а особенно тяжбы, а начавшиеся стараться прекратить миролюбиво»³. Предвосхищает Одоевский и мысль Н.Ф. Федорова об «обращении орудий истребления в орудия спасения» (*Федоров 2, 276*), использовании передовых знаний, техники, технологий, людских ресурсов, концентрированных в военной отрасли, на дело исследования и регуляции природы. Войско в романе употребляется только для особо опасных экспедиций на Луну. И именно при помощи военных снарядов ученые предполагают отклонить траекторию движения кометы, которая, по подсчетам астрономов, в 4339 г. должна разрушить Землю.

Подобные научно-технические достижения, по мысли автора романа, стали возможны в результате объединенных усилий ученых разных народов, слияния разных отраслей знания в единую науку о человеке и Вселенной и изменения самого статуса науки и техники в обществе. Научно-технические изобретения и открытия уже не обслуживают человека, каков он есть, давая ему возможность жить без усилий, в инерции сытого существования. Напротив, они расширяют горизонт человека, движут его вперед. По справедливому суждению В.П. Шестакова, авторитетного исследователя русской литературной утопии, они «выступают не столько как элементы комфорта, сколько как средства просвеще-

¹ Там же. С. 110.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 116.

ния»¹. Усложняющаяся техника, подчеркивает Одоевский, заставляет людей упражнять силу ума, получать новые знания и тем самым служит совершенствованию человечества. Человек будущего должен «отучить ум от усталости, приучить его переходить мгновенно от одного предмета к другому; изодрать его так, чтобы самая сложная операция была ему с первой минуты легкою»².

Вера в творческий гений человека, способного к управлению силами природы, позднее с мощной силой и убедительностью прозвучала в ответе Одоевского И.С. Тургеневу, выступившему в канун 1867 г. с литературным этюдом «Довольно», исполненным разочарования в целесообразности мира и человека. Тургенев убежденно настаивал, что деятельность человека не нужна и враждебна природе, существующей по закону смены поколений и не ценящей индивидуальное «я»: «Природа неотразима; ей спешить нечего, и рано или поздно она возьмет свое <...> Человек ее дитя; но человеческое — искусственное — ей враждебно, именно потому, что оно силится быть неизменным и бессмертным. <...> Она создает, разрушая, и ей все равно: что она создает, что она разрушает — лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих...»³.

Одоевский решительно не согласен с пессимизмом писателя, с его апологией одиночества, с убежденностью в фатальном и непреодолимом разрыве между человеческим и природным. Он вообще не согласен с тем, что в природе человек стреножен по рукам и ногам. Человек стреножен для него ровно настолько, насколько ленив, насколько не считает нужным развивать себя и расширять ареал своего действия в мире. Как только же он начинает действовать, природа не просто раскрывает ему свои тайны, но и дает возможность управлять ее явлениями: «Когда и для земли наука выработает такие же данные, какие она добыла в звездных пространствах, — тогда все неожиданные явления Природы будут предсказываться в календарях, наравне с восходом и закатом солнца или месяца. Когда дрожания земли будут изучены <...> тогда не станет дело и за снарядом против землетрясений, вроде громоотвода»⁴.

¹ Шестаков В.П. Эволюция русской литературной утопии // Русская литературная утопия. С. 20.

² Одоевский В.Ф. 4338 год. С. 126.

³ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем: В 30 т. Сочинения в 12 т. Т. 7. М.: Наука, 1981. С. 228–229.

⁴ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982. С. 120.

В ответе Тургеневу Одоевский приводит и другой аргумент против метафизического уныния и отказа от деятельности и активности в мире, где все преходяще. Он говорит о родовом единстве человечества, о глубинной связанности всех со всеми не только в синхронии, но и в диахронии: «Моя жизнь связана с жизнью моих прапрадедов; мое потомство связано с моею жизнью»¹. Философ обращает внимание на идущую из поколения в поколение передачу знаний, умений, открытий, в которых продолжают жить их авторы и создатели, каждый, совершая новое открытие, совершает его вместе со всеми и благодаря всем: «Все мы — круговая порука. Архимедовыми вычислениями движутся смелые механизмы нашего века; мысль моего соседа, ученого, переносится электрическим током в другое полушарие; Пифагор измерял струны и вычислял созвучия для Себастиана Баха, Бах работал для Моцарта и Бетховена — Бетховен для... новых деятелей гармонии. Солнечный луч, призванный вчера наукою к ответу о составе солнца, готовит новый мир знаний для будущего человечества»².

Опровергая онтологическое разочарование и тесно связанное с ним «созерцательное бездействие» с точки зрения родового и культурного бессмертия, Одоевский отчасти спрямляет акцентированный Тургеневым трагизм индивидуальности, стреноженной законами природы, бунтующей против смерти. Однако сам философ хорошо чувствовал этот трагизм, недаром в письме А.А. Краевскому он говорил о несовершенстве природы, «основывающей жизнь каждого существа на страдании и уничтожении другого»³. Именно поэтому при всей масштабности технических и научных достижений, при всей очевидности нравственных усилий по гармонизации общества, которые рисует роман «4338 год», мир и человек в этом романе еще не являют собой совершенства и до Царства Божия на земле им далеко. Человечество по-прежнему смертно, а планете, столь умно и заботливо возделанной руками человека, не далее как через год грозит гибель от космической катастрофы. Поставив себе задачу овладеть пространством, люди мало думают о власти над временем. Улучшение средств хранения информации не исчерпывает эту задачу, ведь и стеклянные рукописи, не подвластные тлению, неизбежно погибнут, растопленные кометой. Умело используя прием романтической иронии, Одоевский подчеркивает зыбкость и относительность человеческих знаний о прошлом. Минувшее

¹ Там же. С. 122.

² Там же. С. 123.

³ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 235.

человеческого рода и люди минувшего для обитателей V тысячелетия не более чем *quantité négligeable*¹, что потом будет совершенно невозможно для Н.Ф. Федорова, соединявшего истинный прогресс с движением не только в будущее, но и в прошлое, и не с археологической, а с воскресительной целью. Когда же человечество, ориентированное на прогресс, начинает сознавать, что «природный организм человека неспособен к тем отправлениям, которых требует умственное развитие», что имеющиеся в его руках *ограниченные* средства несоразмерны с целями, которые ставит *безграничный* человеческий дух, оно впадает в «безнадежное уныние», «занемогает предсмертной болезнью»².

В терминах, предложенных Н.А. Сетницким³, одним из философво-космистов 1920–1930-х гг., роман «4338 год» являет собой характерный пример «дробного идеала». Но «дробный идеал», несущий в себе потенции созидания и веры в человека, может быть, с точки зрения Сетницкого, расширен до всеобъемлющего, «целостного идеала». Такой идеал сам Сетницкий видел в активно-христианской концепции Н.Ф. Федорова. И если в романе «4338 год» сотрудничество наук, к которому пришло человечество, выбравшее развитие, а не стагнацию, — сотрудничество, давшее «открытия неожиданные, усовершенствования почти сверхъестественные»⁴, осуществляется вне религиозного поля, то для Н.Ф. Федорова, как и для самого автора романа-утопии и одновременно романа-предупреждения, как бы ни был пытливым и активен человеческий разум, какие бы достижения он ни являл, полнота его действия и развития вне связи с Откровением невозможна.

¹ Величина, которой можно пренебречь (*франц.*).

² *Одоевский В.Ф.* 4338 год. С. 125.

³ См.: *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 61–530.

⁴ *Одоевский В.Ф.* 4338 год. С. 123.

ГЛАВА 4.

«САМОСТОЯНЬЕ ЧЕЛОВЕКА» СКВОЗЬ ПРИЗМУ КАТЕГОРИИ ПАМЯТИ

Русская философская поэзия, явившая широкие возможности образного мышления, ставшая колыбелью многих стержневых тем и идей русской религиозной философии второй половины XIX — первой трети XX в., сыграла свою роль в становлении одной из ее ключевых категорий, связанных и с пониманием человека, и с трактовкой истории, и с аксиологией творчества. Речь идет о категории памяти, лежащей в основе представления Н.Ф. Федорова о человеке как воскресителе и истории как воскрешающем делании, П.А. Флоренского — о сущности культуры, С.Н. Трубецкого — о ключевом элементе процесса познания, Н.А. Бердяева — о времени и вечности, С.Л. Франка — о памяти как самопознании и самосознании, Б.В. Вышеславцева — о проблеме «бессмертия, перевоплощения и воскресения», В.Н. Ильина — о сущности Божества и богоподобии человека, В.Н. Муравьева — о преодолении времени и др.¹

Концепция памяти в русской религиозно-философской традиции формировалась в поле рефлексии о существующем и долженствующем. Русские философы писали о физической и этической ущербности того порядка реальности, в котором царствует закон «взаимного стеснения и вытеснения» (*Федоров II*, 48), «двойной непроницаемости» (*Соловьев 2*, 540) вещей и существ, не способных занять одну точку пространства и вытесняющих друг друга во времени. Философское усилие Федорова и Соловьева, Флоренского и Бердяева, Лосского и Вышеславцева, бывшее одновременно нравственным *поступком*, направлялось к проектированию-утверждению иного порядка мира, данного христианством в образе «Царствия Божия»: в нем преодолевается временная и пространственная раздробленность бытия, обретается всеединство, полнота родства, устанавливается нерушимая связь между Богом, человеком и природой. В поле высокого напряжения между чаемым преобразенным порядком реальности и нынешним конечным, разорванным бытием, между грядущей полнотой времен, где будут восстановлены все существа, все ушедшее, все канувшее «в пропасть забвенья», и наличным торжеством смерти и вытеснения и рождается философия памяти, утверждающая память как

¹ См. подробнее: *Гачева А.Г.* Русские мыслители о сущности памяти // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 365–383.

«истину-алетейю», сопротивляющуюся «силе всепожирающего времени»¹, как орудие восстановления (установления) всеединства, как совестный, этический акт, как соработничество человека Богу, Который есть «всесовершенная и абсолютная память»².

В русской мысли, стремившейся перебросить мост между естественно-научной и религиозной картинами мира, развивается идея антиэнтропийной сущности жизни и культуры, ключевой категорией которой также становится память. У Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Умова, В.И. Вернадского, П.А. Флоренского, В.Н. Муравьева человеческая культура и творчество, неразрывно сопряженные с памятью, получают универсальное значение, предстают «третьим началом термодинамики», инстанцией космизации бытия, внесения в мир начала «стройности». Память — орудие Логоса как «начала эктропии»³, основа не только онтологии, но и антропологии: вместе с разумом и способностью к творчеству она выделяет человека как ключевое звено процесса восходящего развития мира, «космического роста» жизни, «усложнения и усовершенствования природного бытия» (Соловьев 2, 630).

Становление этих смыслов совершалось не только в текстах отечественных мыслителей, но и художественно. Русская поэзия мысли XIX в. активно работала с категорией памяти⁴, предваряя как трактовку памяти и поминовения в религиозно-философской традиции, так и те понимания, которые будут развиваться в лоне активно-эволюционной, ноосферной традиции конца XIX — первой трети XX в. От констатации тотального разделения вещей и существ и исчезновения всего в «черном жерле» вечности, переживаемого как зло, как изъян бытия, она двигалась к идеалу всеединства, к чаянию всеобщего восстановления, «*αλοκαταστασις των παντων*». От забвения, в пропасти которого топится бывшее и жившее, — к воспоминанию и любовно-сердечному памятованию о минувшем. От человека, который «как сирота бездомный, / Стоит теперь и немощен, и гол / Лицом к лицу пред пропастию темной»⁵, к человеку-Колумбу, который

¹ Свяц. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 18.

² Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 5.

³ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

⁴ См. об этом: Кокovina Н.З. Категория памяти в русской литературе XIX в. Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2003.

⁵ Ф.И. Тютчев «Святая ночь на небосклон взошла...» (Между 1848 и мартом 1850)

своим творческим словом пробуждает творящие силы мира («Скажи заветное он слово / И миром новым естество / Всегда откликнуться готово / На голос родственный его»¹), к человеку-творцу, человеку-художнику, который противопоставляет запустению, окультуривает природу, проявляя ее «софийность», ее красоту.

Образ «черного жерла» вечности, возникающий в стихотворении Ф.И. Тютчева «Сижу задумчив и один» (1836), соединен у поэта с образом неумолимого, стирающего всё и вся хода времени: оно движется вперед и только вперед, оставляя в потоке прошедшего лица, события, судьбы: «Былое — было ли когда? / Что ныне — будет ли всегда?.. / Оно пройдет — / Пройдет оно, как все прошло, / И канет в темное жерло / За годом год». А от этого стихотворения тянутся нити назад — к знаменитому державинскому восьмистишию «Река времен» (1816). Начатое как ода «На тленность», оно, как уже говорилось выше, стало лирико-философским фрагментом, задав один из стержневых мыслительных и духовных сюжетов русской философской лирики: мир и человек перед лицом «смерти и временности» (выражение Н.А. Бердяева), перед неотвратимым забвением, перед реальностью небытия.

Развитие этого сюжета в русской философской поэзии идет на протяжении всего XIX века. Свойственное сентименталистскому и преромантическому сознанию меланхолическое настроение, вызванное зыбкостью и превратностью жизни (ср. у К.Н. Батюшкова: «Минутны странники, мы ходим по гробам, / Все дни утратами считаем»²), сетование на мимолетность и эфемерность индивидуального бытия, сопряженное с элегическим «Ах!», «Увы!» и «Вотще», в философской лирике М.Ю. Лермонтова и Ф.И. Тютчева достигает предельной остроты, временами перерастая в метафизический бунт, когда ум и сердце отказываются видеть в наличном порядке вещей, где все преходяще и стирается в безвестную пыль, предустановленность, целесообразность и смысл. Болезненно ощущая разлад мыслящего, чувствующего существа с природой, которая «знать не знает о былом», поэты-романтики воздвигали «души отчаянный протест» против стреноженности человеческого «я» в тисках смертного, превратного мира. В отличие от рационалистичной, тесно связанной с просвещенческим типом сознания лирики декабристов, ополчавшихся на социальное зло, но не дерзавших возвысить голос против естественного,

¹ Ф.И. Тютчев «Колумб» (1844).

² К.Н. Батюшков «К другу» (1815).

природного зла («О, смертный, не ропщи»¹), М.Ю. Лермонтов и Ф.И. Тютчев отказывались видеть в бытии, находящемся под дамокловым мечом исчезновения, в мире, где все стирается и исчезает, нерушимую норму. Обладавшие острым чувством индивидуальности («Страшно подумать, что настанет день, когда не сможешь сказать: я!»²), они не удовлетворялись бессмертием рода. Языком метафоры выражали мысль о том, что непрочность и хаотичность природного бытия обрекает на непрочность и социальное строительство рода людского (позднее эта мысль будет все-сторонне развита Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, В.Ф. Эрном). Так, Ф.И. Тютчев в стихотворении «14-е декабря 1825 года» (1826), глядя на событие восстания декабристов сразу в двух ракурсах — социально-гражданском и религиозно-метафизическом, создавал двуплановый образ, выражая в нем и мысль о бессилии кучки восставших перед машиной самодержавия, и сознание хрупкости и скудости жизни, следы которой легко исчезают на поверхности заледеневшей земли:

О жертвы мысли безрассудной,
Вы уповали, может быть,
Что станет вашей крови скудной,
Чтоб вечный полюс растопить!
Едва, дымясь, она сверкнула,
На вековой громаде льдов,
Зима железнаядохнула —
И не осталось и следов.

Ту же мысль о стирании следов целых исторических эпох с их бурным развитием, смелыми деяниями, накалом борьбы, о тщете усилий людей, коль скоро мы смотрим на них не в масштабах истории, а в масштабах природы, о равнодушии целого жизни, оперирующего человечеством как видом, к индивидуальному «я», которое в порядке природы не больше чем *quantité négligeable*, о «беспамятстве» как естественном состоянии природного мира выражал Тютчев в своих поздних стихотворениях: «От жизни той, что бушевала здесь...» (1871) и «Брат, столько лет сопутствовавший мне...» (1870), представляющих собой совершенные образцы лирико-философского высказывания:

¹ В.Ф. Раевский «Элегия 1» (1815–1821).

² М.Ю. Лермонтов — М.А. Лопухиной, 2 сентября 1832 // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. Т. 4. М.: Художественная литература, 1976. С. 403.

От жизни той, что бушевала здесь,
От крови той, что здесь рекой лилась,
Что уцелело, что дошло до нас?
Два-три кургана, видимых поднесь...

Да два-три дуба выросли на них,
Раскинувшись и широко и смело.
Красуются, шумят, — и нет им дела,
Чей прах, чью память роют корни их.

Природа знать не знает о былом,
Ей чужды наши призрачные годы.

(«От жизни той, что бушевала здесь...»)

Бесследно все, и так легко не быть —
При мне иль без меня — что нужды в том?
Всё будет то ж — и вьюга так же вить,
И тот же мрак, и та же степь кругом.

(«Брат, столько лет сопутствовавший мне...»)

Тютчев разводит время индивидуальной человеческой жизни и время природы, которая устремляет свои создания вперед и только вперед и не помнит прошедшее. Тот «парадокс человека», который подробно разбирает на материале русской философской поэзии С.Г. Семенова¹, предстает здесь как несовпадение всеобщего ритма природной жизни, стоящей на смене поколений и бессмертия рода, и ритма человеческой личности: будучи существом не только природным, но и духовным, в котором горит огонь сознания, нравственного чувства, любви, человек выстраивает свой вектор движения — от бывания к бытию, от времени к вечности, от забвения к памяти, от прошлого к его воскрешению и присутствию в настоящем, воздымает нравственную реакцию против тотального «нихиль». «Мы же возбудим течение встречное / Против течения», — напишет полвека спустя А.К. Толстой. Поэт, предтеча русского символизма, верил в способность личности, одаренной сознанием идеала и нравственным чувством, встать выше трезвых и плоских истин «положительного века»,

¹ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: ПоПоГ, 2004. С. 19–27.

расширяя горизонт будущего, веря в то, что «верх над конечным возьмет бесконечное»¹.

Эта вера, соединенная с усилием собирающей памяти, противостояла не только убежденности в том, что природный порядок мира, стоящий на смене поколений и вытеснении последующим предыдущего, извечен и непреложен, но и возникшей во второй половине XIX в. идее тепловой смерти Вселенной, согласно которой мироздание в перспективе времен придет к остывшему, равновесному состоянию. Примечательно, что русская поэзия мысли еще в первой трети века художественно пророчила конец вещей, который физика спустя несколько десятилетий выдвинула как последнее слово науки. Картины обезлюдевшей земли, с лица которой сходит человеческий род, появляются у Е.А. Боратынского («Последняя смерть», 1827) и В.К. Кюхельбекера («Агасвер», 1832–1846), а у М.Ю. Лермонтова возникает образ тотальной, космической власти Смерти, царствующей над мирозданием, обращающей в «ничтожество» целые миры («Ночь II», 1830). Нужно вспомнить и тютчевский «Последний катаклизм» — его натурфилософскую версию апокалипсиса, и сделанный в 1845 г. И.С. Тургеневым перевод байроновской «Тьмы», отзвуки которой явственно слышны в «Последней смерти» Боратынского и в лермонтовской «Ночи II», и стихотворение в прозе самого Тургенева «Конец света (Сон)» (1878), где огромная черная волна сметает все живое на земле, и она корчится в последних судорогах и воет от страха, проваливаясь в «темноту... темноту вечную»².

Однако, пророча разрушение и гибель живого, поэты мысли одновременно логосным, творящим усилием собирали мир вокруг человека. Предваряя русских мыслителей конца XIX — начала XX в., они демонстрировали самим актом творчества, что действие человека, в случае если оно ответственно и направлено ко благу, является негэнтропийным, космизирующим фактором. Сопроотивление беспамятству природы, воцарению тотальной тьмы шло в русской философской поэзии через проектирование идеала, через образы благобытия, мира, в котором нет умаления и смерти, но полнота неветшающей жизни. Зачастую эти образы вводились через мотив сна или творческой грезы, и память / воспоминание об увиденном представляла опорой личности, погруженной в «утомительные сны» земной

¹ А.К. Толстой «Против течения» (1867).

² Тургенев И.С. Дым. Новь. Вешние воды. Стихотворения в прозе. М.: Художественная литература, 1981. С. 528.

жизни. Так это в стихотворении в прозе И.С. Тургенева «Лазурное царство» (1883): «О царство лазури, света, молодости и счастья! Я видел тебя... во сне»¹. Так это и в приведенном стихотворении Тютчева «Е.Н. Анненковой» (1859), где развертывается платоновский мотив *припоминания*: «Но долго звук неуловимый / Звучит над нами в вышине, / И пред душой, тоской томимой, / Все тот же взор неотразимый, / Все та ж улыбка, что во сне», который затем окажется особенно значим для П.А. Флоренского: размышляя о сущности памяти, философ и богослов напрямую свяжет ее с припоминанием — о райском, исполненном гармонии бытии, подчеркивая, что в акте памяти совершается «творческое воссоздание из представлений того, что открывается мистическим опытом в Вечности»².

Е.А. Боратынский в стихотворении «Запустение» (1834) передает впечатления и думы лирического героя, вернувшегося «в дол заветный» своего детства: проходя по запустелому парку, он ищет приметы прошлого и надеется, что в родных, знаемых с детства местах обретет полноту воспоминаний («Там, думал я, к душе моей / Толпою полетят виденья прежних дней»). Но обретения полноты памяти не происходит: окружающий ландшафт, которого много лет не касалась рука садовника, зарос, запустел, потерял очертания, когда-то приданные ему человеком-художником. Точными штрихами рисует Боратынский образ природы, которая ветшает без умного попечения человека. А в финале стихотворения возникает мотив нового собирания мира. В контексте романтического двоemiрия образ неветшающей страны, где нет разрушения, нет смены времен года, но царствует вечная жизнь и весна, относится к инобытийной реальности, не пересекающейся с реальностью мира, где все преходяще, но в русском романтизме, наряду с горестной уверенностью, что «Там не будет вечно здесь»³, присутствовало и чаяние обожения этого преходящего, смертного мира, поиска подлинного — вечного — его основания, удерживающего от соскальзывания в бездну небытия.

Об этом основании мира скажет, прямо апеллируя к образам державинского стихотворения, П.А. Флоренский: «Все несет с собою река Времени, и потому несет, что в здешнем мире ни у чего нет крепкого корня, ни у чего нет внутренней крепости. <...> все удобо-превратно, все проходит мимо, все уходит. Один только есть Пребывающий — Ἀλήθεια. Истина-

¹ Там же. С. 544.

² *Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины.* С. 201.

³ В.А. Жуковский «Путешественник» (1809).

Ἀλήθεια — это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разьедаемая едкою Смертью, это Существо существеннейшее, в котором нет Небытия нисколько. В Нем-то, нетленном, и находит себе охрану тленное бытие этого мира; от Него-то, Крепкого, и получает оно крепость-целомудрие. Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть “памятование” Богом-Незабвенностью: Сам — над Временем и все может приобщить Вечности. Как? — Памятуя о нем»¹. Так возникает тема «Вечной Памяти» Божией как онтологического средоточия мира, опоры бессмертия личности, основания ее спасения от забвения-небытия, которая затем продолжится у Вяч. Иванова, Н.П. Анциферова, В.Н. Ильина².

Выделяя человека из природы, которая «знать не знает о былом», память является живым проявлением духа, отблеском Божественного начала в существе сознающем. Следуя святоотеческой традиции, русские религиозные мыслители соединяли представление о памяти с представлением о Боге. П.А. Флоренский указывал, что об этой связи свидетельствует уже греческое «алетейя»: «Истина есть вечная память какого-то Сознания»³. Сознания с большой буквы, ибо Бог-Слово говорит о Себе: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6). «Бог как всесовершенный и абсолютный Дух, — писал В.Н. Ильин, — мыслится как всесовершенная и абсолютная память — ретроспективная и перспективная, т.е. вперед и назад»⁴. Божественное всеведение, «совершенное и творческое знание» есть одновременно и «совершенная и творческая память»⁵, «Вечная память», в которой Бог содержит сотворенный Им мир, синоним Божественной вечности.

Память Бога о своих созданиях — необходимое условие их бытия, залог того, что по смерти они не исчезнут бесследно, что в финале времен будут восстановлены в славе Царства Небесного. Только эта животворящая память в момент кончины, разятия целостного человека, распадения уникального триединства тела, души и духа, удерживает личность над бездной

¹ Свяц. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 193.

² См.: Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 2003. № 6. М.: Модест Колеров, 2004. С. 136–161; Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 2–8.

³ Свяц. Павел Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 19.

⁴ Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 5.

⁵ Там же.

небытия, уводит ее «с края абсолютного метафизического уничтожения»¹. В смерти, подчеркивает Ильин, этом «состоянии абсолютной немощи и полного бессилия», «полной беззащитности», когда «человек не помнит ни Бога, ни себя», «память Божия» становится ему «единственной опорой и защитой»². Более того, она не только избавляет от злого ничто, но и преобразует умершего, восстанавливает и просветляет в нем образ Божий. «Сотворить кому-нибудь вечную память — пишет В.С. Соловьев, — значит создать его сообразным его вечной идее — вечной мысли Божией о нем» (*Соловьев* 1, 487–488).

В русской философской поэзии мотив вечной памяти Божией, неразрывно соединенной с попечением, милосердием, любовью Бога к миру и каждому «я», звучит в молитвенной лирике³. Обращаясь к Творцу Вселенной, лирический герой уповает на то, что Господь видит и знает его, в разноголосом хоре живой твари слышит его голос и распознает его индивидуальную партию, помнит и печется о нем и о тех, за кого возносит он свое слово, что Божия любовь — тот спасительный якорь, который позволяет личности удержаться в стремительном потоке времени, увлекающем в «пропасть забвенья», что Христос, искупивший «невинной кровью / Виновный, грешный мир земной», всегда рядом с человеком, и Ему, Его попечению поэт вручает родных, друзей, близких и «всего себя»: «Пребудь божественной любовью / Везде, всегда, во мне, со мной!» (И.И. Козлов «Моя молитва», не позднее 1833).

Трактовка памяти в русской философской поэзии тесно связывалась с проблемой веры/неверия. В картине мира, где все стирается в ничтожную, безвестную пыль, память о бывшем и жившем, соединенная с горьким сознанием, что оно ушло безвозвратно, оказывается проклятием, адской мукой. Рожденная «в наш век отчаянных сомнений, в наш век, неверием больной» (Ф.И. Тютчев) мысль об ожидающем за гробом «ничтожестве», о безысходности смертной разлуки, страшное «nevermore» «Ворона» Э. По (1845), полагающее конец надеждам на загробную встречу, заставляют мечтать о забвении как о благе, о беспомощности как обетованном покое. Вертикаль веры спасает от онтологического пессимизма, от перспективы конечной гибели мироздания, когда, как скажет герой До-

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 8.

³ См.: Русская стихотворная «молитва» XIX века: Антология / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч., библиогр. Э.М. Афанасьевой. Томск, 2000.

стоевского, все «приравняется завтра к тому же нулю» (*Достоевский* 23, 147). Против бессмысленного и бесцельного круговорота людей, светил и планет русская философская поэзия ставит образ Вселенной, которую Господь держит в Своей творящей деснице: «И светло молнии твои / В безмерных вышинах сияли, / Кругом вертящихся миров, / И, молча, небеса внимали, / Что даст им Правда и Любовь!»¹). В противовес миру, где все, расцветши на краткое время, ветшает и малится, в русской лирике, философствующей образами, рождаются софийные, «райские» картины природы, выявляющие в бытии отблески горней, божественной красоты, демонстрирующие «присутствие Создателя в создании»². Здесь же в противовес всесилию временного потока, в котором, как льдины во время ледохода, несутся и уносятся в прошлое «я» человека, возникает мотив остановленного мгновения: преходящий миг усилием творческой воли изымается из-под власти временного потока. Так это в стихотворениях Лермонтова «Выхожу один я на дорогу» (1841), Тютчева «Так в жизни есть мгновения...» (1855), Вяземского «Вечер» (1861) и др.

В русской философской традиции память предстает как черта богоподобия человека: вместе с даром сознания и даром творчества она свидетельствует о богосотворенной природе личности и одновременно о ее задании в бытии, о долге живущих — устремить навстречу вечной памяти Божией, обращенной ко всякой твари земной и небесной, содержащей в своем лоне все бывшее и жившее, усилие человеческой памяти. Об этой богочеловеческой синергии по отношению к прошедшему будут неоднократно писать русские религиозные мыслители Н.Ф. Федоров, П.А. Флоренский, А.К. Горский. Не только Бог, но и человек должен вобрать в свое сердце и запечатлеть в своей памяти «И в поле каждую былинку / И в небе каждую звезду», как это делает герой поэмы А.К. Толстого «Иоанн Дамаскин» (1858). И как Господь в момент смерти спасает личность от тотального уничтожения, удерживая ее в полноте Своей Памяти, так и человек, сохраняя в уме и сердце ушедшее и ушедших, сопротивляется небытию. Мотив воспоминания, являющийся одним из ведущих лирических мотивов русской философской поэзии XIX в. («Душа моя, Элизиум теней...» Ф.И. Тютчева, «Воспоминания» и «Мой Элизий» Е.А. Боратынского и др.), заостряется здесь в этическом и религиозном ключе. Воспоминание мысленно и словесно собирает распавшиеся

¹ Ф.Н. Глинка «Глас ко Господу» (между 1826–1830).

² В.А. Жуковский «Невыразимое» (1819).

элементы прошедшего, объединяя их в целостный образ. В активности памяти, становящейся активностью нового собирания мира, полагается путь к преодолению текучести времени: «Элизий в памяти моей / И не кропим водой забвенья»¹.

С культом памяти в русской поэзии мысли тесно соединялся культ творчества. Чувства, скрытые в «душевной глубине», начинают звучать в слове поэта и, как огонь от огня, воспаляют сердца живущих, передаваясь от сердца к сердцу даже тогда, когда их носитель переступает земную черту: «Оно чужую грудь зажжет, / В нее как искра упадет, / А в ней пробудится пожаром»². Поэтическая мечта стирает границы эпох, делает образы прошлого живыми для настоящего. Творческий акт воскресителен, являя, по точному слову В.А. Жуковского, «отжившее как прежде оживленным»³. Вдохновение способно к преодолению времени, прерывает его линейное, безжалостное движение вперед и только вперед, обращает вспять — к прошедшим историческим и культурным эпохам, открывает возможность воссоздать прошедшее «из развалин» — но не в тождественном прежнему, а в преображенном мечтой и знанием образе: «Но неужель для нас язык развалин нем? / Нет, нет, лишь понимать умеете их молчанье, — / И новый мир для вас создаст воспоминанье»⁴.

В статьях, заметках и письмах 1878–1903 гг. Н.Ф. Федоров будет настойчиво повторять мысль о воскресительном импульсе, лежащем в основе искусства: стремление сохранить образы ушедших хотя бы в виде подобия, сделать их живыми для настоящего движет кистью, резцом и словом. Многие страницы русской философской поэзии были художественным предвестием этой идеи. Это и стихи об умерших, особенно безвременно умерших, друзьях: от оды «На смерть Князя Мещерского» (1779) Г.Р. Державина, откликов К.Н. Батюшкова, Ф.Н. Глинки, а также поэтов радищевского круга на смерть И. Пнина, основателя и главы Вольного общества любителей словесности, наук и художеств, стихов В.А. Жуковского на смерть Андрея Тургенева до горького синодика, который птенцы Царскосельского лицея А.С. Пушкин и В.К. Кюхельбекер пополняют в своих стихах все новыми и новыми именами, или тыгчевских лирико-философских стихов «Памяти В.А. Жуковского» (1852), «Памяти

¹ Е.А. Боратынский «Не славь, обманутый Орфей...» (1832).

² Д.В. Веневитинов «Утешение».

³ В.А. Жуковский «Двенадцать спящих дев» (1814–1817).

⁴ Е.А. Боратынский. Отрывки из поэмы «Воспоминания».

Е.П. Ковалевского» (1868), «Памяти М.К. Политковской» (1872). Стихи этого типа выявляют преображающую сущность памяти: она высветляет образы ушедших, стирая все внешнее, все суетные, грешные, раздражающие черты, заставшие в личности образ Божий, раскрывает их духовную и душевную красоту. Творится то, что отец Павел Флоренский назовет иконным портретом, или «портретом по воскресении», когда «лицо приводится к лику», происходит «идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»¹.

В сокровенной своей глубине память возжигается и движется любовью. А любовь в представлении Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и С.Л. Франка, Н.О. Лосского и В.Н. Ильина является высшим, должным принципом связи вещей, всех со всеми и всего со всем. Всесовершенная любовь и всесовершенная Память — атрибуты Божества. «Божия всеобъемлющая любовь» является залогом «Божьего онтологического памятования, побеждающего смерть, посмертные мытарства и тление»². Но и в человеческом измерении две эти способности души — любовь и память — взаимно питают и поддерживают друг друга. Как любовь в эмпирическом, смертном мире побуждает личность «возлюбить всё как себя», хотя всецелое исполнение этой заповеди невозможно человеку, находящемуся «в состоянии переходном» (*Достоевский* 20, 172, 173), так и память стремится к максимально возможной полноте восстановления бывшего и жившего в границах временного, превратного существования.

Только тогда, когда память едина с любовью, она может быть преображающей и воскрешающей, спасающей от «черного жерла» вечности. Именно такую память Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский будут полагать основанием активного творческого христианства, противопоставляя ее злой, самостной памяти, которая не спасительна, а губительна. Такая гордынная, мстящая память, пусть и облеченная благородным гневом и стремлением наказать за совершенное зло, но на деле множащая это зло, сеющая новые смерти, свойственна героям романтических поэм и баллад — «Замок Смальгольм, или Иванов Вечер» В.А. Жуковского, «Калли» и «Вадим» М.Ю. Лермонтова, однако русские поэты-мыслители

¹ *Флоренский П.А.* Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 144.

² *Ильин В.Н.* Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 7.

не признают ее верховенства, противопоставляя злопамятству сострадание и великодушие, как в пушкинской поэме «Анджело». Карикатурирующая, язвущая память, по Федорову, особенно свойственна «истории как памфлету» (*Федоров* I, 135): ее деятели, забыв о «долге воскрешения», даже за гробом продолжают полемику, стремятся навеки оставить противника «во тьме и сени смертной», а если и воскрешают его на страницах исторических сочинений или в политических опусах и речах, то лишь для того, чтобы заклеить, подвергнуть окончательной «второй смерти». Этой злой, «смертоносной», уничтожающей памяти русская философская поэзия противопоставляла память «живоносную», питаемую любовью и единую с ней. Через воспоминание и запечатлевающее его слово воскрешали образы умерших возлюбленных Г.Р. Державин («Призывание и явление Пленеры»), В.А. Жуковский («9 марта 1823»), А.С. Пушкин («Заклинание», «Для берегов отчизны дальней...»), Ф.И. Тютчев («Еще томлюсь тоской желаний»). А.С. Хомяков после смерти любимой жены Е.М. Языковой поминал ее не только молитвенно, но и словесно-художественно: он писал портреты умершей супруги, как бы предваряя мысль Федорова о рождении искусства из протеста против смерти, ощущения нестерпимости смертной разлуки, жажды реального, живого присутствия, и посвятил ей одно из своих лучших стихотворений — «Воскрешение Лазаря» (1852), в котором перебрасывал мост от совершенного Христом чуда к чаянию «воскресения мертвых и жизни будущего века».

Воскресительная энергия памяти находила себе исход и в издании произведений умерших друзей и соратников. Любомудры В.Ф. Одоевский, М.П. Погодин, Н.М. Рожалин, В.П. Титов создают книгу-памятник безвременно ушедшему Д.В. Веневитинову, выстраивая ее по образцу сочинений В.Г. Вакенродера, выпущенных его другом Л. Тиком. Собирая в этом издании все, что когда-либо вышло из-под пера юного поэта, они восстанавливают его образ, творя то «мысленное воскрешение», которое, по Федорову, предшествует воскрешению действительному и составляет дело культуры: «К самой книге, как выражению мысли и души ее автора, должно относиться как к одушевленному, как к живому существу, и тем более, если автор умер. В случае смерти автора на книгу должно смотреть как на останки, от сохранения коих как бы зависит самое возвращение к жизни автора» (*Федоров* 3, 229). Самый процесс чтения предстает в этой оптике служением памяти, сопротивлением смерти, воскрешением образов прошлого, когда читающий «невольно рисует в своем воображении портрет» автора, «слышит его голос, входит в его мысли и чувства» (*Федоров*

II, 443), и этот поворот темы мы также встречаем в русской философской поэзии: «Читай, мечтай — пусть пред тобою / Завеса времени падет, / И ясной длинной чередою / Промчится ряд минувших лет»¹. Федоров размышляет о воскресительном, житнетворческом чтении, задача которого — «восстановление, по произведению, по книге, ее творца, автора» (Федоров II, 433). Такое чтение уже есть исследование, путь к глубинному, doskonaльному знанию — не только о предмете, но прежде всего о личности писателя, которая и становится главной, предельной целью знания.

У Федорова память, соединенная со знанием, выступает как основа исторического повествования, которое предстает не как каталог событий, а как собор лиц, и эта точка зрения также берет основание в русской философской поэзии. Восхождение от памяти «я» к общей памяти — народной, национальной, всечеловеческой — выстраивается в незаконченной поэме Е.А. Боратынского «Воспоминание», в знаменитом «Воспоминании в Царском Селе» (1814) А.С. Пушкина. Мысль о памяти как движущей силе истории, основе исторического самосознания как личности, так и национального целого звучит у М.В. Ломоносова, Г.Р. Державина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева, А.Н. Майкова, А.К. Толстого. Здесь же возникает идея памяти рода, наиболее отчетливо проявившаяся в незаконченном стихотворении Пушкина «Два чувства дивно близки нам...» и особенно в двух его последних четверостишиях, опубликованных лишь в 1903 г.² Здесь произошла та же история, что и с финальными строками «Недоноска» Боратынского «В тягость роскошь мне твоя / О бессмысленная вечность», которые не публиковались при жизни в такой огласовке (что, впрочем, не исключало устного их озвучивания в авторском или дружеском чтении), однако выраженная ими парадоксальность земного бытия человека, распяленного между бесконечным длением земной жизни, лишенной перехода в новое, преображенное качество, и «роковой скоротечностью», отозвалась во всей своей силе и напряженности в творчестве Достоевского³. Точно так же и недописанное стихотворение Пушкина фактически задало вектор развития темы памяти в русской культуре XIX в. — определило

¹ Д.В. Веневитинов. «К.И. Герке (При послании трагедии Вернера)».

² *Сурат И.З.* Опущенные строфы в лирике Пушкина: текст и смысл // От истории текста к истории литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 24–45.

³ См. об этом: *Бочаров С.Г.* «О бессмысленная вечность». От «Недоноска» к «Идиоту» // *Бочаров С.Г.* Филологические сюжеты. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 263–292.

ее аксиологию, утвердило «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» как основу «самостоянья человека», как фундаментальное конститутивное качество личности.

В лирико-философском сюжете стихотворения заданы две линии интерпретации темы памяти, которые проявятся в русской поэзии, а затем продолжатся в сочинениях Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, Н.П. Анциферова, В.Н. Ильина: с одной стороны, память как основа исторического сознания, родового единства человечества; с другой — память как основа антропологии, зрячего самоопределения и действия личности в бытии и истории. Обе эти трактовки этически связаны, предстают как проявление нравственного мироотношения, более того — выявляют глубинную религиозность человека, помнящего ушедших. При этом в пушкинском стихотворении присутствует и экзистенциальный аспект темы памяти, осязаемо проступающий наружу, как только мы начинаем разбирать обстоятельства его создания, ибо оно написано в знаменитую болдинскую осень и разгар холерной эпидемии, когда поэт оказался отрезан от Москвы цепью карантинных и когда непрочность бытия, стоящего под дамокловым мечом уничтожения, объективированная им в «Пире во время чумы», переживалась особенно остро. Недаром в пушкинских письмах, несмотря на браваду и иронию («холера не опаснее турецкой перестрелки»¹), сквозит страх за дорогих ему людей. Это ощущение катастрофизма, стреноженности текущего обращает поэта к поиску того, что сможет справиться с зыбкостью жизни, что станет основой для «самостоянья». Тогда и рождаются у поэта его знаменитые стихи о памяти, которые являются, как пишет И.З. Сурат, размышлением «о значении наследственной памяти, о личном историческом сознании, о связи с национальным прошлым, проходящей через Дом и Род»². Но одновременно — добавим уже от себя — они утверждают онтологическое понимание памяти, дающей основу перед лицом безосновности, почву в ситуации фатальной беспочвенности. Тем самым Пушкин откликается на заданную Державиным тему «реки времен», представляя мемориальный акт не просто как исторический, ценностный, этический акт, но и как акт бытийный, утверждающий личность как деятельную, благую, творческую силу мира.

¹ А.С. Пушкин — П.А. Плетневу 29 октября 1830 // Там же. Т. 10. Л.: Наука, 1979. С. 243.

² Сурат И.З. Опущенные строфы в лирике Пушкина: текст и смысл // От истории текста к истории литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 32.

Подобно тому как Пушкин соединил в одном стихотворении историческое и метафизическое понимание памяти, так и Федоров в своей «Философии общего дела» представляет память как онтологическое действие, устремляющее к преодолению времени и смерти, и одновременно видит в памяти основу исторического знания, которое должно быть личностным и воскресительным, как это происходит в «Войне и мире» Л.Н. Толстого, где писатель, «сколько имеет сил, воскрешает своих отцов, влагая весь свой великий талант в это дело» (Федоров II, 362). Но смысл и задание дела памяти — не в гордости своими предками, а в любовном, расширяющемся год от году познании их в себе и отцов в них, а затем — в перспективе времени — и в осуществлении главного христианского чаяния, когда совершенное Спасителем по отношению к Лазарю: «И сокрушен был плен могилы, / И Лазарь ожил и восстал»¹ — совершится «со всеми и для всех»:

Усопший! Я твой бранный лоб
Лобзаю с верой, что когда-то,
Как брат, ты сам мне вскрыешь гроб
И воскресишь лобзаньем брата!²

¹ А.С. Хомяков «Воскресение Лазаря» (1852).

² Л.А. Мей «Над гробом» (1859).

ГЛАВА 5.

РОССИЯ И ЗАПАД: ОБРАЗЫ ИСТОРИИ И ЧЕЛОВЕКА

В книге «Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей» (1926) В.В. Зеньковский назвал вопрос о России и Западе, «о смысле и ценности европейской культуры, о “путях России” и взаимоотношении России и Европы»¹ стержневым вопросом русской мысли. Перебрасывая содержательный мост к тому, о чем двадцать лет спустя он скажет в «Истории русской философии», где осью координат отечественного любомудрия будут поставлены вопросы о человеке и истории, видим *взаимобусловленность* всех трех вопросов. Именно перекрестье антропологического и историософского векторов оказывается той обзорной точкой, встав на которую, обретаешь не плоскостное, а объемное видение темы «Россия и Запад», подчиняющее исторический ракурс религиозно-общественному, политический — аксиологическому.

Тема «Россия и Запад» обретает полноту смыслового объема, лишь будучи выведена в сферу христианского понимания и оправдания истории. Она не может быть до конца раскрыта в секулярной системе координат, в дуалистической логике «или — или». Ей тесно в рамках сугубо политического дискурса, она требует дискурса сверхполитического, того, который дает религиозная метафизика, выдающая за эмпирией Эмпирию, за реальным «реальнейшее», за «насущным видимо текущим» — «концы и начала» совершающихся событий (*Достоевский* 24, 145).

Вопрос о России и Западе предстает в истории русской мысли как вопрос о выборе типа развития, и не только для российской державы, но и для всех народов земли. Россия и Запад трактуются не как субъекты геополитики, а как эмблемы двух векторов движения мира в будущее, двух ценностных систем, двух идеалов развития, рассматриваются, в зависимости от авторских убеждений, то как противостоящие друг другу по принципу «истинно» / «ложно» (как в славянофильстве и западничестве), то как соположенные, заключающие, каждый в отдельности, свои духовные плоды и элементы строительства, которые, будучи синтезированы, становятся основанием целостного, безущербного идеала, направляющего пути истории (позиция, характерная для почвенников и В.С. Соловьева). Разговор о типах домостроительства выводит русскую историософскую мысль в сферу эсхатологии, к теме «свершения времен», задание домо-

¹ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 10.

строительства предстает как движение к миллениуму, а затем — к Иерусалиму Небесному, как созидание условий всецелого обновления мира, пестование в плоти земного бытия зерен Царствия Божия. Ставится задача создать целостную модель развития, вводя которую в жизнь человеческий род преодолет «неродственное, небратское, т.е. немирное, состояние мира», выйдет из состояния «взаимного истребления» (Федоров I, 35, 138), встанет на Божьи пути.

На знаменитых «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману Достоевского «Бесы» антитеза России и Запада поставлена именно в этот контекст — выбора религиозного идеала, самоопределения человечества перед лицом будущего, противостояния ложным целям и ценностям, соучастия в деле Христовом: «Мы несем миру единственно, что можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т.е. с духом Запада, который воплотится на Западе» (Достоевский II, 167–168). Россия и Запад воплощают здесь два противоположных религиозных вектора: к миллениуму, в «объятия Отца», и от миллениума, в объятия «князя века сего», к Царству Христову и к Царству Зверя, к спасению мира или к вечной гибели, к апокатастасису или к страшному суду над человечеством, отрехшимся от Бога и Его закона.

«Философические письма» П.Я. Чаадаева:

Россия и Запад сквозь призму христианского дела в истории

Идея Царства Божия на земле, к осуществлению которого призвана вести история человечества, красной нитью проходит через восемь философических писем П.Я. Чаадаева. «Да придет Царствие Твое» — такой говорящий эпиграф из знаменитой молитвы Спасителя, заповеданной Им роду людскому, ставит философ эпиграфом к первому философическому письму. В его центре — идея Церкви, «которая должна водворить царство истины среди людей»¹, задав единению человечества не политический, но этический образ, воплощенный в Первосвященнической молитве Спасителя «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 39.

будут в Нас едины» (Ин. 17, 21). И историю европейского человечества он воспринимает как историю становления этого нового, совершенного строя жизни, как историю перерождения мира «в духе и истине», созидания Царства Божия на земле, считая эту задачу отнюдь не утопичной, напротив — самой реальной реальностью, как девятнадцатью веками ранее такой же реальностью было воскресение Христа-Спасителя. В Евангелии от Матфея отправление апостолов на проповедь: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» соединено с обетованием: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28, 19–20), и в этом, для Чаадаева, залог *осуществимости* «совершенного строя на земле»¹ и одновременно — оправдание личных и коллективных усилий в истории, энергии церковного и государственного строительства, одушевленности культурного делания, творческой и общественной активности людей.

История Европы, с точки зрения Чаадаева, есть история осуществления завета Христова о проповедании Евангелия «всей твари», созидания и «окончательного водворения на земле» Царствия Божия². В блестящих достижениях западной цивилизации и культуры он видит внешнее выражение воли к созиданию Царства Христова, зримое свидетельство торжества христианской истины в мире. Господь наделил человека даром познания и даром творчества. И вот они, высокие плоды этого божественного, духоносного дара. Великолепные архитектурные сооружения, живописные и скульптурные шедевры, великая литература, быстро идущие вперед наука и техника, развитие общественных институтов. В них видит Чаадаев отчетливое проявление синергии Бога и человека. Не посягая на личную свободу, «не умерщвляя ни одной» из «природных способностей» индивида, «а наоборот, удесятерив их силу и доводя до безмерного напряжения ту долю мощи, которая заложена в нем самом»³, Господь действует в истории, направляя ее ход через человека. «Для христианина, — подчеркивает Чаадаев, — все движение человеческого духа не что иное, как отражение непрерывного действия Бога на мир»⁴.

Так выстраивает «басманный философ» образ истории как работы спасения, в которой нет ничего случайного, ничего пропадающего и не-

¹ Там же. С. 50.

² Там же. С. 53.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 66.

нужного, в которой каждый элемент бытия способен — при благом усилии человека и христианском склонении его воли — стать прочным камнем в кладке Царствия Божия. Христианство для философа — не удерживающая, но одушевляющая сила истории, в корне преобразующая ее ход, изменяющая «интересы людей», претворяя их «в свои собственные, заменяя всюду материальную потребность потребностью нравственною»¹, перерождая социальные институты. А главное — оно радикально меняет человека, делаю его соратником Божиим, давая ему «ясное сознание части, им творимой, в этом великом движении, которое сообщил миру Сам Бог»².

Путь Европы для Чаадаева — не путь одного из многочисленных геоисторических субъектов, локальных и замкнутых в своей локальности, но универсальное действие христианства в истории. «Христианская идея все увлекает за собою»³, и каждый человек и народ или вмещает ее в свое сердце, одушевляя ею строительство жизни, или оказывается на обочине всемирного движения, направленного к преобразению мира в Царство Христово.

С такой точки зрения и оценивает Чаадаев духовный и исторический путь России, развитие которой оказалось в стороне от мощного потока европейского христианского мира: «В то время, как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным основателем, увлекаая за собою поколения, — мы, хотя и носили имя христиан, не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас. Хотя мы и назывались христианами, плод христианства для нас не созрел»⁴. Причина жестких, уничижающих, резко негативных оценок, вызвавших у современников Чаадаева бурю негодования и повлекших запрещение «Телескопа» и объявление самого философа сумасшедшим, коренилась как раз в глубокой убежденности автора философического письма в том, что вне европейского опыта, который он трактовал как опыт христианского творчества в истории, никакое христианское делание невозможно и раз Россия на протяжении веков стояла в стороне от развития гуманитарной и научно-технической

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 54.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 54.

⁴ Там же. С. 49.

культуры Европы, то никаких ощутимых и общезначимых для человечества плодов ее развитие принести не могло.

Резко критикуя пути России в истории, видя в них отпадение от христианского универсализма, от исканий «всемирной идеи», характерных для развития европейского человечества, Чаадаев с особой силой обрушивался на крепостное право. Он считал крепостничество не только примером российской отсталости, стагнации государства, опирающегося на устарелый социальный институт, но и нравственным искажением самого образа человека. В Европе крепостное право отменено уже несколько веков — и этим она «обязана христианству», утверждающему между Богом и человеком отношения не рабства, но сыновства. Россия же, называя себя православной, допускает «отвратительное насилие одной части народа над другой»¹. «И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! — горестно восклицает Чаадаев во втором философическом письме. — Вот заколдованный круг, в нем все мы гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся»².

Сопоставляя европейскую версию развития, являющую, по Чаадаеву, должный принцип действия человека в истории, и путь России, на протяжении веков стоявшей в стороне от магистрального движения христианского человечества, философ видит в России и Европе две исторические модели, которые касаются не только их самих как конкретных геополитических субъектов, но и всего рода людского. Более того — эти модели, по Чаадаеву, напрямую определяют будущее развитие, и если одна ориентирует на творчески-религиозное действие человека в истории, созидającego со Христом Царство Божие на земле, то вторая творчески пассивна, боится и бежит мира, замыкается в себе самой и тем самым обрекает себя на вечную стагнацию и вечное присутствие на обочине.

Выход из тупика для России — в перемене ума, в принятии той точки зрения и того образа действия, которые были выработаны многовековым творчеством европейского человечества. Россия должна усвоить и претворить в составе общественного организма все достижения европейской мысли, культуры, социального строительства, которые, для Чаадаева, в высших своих проявлениях движутся христианскими началами, заключают в себе религиозный импульс миростроительства. Не заимствовать рабски

¹ Там же. С. 61.

² Там же. С. 60.

и слепо, а именно усвоить, творчески переработать и обновить на их основе все сферы российской жизни — общественный и государственный строй, экономику, науку, просвещение и культуру, но главное — самый образ человека как деятеля в истории. А для этого необходимо преодолеть косность в вере, обратившись к лучшему в религиозном опыте Европы, «где развилась и формулировалась социальная идея христианства»¹. «Нам следует прежде всего оживить свою веру всеми возможными способами и дать себе истинно христианский импульс, так как на Западе все создано христианством»².

Религиозный ракурс взгляда на тему «Россия и Запад» в «Философических письмах» становится особенно очевидным при переходе от первого письма, которое, будучи оторвано от целого, было воспринято и современниками, и потомками с существенными смысловыми искажениями, трактовалось более в общественно-политическом, нежели в аксиологически-религиозном ключе, к последующим письмам, поскольку все восемь писем, созданные в 1828–1830-х гг., «составляют одну непрерывную серию, имеют внутреннюю логику развития мысли, что предполагает единство их последовательного восприятия»³. Во втором философическом письме философ движется от образа истории к образу человека, действующего в истории. Он задается вопросом: каким должно быть внутреннее устройство и поведение человека, созидającego Царствие Божие на земле? С одной стороны, в нем не должно быть кичливого мироотрицания, пренебрежения внешним укладом жизни, ибо все внешнее должно быть в созвучии с внутренним настроем сердца, и гармония внутренняя должна быть перенесена на строительство домашней жизни и быта, само устройство внешних форм жизни должно стать искусством. С другой — в человеке не должно быть поверхностной мирской суеты, и свою корреспондентку он призывает «избавиться от всякого суетного любопытства, разбивающего и уродующего жизнь», преодолеть «упорную склонность сердца увлекаться новинками, гоняться за злобами дня»⁴. С особой резкостью высказывается философ о привычном для человека высшего общества светском образе жизни, принятом и благопристойном, видя в нем пустое рассеяние: «Хотите вы, чтобы мирской поток разбивался

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 51.

² Там же.

³ Тарасов Б.Н. Комментарии // Там же. С. 542.

⁴ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 59.

у порога вашего мирного жилища? Если да, то изгоните из вашей души все эти беспокойные страсти, возбуждаемые светскими происшествиями, все эти нервные волнения, вызванные новостями дня. Наложите на себя запрет, если хватит у вас решимости, даже и на всю легковесную литературу, по существу, она не что иное, как тот же шум, но только в письменном виде»¹.

Примечательно, что, когда Чаадаев критикует поверхностность мышления современного человека, гонящегося за злобой дня, его неспособность «серьезно размышлять, глубоко чувствовать»², эта критика теряет национальную окраску. Она касается умо- и душенастроения человека вообще, вне зависимости от национальности, утратившего религиозное измерение бытия, переставшего сознавать, что события человеческой жизни и истории не одномерны, но так или иначе соотносятся с заданным Христом внутренним движением мира к преображению. Утрата религиозного измерения истории — не проблема только России, она не имеет национального лица. Отсюда одно из главных заданий «Философических писем» — апология христианской идеи в истории и образа человека, включенного в христианское дело в мире. Именно поэтому по своим глубинным посылкам Чаадаев внутренне сближается со славянофилами, ибо у А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, К.С. и И.С. Аксаковых был тот же подход к истории, та же религиозная ее трактовка и то же стремление внести христианство в жизнь. Не случайно и рисуемый им идеал человека, в котором «идея истины и добра» гармонично сочеталась бы «со всеми действиями разума, со всеми возбуждениями сердца»³ и который раскрыл бы ум, сердце и волю действию благодати, близок идее цельного человека, развитой в славянофильской доктрине. Философ критикует рационализм, «искусственный разум», исключающий из познания природы и мира сверхприродное, божественное начало, подчеркивая, что действие этого «злого разума» отрывает человека от бытия и обездушивает самое бытие, а главное — фатально и безнадежно запирает человека в клетке необходимости. И выступает за единство разума и духовной природы личности, мысли и веры, за синергию разума человеческого и того «высшего разума», который заключен в мысли Бога о мире и в Его действии в нем. Это раскрытие человеческого разума Божественному

¹ Там же. С. 59.

² Там же.

³ Там же. С. 62.

разуму (промыслу Бога о мире), требует, по слову Чаадаева, «логического самоотречения, однородного с самоотречением нравственным»¹. Как личность, преодолевая внутренний эгоизм и самозамкнутость, раскрывает свое сердце действию благодати, так и разум должен осознать, что «всей своей силой он обязан христианству», что во всяком благом творческом движении человеческого ума, во всяком действительном открытии, во всем величественном здании, воздвигнутом современной наукой, проявляется «содействие необычайных средств, дарованных откровением»².

Размышления П.Я. Чаадаева о человеке, представленные в «Философических письмах», идут рука об руку со спорами о человеке в поэзии и философии русского романтизма, в прозе и драматургии Н.В. Гоголя и одновременно предвосхищают ту рефлексию о человеке, которая развернется сначала в 1840-е, а затем в 1860–1870-е гг. в творчестве Достоевского. Не менее остро, чем М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев, Н.В. Гоголь и автор «великого пятикнижия», чувствует «басманный философ» бездну в человеке, те глубины самости, обособления, своеволия, которые разверзаются в нем, искажая и духовный строй существа, созданного по образу и подобию Божию, и его поведение и действие в мире. Но и не менее точно, как они, он осознает причины внутренней разорванности, раскола внутри человека, полагая их в иссякании источников веры, и путь к восстановлению личности видит в возвращении к ее Божественному основанию. «Ощущение своей собственной воли» выделяет человека «из всеобщего распорядка и делает из него обособленное существо», но если человек отрицается «от своего нынешнего пагубного Я», пробуждает в себе «чувство мировой воли», «внутреннее ощущение, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию», то радикально меняется качество его бытия и самоощущения этого бытия: уже не одинокая, отъединенная от мира и людей, а «всеобъемлющая личность» рождается в нем³.

Философствование в рамках христианского дискурса приводит П.Я. Чаадаева к той же модели личности, которую затем будут утверждать славянофилы, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, полагавшие в ее основу образ неслиянно-нераздельного бытия Святой Троицы и считавшие невозможным для личности состояться вне соборования с

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 72.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 74.

другими людьми и со всем миром. В финале последнего — восьмого — философического письма П.Я. Чаадаев пишет о «великом действии слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу, в единую силу», подчеркивая: «Это слияние — все предназначение христианства»¹. Без преувеличения можно увидеть здесь предчувствие федоровской идеи бытия по типу Троицы, соловьевской идеи всеединства, равно как и мистического прозрения Достоевского в записи у гроба первой жены о будущем строе реальности, где «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (*Достоевский* 20, 174).

Задачи, стоящие перед личностью, преодолевшей свою атомарность, сознающей свое глубинное единство в мысли, чувстве и действии с Богом, миром и другими людьми, также поистине всеобъемлющи. Это соучастие каждого «я» в осуществлении христианских обетований, в созидании Царства Христова. Вот как пишет об этом Чаадаев, завершая цикл «Философических писем»: «Истина одна: Царство Божие, небо на земле, все евангельские обетования — все это не что иное, как прозрение и осуществление соединения всех мыслей человечества в единой мысли; и эта единая мысль самого Бога, иначе говоря — *осуществленный нравственный закон*. Вся работа сознательных поколений предназначена вызвать это окончательное действие, которое есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез»².

В этом финальном пассаже Чаадаев предстает убежденным сторонником идеи оправдания истории и тесно с ней связанной хилиастической идеи. Философ выступает против начетнического отношения к вере, подчеркивая, что человечество в ходе истории уточняет и углубляет свое понимание Откровения. «Не должен ли, — спрашивает мыслитель, — раздаться в мире новый голос, связанный с ходом истории, такой, чтобы его призывы не были никому чужды, чтобы они одинаково гремели во всех концах земли и чтобы отзвуки и в нынешнем веке наперебой его схватывали и разносили его из края в край вселенной»³. Эта мысль Чаадаева предвосхищает возникшую в лоне русской философской и богословской мысли рубежа XIX–XX вв. идею догматического развития Церкви, основанную на понимании христианства как творческой силы истории, а Откровения —

¹ Там же. С. 146.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 144–145.

как живой силы, одушевляющей бытие не только отдельного человека, но разных поколений людей, раскрывающей новые грани евангельского благовестия в ответ на вызовы времени.

Примечательно, что если в первом философическом письме Чаадаев создает образ совершенного христианского действия в истории, апеллируя к опыту Европы и рассматривая религиозный и исторический путь России как уклонение от этого образа, если в шестом письме он говорит о необходимости воссоединения Церквей, делая центром этого объединения римский престол, то в восьмом письме оппозиция «Россия и Запад» фактически снимается им. В центре внимания оказывается вопрос об истории в ее неразрывности с эсхатологией, о Евхаристии как неложном свидетельстве пребывания Бога в мире, о возможности догматического развития Церкви, и эти размышления разворачиваются поверх национальных и конфессиональных барьеров. Надо всем же выстраивается образ «Бого-человека» Христа, духовно и телесно являющего полноту и совершенство, представляющего «как образец и вечное поучение нового человечества»¹.

АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ
В КОНТЕКСТЕ ТЕМЫ «РОССИЯ И ЗАПАД»

Характерной особенностью полемики с Чаадаевым, развернувшейся в славянофильском лагере и в кругах бывших любимудров во второй половине 1830-х гг., было то, что, болезненно реагируя на упреки философа, бросаемые в адрес России, не соглашаясь с его интерпретацией ее исторической и духовной судьбы, оппоненты не спорили с ним о том идеале христианской мысли и действия, который вставал со страниц его текстов. Более того, рисуя, но уже с опорой на русский опыт, контуры подлинного христианского мироотношения, они выстраивали модель, глубинно родственную той, которая была создана Чаадаевым с апелляцией к европейскому опыту. Эти знаковые «перевертыши» в трактовке русской и европейской судьбы — безусловное подтверждение мысли о том, что оппозиция «Россия и Запад» имела в спорах вокруг первого философического письма прежде всего символический, а не реально-политический смысл.

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 145.

Откликаясь в письме С.П. Шевыреву от 17 ноября 1836 г. на известие о запрещении надеждинского «Телескопа» за публикацию первого философического письма, В.Ф. Одоевский сетует на то, что не успел до появления этого текста осуществить до конца свой замысел «Дома сумасшедших», показав через судьбы величайших деятелей истории и культуры, которых обыденная толпа считает безумцами и «которые на самом деле являются “избранниками духа”»¹, образ подлинного мироотношения, когда вдохновение предстает силой, меняющей не только субъекта действия, но и окружающую его реальность, и «высокое усилие творца земного, вызывающего на спор силу природы, становится делом рук человеческих»². «Два года тому назад, — сообщает Одоевский, — я написал эпилог, заключающий книгу и как будто нарочно совершенно противоположный статье Ч<аадаева>; то, что он говорит об России, я говорю об Европе и наоборот. Ты знаешь мою мысль <...> о том, что Россия должна такое же действие произвести на ученый мир, как некогда открытие новой части света, и спасти издыхающую в Европейском рубище науку»³.

И действительно, если мы откроем эпилог к «Русским ночам», которые вобрали в себя и трансформировали замысел «Дома сумасшедших», то увидим, как Одоевский устами Фауста рисует образ разрозненной цивилизации, отравленной духом критицизма и скептицизма, утратившей чуткость к прекрасному, превратившей религию в арену политической борьбы, поработившей дух мануфактуре, сделавшей целый род людей, фабричных рабочих, рабами машины, и этот образ недожного пути человечества маркирует именем Запада. В обличье же России представляет должный, целостный тип развития, гармоничную модель мысли, действия, движения в будущее, идеал совершенства, обращенный ко всем «братьям по человечеству»: «Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частию ваши же силы, сохраненные и приумноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам не известные, и которые не оскудеют от раздела с вами. Вы найдете у нас зрелище новое и для вас доселе неразгаданное: вы найдете историческую жизнь, родившуюся не в междоусобной борьбе между властью и народом, но свободно, естественно развившуюся чувством любви и

¹ Маймин Е.А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 261.

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 83.

³ Из бумаг С.П. Шевырева // Русский архив. 1878. № 5. С. 57.

единства, вы найдете законы, изобретенные не среди волнения страстей и не для удовлетворения минутной потребности, не занесенные чужеземцами, но медленно веками поднявшиеся из недр родимой земли; вы найдете верование в возможность счастья не одного большого числа, но в счастье *всех и каждого*; вы найдете даже в меньших братьях наших то чувство общественного единения, которого тщетно ищете, взрывая прах веков и вопрошая символы будущего; <...> вы уверитесь, что существует народ, которого естественное влечение — та всеобъемлющая многосторонность духа, которую вы тщетно стараетесь возбудить искусственными средствами» и которая рождает «ту таинственную методу, которая изучает не разорванные части природы, но все ее части в совокупности, и гармонически втягивает в себя все разнообразные знания. Тогда вы поверите своей темной надежде о *полноте жизни*, поверите приближению той эпохи, когда будет *одна наука и один учитель*, и с восторгом произнесете слова, не замеченные вами в одной старой книге: “человек есть стройная молитва земли!”»¹.

Две модели развития мира (должную и недолжную, целостную и дробную) воплощали в образах России и Запада и представители славянофильской мысли И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, К.С. и И.С. Аксаковы. Славянофильство, то течение, с которого, по словам А.И. Герцена, начался «перелом русской мысли»² и в котором в полный голос заявила о себе национальная, самобытная русская философия с ее «лица необщим выраженьем», бывшая одновременно и опытом миропонимания, и опытом самопознания, и попыткой национального самоопределения в культуре и духе, выстраивало себя и оттачивало свою мысль в духовно-творческом диалоге с мыслью «басманного философа». При этом, горячо полемизируя с Чаадаевым в плане оценки русской нации и русской истории («Неужели мы так ничтожны в сравнении с Европой, неужели мы в самом деле похожи на приемышей в общей семье человечества?»³ — риторически вопрошал Хомяков в статье «Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке “Телескопа”»», славянофилы полностью восприняли религиозный пафос первого философического письма. Подобно

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 183.

² *Герцен А.И.* Полн. собр. соч.: В 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954–1966. Т. 15. С. 9. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Первая цифра указывает том, вторая — страницу.

³ *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. С. 449.

Чаадаеву, они стремились рассматривать историю под знаком христианства и выстраивали христианскую философию истории, идущую от сотворения мира к Воплощению Спасителя и от Воплощения к Царствию Божию. Но теперь не Европа, а именно Россия — Святая Русь — представляла у них той частью мира, которая стремится устроить свою жизнь на началах Христовой любви и правды и является тем путеводным маяком, который призван светить другим народам, предавшим и забывшим Христа.

Уже в первом отклике на философическое письмо Чаадаева, копировавшем форму обращения к некоей госпоже N, Хомяков комментировал взгляды философа, исходя из собственного его тезиса о необходимости воплощения в исторической жизни народов христианских начал. Он опровергал упреки России в «диком варварстве», «грубом невежестве»¹, отсутствии корней, слабом самосознании, исторической и духовной стагнации, подчеркивая, что они вызваны прямым незнанием истории, и указывал на христианские основания культуры и литературы Древней Руси, равно как и ее государственности, сложившейся, в отличие от государственности европейских народов, ненасильственным, мирным путем. В начале истории Европы — завоевательный принцип, в России же государственность является добровольно, в результате акта сознательной народной воли. «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Придите княжить и володеть нами» — апеллируя к картине призвания варягов, развернутой в «Повести временных лет», Хомяков подчеркивает мирный, добровольный характер власти на Русской земле. Древняя Русь создается инициативой людей, приглашением, приязнью. И если на Западе власть держится насилием и принуждением, то в той модели государственности, которая была выработана Московской Русью, власть опирается на внутреннее согласие, союз царя и земли. В отклике на философическое письмо, а затем в программной статье «О старом и новом», написанной в 1839 г. для дискуссии на вечере у И.В. Киреевского и ставшей первым манифестом славянофильства, Хомяков указывал на земские соборы как неотъемлемую часть истории России, подчеркивая, что они доносили до царя голос народного представительства. А если идти еще глубже, утверждал оппонент Чаадаева, то в истории Древней Руси были и образы демократического правления, например, новгородское вече, в котором принимали участие свободные граждане Новгородской республики, проявлявшие ту евангельскую свободу, которая не позволяет

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 42.

сотворить себе кумира и ориентируется на внутренне совершеннолетнюю личность.

Характеризуя образ мысли, быт и уклад Древней Руси, Хомяков подчеркивал их христианские корни. Историческое бытие России, казавшееся Чаадаеву таким смутным и не дающим никакого прибýtка в общее движение человечества к Царству Христову, философ-славянофил оценивал совершенно иначе. Уничтожающие слова автора «Философических писем» об эпохе татаро-монгольского ига, «свирепом и унижительном чужеземном владычестве, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть»¹, он парировал указанием на то, что Россия в эту эпоху фактически принесла себя в жертву христианскому человечеству, ибо стала «стеной, защитившей христианский мир от магометанского»², как в эпоху наполеоновских войн сумела не только противостоять нашествию «дванадцати языков», но и освободить от ига Наполеона народы Европы.

Что касается самой Европы, то для Хомякова представленная Чаадаевым апология европейского человечества, идущего «по пути, предначертанному его божественным основателем»³, кажется большой натяжкой. Он готов согласиться с философом, что Европа первых веков христианства твердо держалась вселенской истины, а в Средневековье сумела создать общество, в котором все — от частной, семейной жизни до жизни государственной — стояло под знаком христианства и служило ему, где наука была служанкой богословия, а искусство прославляло Творца. Но пришла эпоха Ренессанса с ее возрождением греческого язычества, и древние боги заступили место Христа, началось постепенное обмирщение культуры и жизни, достигшее своего апогея в цивилизации Нового времени.

Европа, христианская Европа, которая, по Чаадаеву, с каждым столетием оказывается все ближе к чаемому Царствию Божию, на деле движется в противоположную сторону. С эпохи Нового времени она оказывается в плену секуляризации, стремительно углубляющегося разрыва между верой и жизнью. Христианские истины вытесняются из сознания человечества, развивается индивидуализм, достигая своего пика в культе Наполеона, самокоронованного императора, забывшего о религиозном начале власти. Человек перестает осознавать себя в мире орудием Божественной воли, но стремится поставить себя самого на место Творца. А когда это дерзание

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 42.

² Хомяков А.С. Сочинения. Т. 1. С. 453.

³ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 49.

терпит крах, то рождается мировая скорбь, растет ощущение бессмысленности и тщеты бытия, внутренняя раздвоенность и тоска.

Наиболее зрелой формой бытия Церкви в истории Чаадаев считал католичество, подчеркивая, что оно сплотило Европу, дало ей закон и норму жизни. Реагируя на этот тезис, Хомяков задавался вопросом: не было ли это единство в значительной степени внешним, нежели внутренним? Шло ли оно от глубинной, не навязываемой извне потребности человека в единстве или от внешнего властного закона?

Европейская цивилизация — наследница Древнего Рима, но римская империя, настаивает Хомяков, держалась более при помощи внешней власти, нежели была едина духовно. И в истории Европы формальный, юридический закон древнего языческого Рима переборол христианский закон милосердия и любви, право восторжествовало над любовью. Рим насильственно держал в подчинении племена и народы, то же самое делала и Европа, соблазнившаяся идеалом внешнего государственного единства и подчинившая этому идеалу и Церковь. «Всемирное вещественное преобладание падшего Рима оснащалось снова в Ватикане, мнимо преображаясь в формы духовного преобладания; но это преобладание было не преобладание слова, а преобладание меча, — только скрытого»¹. Но христианство нельзя утвердить внешним господством, не основанным на внутреннем согласии, на той любви к Богу и ближнему, которую Христос поставил основанием Церкви. Европейская история, казавшаяся Чаадаеву созданием Царства Христова, на деле была строительством Царства Кесарева, ибо «религия в борениях Запада была только маской иных человеческих усилий»². И Россия, стоявшая в стороне от магистрального развития цивилизации, сохраняла христианский идеал в незамутненности не только для самой себя, но и для всего христианского мира, «во благо общее»³. Церковь в Древней Руси, «ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала своим детям уроков ненависти и мщения»⁴. Именно волей к преобладанию, а не любовью была пронизана история крестовых походов и именно поэтому попытки освобождения Иерусалима (сиречь папского овладения им) были тщетны: «Верно, святые земли не им были назначены под паству. Бог не

¹ Хомяков А. С. Сочинения. Т. 1. С. 453.

² Там же. С. 454.

³ Там же. С. 450.

⁴ Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 55.

требует ни крови, ни гонений за веру: мечом не доказывают истины. Бог слова покоряет словом. Гроб Господень не яблоко распри; он — достояние всего человечества»¹.

В противовес внешнему, насильственному единству, утверждающемуся на «формуле», а не на любви, образ которого явила цивилизация Запада, Хомяков выдвигал иной тип единства, стоящий на евангельских основаниях, на принципе Церкви, но не огосударственной, как в европейской традиции и послепетровской России, а вносящей в социальную практику евангельский идеал и тем преображающей человеческие отношения изнутри. Ему предносился образ Церкви, какой она может и должна быть, Церкви как средоточия в истории «всякого начала добра, жизни и любви», «церкви возможной, церкви просвещенной и торжествующей над земными началами»². Церковь, подчеркивал Хомяков, еще «не была таковой ни в какое время и ни в какой земле»³, ибо для реализации этого идеала необходима внутренняя зрелость людей, их христианская зрелость, необходимо христианское воспитание человеческого рода, необходим отказ от «гордости» ума, от соблазна внешней активности, не соединенной с пестованием внутреннего человека. Этим соблазном, по мысли философа, грешила и западная Церковь, ушедшая в строительство земной теократии, сделав ставку на совершенствование внешних церковно-государственных форм, и церковь восточная, соблазнившаяся в византийскую эру той же «внешностью быта общественного и государственного», и русская Церковь послепетровской эпохи. Но если внешняя церковная мощь была односторонностью развития Церковного организма, а значит, неизбежной его деформацией, то такой же односторонностью был аскетизм восточного монашества, делавший упор на делание сугубо внутреннее, акцентировавший идею самоспасения. Характеризуя состояние византийского мира в эпоху крещения Руси, Хомяков писал: «Гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия; христианин, забывая отечество, просил только личного душеспасения; государство, потеряв святость свою, переставало представлять собою нравственную мысль; церковь, лишившись всякого действия и сохраняя только мертвую чистоту догмата, утратила сознание своих живых сил и память о своей высокой цели. Она продолжала скорбеть с человеком, утешать его, отстранять его

¹ Хомяков А.С. Сочинения. Т. 1. С. 455.

² Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 49.

³ Там же.

от преходящего мира; но она уже не помнила, что ей поручено созидать здание всего человечества»¹.

Как видим, Хомяков рисует два пути Церкви, воплощенные христианским Римом и христианской Византией, и оба представляет как противоположные, антиномические модели, каждая из которых акцентирует одну сторону христианской истины: Запад — необходимость активности человека в истории, проведения христианских начал во всю полноту социальной жизни людей, Восток — необходимость христианского роста личности, призванной осуществить заповедь о совершенстве. Но подобное «или» / «или» деформирует и стреножит бытие Церкви в истории, не дает ей осуществиться во всей полноте, исполнить заповеданное Христом дело собирания человечества в совершенное, благое единство, подготавливая момент эсхатологического свершения, когда, как позднее скажет философ и богослов в трактате «Церковь — одна», «Дух веры, надежды и любви проявится во всей своей полноте, и всякий дар достигнет полного своего совершенства: над всем же будет любовь»².

Перед Россией, по убеждению Хомякова, и стоит эта задача — воссоединить в преображенном единстве два христианских вектора, воплощенных опытом римской церкви — с одной стороны, восточно-православной аскезы — с другой. Основы для построения такого типа единства Хомяков раскрывал в истории Древней Руси, в то же время подчеркивая, что это были именно основания, зачатки будущего совершенного христианского общежития, которые нагаливались и на невежество, и на взаимное отчуждение людей, и на равнодушие, и на спящую совесть, и на эгоизм не только лиц, но и русских областей, каждая из которых стремилась жить собственными интересами, самостоятельной жизнью, забывая о единстве, теряя сознание общерусских задач. В отличие от К.С. Аксакова и других славянофилов, Хомяков признавал значимость дела Петра, подчеркивая, что его удар по России был одновременно «ударом по сословию судей-воров; ударом по боярам, думающим о родах своих и забывающим родину; ударом по монахам, ищущим душеспасения в келиях и поборов по городам, а забывающим церковь, и человечество, и братство христианское»³, был пробуждением самосознания и сил народных. И теперь, «когда эпоха создания государственного кончилась,

¹ Там же. С. 50.

² Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 23.

³ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 54.

когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной силы только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому»¹.

Так начинает звучать у Хомякова идеал совершенного общежития, здание которого, кирпичик к кирпичику, он будет затем выстраивать в ряде статей и выступлений — «О сельской общине», «Опера Глинки “Жизнь за Царя”», «Мнение иностранцев о России» и «Мнение русских об иностранцах», «Об общественном воспитании в России» и др. В его основе — принцип соборности, свободной, братски-любовной общности людей во Христе, который должен быть воплощен на всех уровнях социального бытия. Прообраз совершенного строя жизни Хомяков видит и в сельской общине, и в семье, и в церковной соборности, намечая пути претворения под влиянием христианской идеи земных форм общежития, каковыми являются крестьянский мир и святыня семьи, где «осуществляется, воспитывается и развивается истинная человеческая любовь», переходя «из отвлеченного понятия и бессильного стремления в живое и действительное проявление»². Задолго до Достоевского у него появляется образ расширяющегося семейства, не ограничивающегося только «пределами вещественного родства», но благодаря «чувству любви» принимающего «в недра свои тех, которых судьба лишила естественного и родного покрова»³. Вместе с М.П. Погодиным он утверждает, что «одна любовь может служить основой общества и общественной науки»⁴.

Построения Хомякова подхватывают и развивают, каждый по-своему, другие представители славянофильства — И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы. Они продолжают его рефлекссию о различии европейской и русской цивилизаций как двух типов человеческого общежития, заостряя ее в религиозном ключе. При этом в центр их внимания выдвигаются не только те формы, в которые выливается историческая жизнь европейских народов и русской народности, но и тот образ человека, который формируется в их мысли и жизни.

Славянофилы были последовательными критиками того типа мышления, который сложился в европейской рационалистической традиции

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 55.

² Там же. С. 285.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же. С. 209.

в эпоху Нового времени. Главные его черты — «одностороннее развитие поверхностного рассудка, лишённого всякой творческой силы», дух «все-разлагающего анализа», «безнадёжный скептицизм» в мысли и жизни, силлогистическая сухость¹, мертвящий формализм. В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» И.В. Киреевский последовательно разбирает те следствия, которые имела в истории Европы акцентуация лишь одной — рациональной — способности человека. Рационализм привел к кабинетному знанию, отделенному от живой жизни и неспособному постичь «внутреннюю сущность вещей»², разум и вера были разведены по разные стороны баррикад. Следствием развития отвлеченного разума, утратившего связь с божественным началом, стремящегося опираться лишь на себя, стала секуляризация жизни, обмирщение культуры, расхождение путей веры, мысли, истории, утрата внутренней цельности и личностями, и общественными организациями: партикуляризация социума и предельное дробление «я».

Главный упрек, который бросает Киреевский традиции европейского рационализма, заключается в том, что мышление здесь гипостазировано, отрывается от тех проявлений внутренней жизни личности, которые связаны с ее духовной и душевной природой. «Рациональная философия», которая «каждого человека, способного к логическому мышлению, почитает находящимся в состоянии разумной возмужалости и могущим вполне знать высшую истину и правильно располагать собою»³, игнорирует нравственное состояние мыслящего субъекта. Она как будто забывает о том, что этот мыслящий субъект при всей отточенности формальной логики и блестящем оперировании философской терминологией, может быть несчастен, зол, безлюбовен, исполнен эгоизма, гордыни, отчаяния, которое не утишить никаким силлогизмом, а само философствование может быть движимо не только желанием блага человечеству, но и иными, далеко не столь прекрасными и высокими побуждениями. «Догмат о падении человека и о внутреннем расстройстве, последовавшем за этим падением»⁴, здесь решительно отодвигается в сторону.

И.В. Киреевский призывает к преодолению разрыва между верой и разумом, раздробленности внутренних сил человека, к тому, чтобы «самый

¹ Там же. С. 106.

² Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 209.

³ Там же. С. 282.

⁴ Там же.

способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой»¹. Не жонглирование отвлеченными идеями, но христианский рост личности, возделывающей себя, свои мысль, чувство и волю, лежат в основании новой философии, которая призвана стать соратницей веры, ведя к восстановлению прежнего христианского единомыслия европейских народов. Эти новые начала философии Киреевский выводит из учения Нераздельной Церкви, из единого Христова источника, демонстрируя иные пути, по которым могло пойти европейское мышление, если бы оно двинулось не за Декартом, а за философами Пор-Рояля — Антуаном Арно, Полем Николем, Блезом Паскалем, который в «Апологии христианской религии» не только открывал «новые основания для разумения нравственного порядка мира, для сознания живого отношения между божественным промыслом и человеческою свободою», но и дал «глубокомысленные наведения на другой способ мышления, отличающийся равно от римско-схоластического и от рационально-философского»².

Двигаясь к этому способу мышления, человеку необходимо «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы»³, подобно тому как собираются они в молитвенном предстоянии, в исихастском делании, когда ум сходит в сердце и оказывается способным воспринять лучи нетварного Фаворского света. Киреевский стремится к внесению в философию христианских начал, полагая в вере Христовой корень единства личности и основу подлинного, просвещающего любознания, которое не имеет ничего общего с лжемудрованием, но есть движение к богосознанию, неразрывное с изменением всего человека. Правила христианской аскетике — хранение ума и сердца, их очищение молитвой, которые направлены на возделывание внутреннего человека, необходимы для развития верующего мышления в той же самой степени, в какой необходимы они иконописцу, гимнографу, церковному зодчему. Ибо всякое действие человека, будь то философский поиск, художественное творчество, державное строительство, воспитание юношества, имеют своей целью обретение той «цельности бытия»⁴, которая возможна лишь в поле тяготения «всего временного к вечному и человеческого к божественному»⁵.

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 260.

² Там же. С. 245.

³ Там же. С. 260.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 276.

В своем требовании цельного знания, которое обнимает все силы и способности человека и ведет их к Богу, И.В. Киреевский двигался рука об руку с А.С. Хомяковым, который противопоставлял «пути аналитического разума» «путь синтетического развития»¹, где мысль и чувство составляют одно. В «Разговоре в Подмосковной» (1856), представлявшем в форме философского диалога, столь любимого романтиками, а позднее подхваченного Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым («Три разговора»), С.Н. Булгаковым («На пиру богов»), комплекс славянофильских идей, Хомяков указывал на внутреннюю раздробленность души человеческой, которую новейшие естественные и социальные науки «разграфили» «в такой административный порядок», что эта раздробленность уже кажется нормой и «про целость ее» и говорить невозможно. Между тем душа человеческая «не мозаика и не дорожный ящик с перегородками. В ней все силы находятся в связи и зависимости друг от друга»². И связывает их то начало, которое в христианстве является и сущностью Божества, и опорой Церкви, и подлинной нормой отношений вещей и существ, — начало любви.

Для Хомякова без сердца, без его «теплой веры»³, без дара любви ни мышление, ни познание невозможны. Точнее, возможны, но при молчании сердца они обречены на редукцию, на сухое, обесположенное коллекционирование мертвых фактов. Рационализм, отрывающий мысль от чувства, изначально ущербен. «Только в любви жизнь, огонь, энергия самого ума», «Только любовью укрепляется самое понимание»⁴, — утверждает философ.

Знание, просветленное любовью, питаемое Божественным Логосом, не может быть «кабинетным», оторванным от «живой жизни», не может не изливаться на мир и людей. Оно не самозаконно, но подзаконно религиозной этике, сознательно подчиняет себя идее добра. И такое понимание знания Хомяков сделал правилом собственной жизни. Свои ученые занятия он ориентировал на конкретную практику, экспериментируя в таких сферах прикладной науки, как агрономия, техника, сельскохозяйственная инженерия, медицина. Его активность философа и писателя, ученого и изобретателя была проявлением христианского универсализма, заповеданного евангельской притчей о талантах, понимания того, что все благие

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 197.

² Там же. С. 272, 273.

³ Там же. С. 105.

⁴ Там же. С. 273, 272.

силы и дарования, данные человеку Творцом, должны быть возвращены и принесены благие плоды, плоды любви и попечения о мире, который предназначил Творец на хранение и возделывание своим возлюбленным чадам.

Хомяков-естествоиспытатель наравне с Хомяковым-философом утверждал подлинную религиозную гносеологию. Если определять ее в лексике Н.Ф. Федорова, много взявшего у славянофилов для учения всеобщего дела, такая гносеология держится не вопросом, «почему сущее существует», умственным, отвлеченным, ни к чему не обязывающим, а вопросом о том, «почему живущие страдают и умирают» (Федоров I, 425), нудящим к работе не только ума, но и сердца, к выходу за пределы собственного одинокого «я», к подвигу «деятельной любви», который спустя десятилетия будет проповедовать у Достоевского в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима.

Отсюда истекла и славянофильская трактовка просвещения как «разумного просветления всего духовного состава в человеке или народе», совершающегося под влиянием веры¹. Просвещение — не голый набор сведений, необходимых личности в практической жизни, не просто этически индифферентный багаж информации, это еще и нравственное и духовное воспитание человека, просветление его светом христианской истины. «Свет Христов просвещает всех» — этот возглас, звучащий на Литургии Преждеосвященных Даров, определяет смысл концепции истинного просвещения старших славянофилов, которую они противопоставляли просвещению ложному, основанному на рассудочном знании, разорвавшему с верой, отделившемуся от внутреннего созревания личности, ее духовного роста.

Общность трактовки ложного / истинного просвещения сохранилась у славянофилов на протяжении разных этапов развития течения. В статье «Цивилизация и христианский идеал», напечатанной в 1883 г. в газете «Русь», спустя более 20 лет после ухода из жизни старших славянофилов А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, И.С. Аксаков, характеризующая основные тенденции европейского просвещения, выстраивающего себя принципиально на атеистических основаниях, пишет о радикальной деформации образа истории и образа человека в секулярной картине мира, об искажении тех сфер человеческого действия, которые, будучи ориентированы в духе Христовом, могли бы служить делу Божию: экономики, политики, педагогики. В цивилизации, отбросившей Бога, они

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 101.

оказываются лишены перспективы внутреннего роста, которую задает христианство, и потому деформируются, бьются о самими ими созданный потолок. «Цивилизация без христианского религиозного просвещения, а тем более отрицая таковое, не способна *сама по себе* создать для человечества высший, лучший, нравственный строй бытия, а логически венчается анархизмом и динамитом»¹.

При этом Аксаков вовсе не отрицает достижений прогресса, научно-технического и материального развития человечества, он против возведения этих достижений и самого понятия цивилизации в абсолют, подчеркивает необходимость его подчинения христианскому идеалу, ибо христианство «не цивилизует, а *просвещает*, подает внутренний свет»² — каждому человеку, приходящему в мир.

Представление о христианстве как зиждущем начале человека, основе подлинного, безущербного действия в истории было ключевым в антропологии и историософии славянофилов, что, как уже говорилось выше, прямо сближало их с Чаадаевым. Только для Чаадаева образом должного единства христианства и истории, демонстрацией активности веры, одушевляющей все сферы бытия человека, был путь Европы, а для славянофилов Европа Нового времени, напротив, являла неуклонное расщепление христианской веры и исторического действия, увеличивающуюся секуляризацию сознания и жизни, «неудержимое стремление мысли к неверию»³.

Программную статью «О современном человеке», своего рода квинтэссенцию антропологического учения славянофилов, К.С. Аксаков начинал с констатации разрыва между «невероятными материальными усовершенствованиями», которые являет цивилизация, и «бедностью души, оскудением внутреннего родника жизни, для которого только и можно трудиться и работать, при котором только и имеют цену все открытия и успехи»⁴. Мыслитель сразу же задавал аксиологический вектор разговора о современности, выдвигая духовный рост личности, ее совер-

¹ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 784.

² Там же. С. 780.

³ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 240.

⁴ Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. СПб., 1876. С. 33–88. Электронный ресурс: <http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/public/o-sovremennom-cheloveke.htm>. Дата обращения: 12.07.2020.

шенствование в духе и деле Христовом главным критерием подлинного прогресса человечества. Можно сколько угодно строить железные дороги и совершенствовать «средства сообщения», но главный вопрос: что повезет человек по проложенным такими усилиями, таким потом и кровью дорогам? Что станет делать с этими усовершенствованными средствами передвижения он, истощенный безнадежной рефлексией, бесплодными умствованиями, пустыми фантазиями, лишенный нравственной воли, холодный сердцем, малодушный, исполненный лжи?

Примечательно, что, описывая характер и склад современного человека, в котором мало характера, но много самолюбия, страшное желание щегольнуть убеждениями и полная неспособность эти убеждения воплотить, «коккетство и ложь душевная», бесконечный, разъедающий ум и душу анализ, любовь к пустой болтовне и внешним эффектам при отсутствии «настоящего слова, настоящего дела», К.С. Аксаков представляет его как *всеобщее*, характеризующее *человечество* вообще. И лишь в конце длинного рассуждения как бы спохватывается и к словам: «В таком положении находится не тот или иной человек, но вообще человечество» добавляет в скобках идейный уточняющий комментарий: «разумеется, западноевропейское и то, которое за ним следует». Более того, продолжая характеристику современного мира, утратившего подлинное измерение бытия, погрязшего в тотальной мнимости, он, хотя время от времени и локализует ее, относя сказанное к «сынам Запада», тут же, буквально в соседних абзацах, вновь расширяет нравственную критику до всего рода людского: «До какой страшной глубокой внутренней неправды дошло человечество, до какого ужасного отсутствия искренности. Если и возникает сознание, то оно бесплодно. Не на что принять целительного средства. Сердце одебелело»¹.

Причину подобного состояния К.С. Аксаков, как и его собратья из славянофильского лагеря, полагает в утрате современным человеком веры в божественное основание мира, в отречении от духа Христовой веры. Падшей, глубоко недостойной человека модели личности, в глубине которой — самость и обособленность, эгоизм и «гигантское самолюбие», философ противопоставляет тот образ личности, который формируется в христианстве и основан на принципе любви и жертвы. Прямо перекликаясь с А.С. Хомяковым, видевшим в любви «самоотрицание

¹ Аксаков К.С. О современном человеке. Электронный ресурс: <http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/public/o-sovremennom-cheloveke.htm>. Дата обращения: 12.07.2020.

эгоизма»¹, К.С. Аксаков выдвигает против присущего человеческому «я» в его падшем состоянии начала обособления, эгоистической обернутости на себя, иное — высшее — начало: единения с другими людьми, общения и братства. Он рисует модель личности, соборующейся с другими личностями, образующей с ними единство, в котором каждое «я» совершает «высокий подвиг самоотвержения» и встречает со стороны других такую же бескорыстно-любовную, беззаветную жертвенность. Если личность в состоянии эгоистической самозамкнутости «все пожирает, все обращает в снесь себе, жаждет и томится вечным голодом», то личность в ее распахнутости другим «я» обретает полноту и «досягает <...> до Бога». В совершенном общественном целом, живущем духом соборности, личность отказывается не от своей сущности, а «от своего эгоизма и находит себя уже не как отдельная личность, а как любовная совокупность личностей; переставая быть центром, личность становится одним из лучей, согласно истекающих из общего любовного союза, невидимый центр которого в Боге»².

Представляя высшую модель личности, опирающуюся на идею соборности, К.С. Аксаков (как и в случае с критикой обособляющей, эгоистической модели «я») трактовал ее в духе христианского универсализма и лишь по ходу развертывания своей мысли переходил к оппозиции России и Запада, закрепляя за одной соборную, а за другим — атомарную модель личности, причем некоторая условность подобного закрепления выявилась почти сразу, ибо, говоря о начале обособления, разрозненности единичных, самостных «я», он соединял с ним не только бытие европейских народов, но и жизнь народов Нового Света, прежде всего Америки. При этом мыслитель рисовал воображаемую картину торжества эгоистического начала в истории, и снова во всем человечестве, а не только на Западе или в Америке, подчеркивая, что коль скоро бы человечество «на всем земном шаре» отказалось «от высших связей веры, обратилось в разрозненные единицы, в эгоистические личности, и составило бы одну всеобщую сделку, основанную на эгоистическом расчете каждого, — тогда это была бы всеобщая смерть жизни на земле»³.

Если следствием эгоизма, раздробленности, атомарности «я» является всеобщая смерть, то раскрытие человеческих «я» друг другу в акте

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 283, 284.

² Аксаков К.С. О современном человеке. Электронный ресурс: <http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/public/o-sovremennom-cheloveke.htm>. Дата обращения: 12.07.2020.

³ Там же.

общения, веры, любви образует иной, высший тип объединения, прообразом которого, как позднее напишет Н.Ф. Федоров, является неслиянно-нераздельное бытие Пресвятой Троицы. Его проявлением на земле, пусть пока и относительным, К.С. Аксаков считает такие формы общественных устройств, как артель, община и другие союзы, основанные на началах братства и общего дела, а полноту видит в Церкви Христовой, обозначая тем самым тот вектор, который параллельно звучал в построениях его собратьев-славянофилов и будет звучать в историософских построениях русских мыслителей — от Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева до деятелей русского религиозно-философского подъема первой трети XX в., полагавших перспективу христианского делания в истории в обращении государства как относительной формы устройства людей и общества как потенциально открытого, внутренне растущего организма в Церковь.

Именно в контексте идеи обращения человеческого сообщества в Церковь раскрывает свой смысловой объем выдвинутый К.С. Аксаковым в «Записке о внутреннем состоянии России» тезис о «негосударственности русского народа»: «Русский народ — не государственный; он не стремится к государственной власти и не желает политических прав»¹. Этот тезис не раз представляли свидетельством своеобразного анархизма ранних славянофилов, а на деле у Аксакова речь шла о другом: не о признании государственных форм вообще, но об их абсолютности или неабсолютности. Вопрос был в том, государство ли и государственное строительство (царство кесаря) является конечной целью русского народа и его истории или Царствие Божие? На Западе, подчеркивает Аксаков, государство — высшая ценность и цель, народ, следовательно, активно стремится к политической власти. В России конечный идеал — Царствие Божие, которое неизмеримо выше всякого государства и именно в этом смысле русский народ негосударственен. Он ищет прежде всего Царствия Божия и правды его, и государственные формы значимы для него лишь в той степени, в какой помогают ему «достигнуть своего назначения и совершить свое благое дело на земле»².

¹ Ранние славянофилы. А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы. / М.: т-во И.Д. Сытина, 1910. С. 69.

² Там же. С. 71.

РОССИЯ И ЗАПАД В ИСТОРИОСОФИИ Ф.И. ТЮТЧЕВА,
Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО, И.С. АКСАКОВА

Царство Кесаря или Царство Христово — в таком идейном, точнее, религиозном ключе разворачивалось противопоставление России и Запада у «первого русского поэта-мыслителя» Ф.И. Тютчева, у его духовного собеседника и во многом соратника, представителя младшего славянофильства И.С. Аксакова¹, у Ф.М. Достоевского, идейная близость которого и Тютчеву, и Аксакову в плане историософских идей не раз отмечалась в научной литературе². Историософские взгляды трех мыслителей в их скрещениях и взаимовлияниях, равно как и исторический контекст, в котором эти переклички рождались, подробно рассмотрены нами в отдельной монографии³. Здесь же представим несколько основных тезисов.

В философии истории Ф.И. Тютчева, запечатлевшейся на страницах его философско-политических брошюр 1848–1850-х гг., в набросках трак-

¹ О духовном родстве и идейном сотрудничестве Ф.И. Тютчева и И.С. Аксакова, с середины 1860-х гг. связанных еще и родственными узами, см.: Чулков Г.И. Тютчев и Аксаков в борьбе с цензурой // Мурановский сборник. Вып. 1. Мураново: Музей им. поэта Ф.И. Тютчева в Муранове, Госнотопечатня госуд. изд-ва, 1928. С. 7–29; Пигарев К.В. Тютчев и проблемы внешней политики царской России // Литературное наследство. Т. 19–21. М.: Журнально-газетное объединение, 1935. С. 177–256; Твардовская В.А. Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 156–158; Касаткина В.Н. И.С. Аксаков — биограф Ф.И. Тютчева // Иван Сергеевич Аксаков и его «Биография Федора Ивановича Тютчева». Комментарий. М.: Книга и бизнес, 1997. С. 5–4; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 442–527.

² Гришин Д.В. Достоевский — человек, писатель и мифы. Достоевский и его «Дневник писателя». Мельбурн: Мельбурнский университет, 1971. С. 50–56; Кожин В.В. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство Т. 97. Кн. 1. С. 195; Твардовская В.А. Ф.М. Достоевский в общественной жизни пореформенной России. М.: Наука, 1990; Тарасов Б.Н. Христианство и политика в историософии Ф.И. Тютчева // Тарасов Б.Н. Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). СПб.: Алетей, 2002. С. 119–120, 126, 131; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 380–415; Кунильский Д.А. Достоевский и братья Аксаковы: спор о русской литературе. Петрозаводск: Изд-во ПетГУ, 2013.

³ Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 339–527.

тата «Россия и Запад», поэзии и многочисленных письмах, в передовицах И.С. Аксакова на страницах издаваемых им газет «День» (1861–1864), «Москва» (1867–1868), «Русь» (1880–1886), в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) и «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского анти-теза России и Запада представляла как оппозиция двух типов единства, к которым устремлено развитие человечества, двух идеалов, полагаемых во главу угла исторического строительства: идеала *освящения* жизни и идеала ее всецелого *преображения*. С одной стороны — неязыческий идеал, для которого мир и человек, каковы они есть, представляются нормой вещей, с другой — идеал Царствия Божия, в котором обновляется тварь и к которому человечество движется через историю. С одной стороны — образ цивилизации, живущей в наличном измерении бытия, соблазнившейся идолом «земной власти», «всемирного владычества», обоготворившей Ваала, принявшей «существующее за свой идеал» (*Достоевский* 5, 70), с другой — устремленность «ко всемирному, ко всечеловечески братскому единению» (*Достоевский* 26, 171), к «обновлению всего человечества и воскресению его» (*Достоевский* 8, 453), как восклицает в романе «Идиот» «положительно-прекрасный человек» князь Мышкин. С одной стороны «бесспорный общий и согласный муравейник» (*Достоевский* 14, 235) Великого инквизитора, с другой — мир, ставший Церковью, Царством Христовым.

Признавая стремление к единению, к устроению общей жизни одним из ведущих свойств человеческой природы, все трое мыслителей задавались вопросом об основаниях этого единения. Стержневой идеей, одушевлявшей историю Западной Европы, они полагали «идею всемирного владычества», воспринятую ее народами от Древнего Рима с его мечтой о вселенской империи. Эта *языческая*, стремящаяся утвердить царство «ветхого человека» идея проявилась в европейской истории и в светском (Империя Карла Великого, Священная Римская империя, основанная Оттоном I...), и в церковном обличье. Соблазн «светской властью», начавшийся в роковом 755 г., когда французский король Пипин Короткий даровал папству в вечное владение часть итальянских земель, деформировал самые основания веры Христовой, двигавшей развитие европейских народов. «Спаситель сказал: “Царство Мое не от мира сего”. И вот нужно понять, каким образом Рим, отделившись от единства, счел, что он имеет право в интересе, который он отождествил с интересом самого христианства, устроить это царство Христово как царство мира сего»¹. Это тютчевское

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. СПб.: А.Ф. Маркс, 1913. С. 310.

историософское *mot*, прозвучавшее в статье «Папство и Римский вопрос» (1850), обрело параллели и в передовицах И.С. Аксакова, и в «Дневнике писателя» Достоевского. «Римское папство, — писал Аксаков, — погибает именно чрез то, чем оно согрешило. Оно не сумело понять свободы и независимости в смысле духовном, в смысле Христовом, оно забыло слова Спасителя: “Царство мое не от мира сего”, сделало церковь “царством от мира” и подвергло ее участи всех земных царств и учреждений»¹. «Римским папством, — подхватывал Достоевский, — было провозглашено, что христианство и идея его, без всемирного владения землями и народами, — не духовно, а государственно, — другими словами, без осуществления на земле новой всемирной римской монархии, во главе которой будет уже не римский император, а папа, осуществимо быть не может» (*Достоевский* 25, 151–152).

А.С. Хомяков полагал главной причиной искажения строя христианской цивилизации в Европе дух всеобъемлющего рационализма, внешней законности и мертвой схемы при редукции эмоционально-сердечной составляющей веры. Ф.И. Тютчев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский видели причину этого искажения не столько в «идолопоклонстве» перед формулой, сколько в деформации религиозного идеала, одушевляющего пути истории, лежащего в основании развития народных организмов. За деформацией идеала, подчеркивали они, неизбежно следует деформация жизни, деформация социальных институтов, в которых воплощается идеал. Соблазн внешним материальным владычеством, которое не имеет ничего общего с «возделыванием» мира, заповеданным Творцом человеку в начале времен, приводит к тому, что Церковь перестает быть «обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом», делается «политическим учреждением, политической силою, государством в государстве», оказывается накрепко привязана «к праху земных интересов»², ввергается в водоворот политических страстей, борьбы и соперничества. Вневременной и невещественный, метафизический и духовный смысл Церкви как соборного единства «в духе и истине» всего христианского человечества — живших, живущих и только «грядущих в мир», — отступает перед «вещественно-духовным владычеством»³ папского Рима. Основой бытия церковного организма

¹ День. 1864. № 41, 10 октября (передовая статья).

² Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 311.

³ Аксаков И.С. [Передовая статья] // День. 1864. № 41. 10 октября.

становится внешняя государственная мощь, политическое воздвигается над этическим и религиозным. А это неизбежно ведет к извращению и редукции теократического идеала, ибо в истинной теократии именно Церковь как богочеловеческий организм задает подлинную норму ответственности, а земные формы социальной организации, будучи признаны как относительные, свободно подчиняются этой норме, высветляются и преобразуются, «подтягиваясь» до Церкви, а не «опуская» ее до себя.

Тот же соблазн земного владычества в европейской цивилизации Нового времени, уже не прикровенно, а открыто эмансипировавшейся от христианства, предстает в идеалах капитализма, с одной стороны, социализма — с другой. Внешне антагонистичные, по духу они глубинно едины, представляют собой лишь различные формы устройства царства земного. Будучи основаны на противоположных принципах распределения власти и собственности, сходятся в главном, подчиняются идолу материократии: «накопить фортуны и иметь как можно больше вещей» (*Достоевский* 5, 76). При всем своем внешнем радикализме, требующем разрушить «до основания» предшествующий государственный строй (абсолютную монархию — для буржуа, капиталистический мир — для сторонников социализма), ни тот, ни другой не предполагают религиозного трансцендуса, подлинного преобразования и социальных связей, и самого бытия, образ которого был явлен в проповеди и земной жизни Христа, исцелявшего больных, воскрешавшего умерших, давшего заповедь о любви и совершенстве. Причина торжества капитализма и социализма в сознании и практике современного человечества — в редукции христианского идеала, обмирщении веры, ее *приспособлении* под нужды мира, каков он есть.

В размышлениях трех мыслителей-современников о России и Западе особенно ощутима характерная для русской христианской историософии связь между образом истории и образом человека, определяющим пути истории. Мечта о «всемирном владычестве», о «царстве земном», одушевившая собой бытие европейского человечества, оказывается соединенной с тем ложным духовным принципом, который, с их точки зрения, пронизал собою все устройство цивилизации Запада: от религиозных и политических учреждений до форм личной и общественной жизни, установок воспитания и просвещения, идеалов культуры... Речь идет об автономии человеческого начала, не имеющего и не желающего иметь опоры в сверхприродном, Божественном основании, о «самовластье человеческого я», которое, как пишет Тютчев в статье «Россия и Револю-

ция», желает «зависеть лишь от самого себя, не признавая и не принимая другого закона, кроме собственного изволения»¹.

Порабощение европейского человечества этому ложному духовному принципу, для Тютчева, Аксакова, Достоевского, началось отнюдь не в эпоху Нового времени, когда секулярность сознания и жизни стала нормой вещей. Оно являлось основой власти еще в Древнем Риме, а затем перешло в бытие наследовавших Риму западноевропейских народов. В католицизме, подчеркивал Тютчев, «верховенство человеческого “я”»² проявилось поставлением власти римского первосвященника выше церковной соборности. В Реформации, сделавшей попытку противодействия этому искажению, — оно трансформировалось в «отрицание авторитета церкви, а следовательно, и самого начала всякого авторитета», в «апелляцию к суду личной совести» при забвении того, что «человеческое я, предоставленное самому себе, противно христианству по существу»³. А следующим шагом была Революция, в которой гордынная автономия «я» уже не маскировалась в религиозные одежды, а прямо выступила против христианства. Революция, «самовластье человеческого я, возведенное в политическое и общественное право и стремящееся, в силу этого права, овладеть обществом»⁴, легализует в истории начала гордыни и безверия, уже не пряча их под масками религиозных институтов, а прямо заявляя их право вести за собой мир.

Достоевский и Тютчев в рамках своей художественной антропологии не раз демонстрировали, как деформирует личность гордынная, эгоистическая установка и одновременно как невыносима для нее мука безверия. Достаточно вспомнить программное тютчевское стихотворение «Наш век» (1851), где представлен образ «современного человека», в уме и сердце которого сплелись жажда веры и гордынное отторжение Бога, порыв к свету истины и бунт против этого света. «Безверием палим и иссушен / Невыносимое он днесь выносит» — тютчевские строки звучат как характеристика будущих героев Достоевского. Подпольный парадоксалист Ипполит Терентьев в романе «Идиот», Ставрогин в «Бесах», Иван в «Братьях Карамазовых» — все они дети «века отчаянных сомнений». Но одновременно автономия «я» деформирует и самый общественный

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 296.

² Там же. С. 311.

³ Там же. С. 312.

⁴ Там же. С. 296.

организм: взаимоотношения между людьми, формы государственного устройства, систему морали. Индивидуализм, эгоизм, соперничество, «насильственное единение человечества» (*Достоевский* 25, 7) при внутреннем отчуждении, братство по принуждению, завистливое равенство, свобода, вырождающаяся в произвол, и произвол, попирающий остатки свободы — все это следствие ложного духовного принципа, абсолютизирующего человека каков он есть. И как самоопорность чревата духовной гибелью личности, так же подталкивает она к краху и народное целое, государственный организм и даже цивилизацию, в которую входят те же энергии разделения, что правят бал во внутреннем мире личности, лишенной христианской опоры.

Особое место в размышлениях Тютчева, Аксакова, Достоевского о путях и идеалах истории занимала проблема человеческой свободы. Провозглашение личной автономии, убеждение в том, что «человек, в конечном счете, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей», что от него исходит «всякая власть» и что «все, провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман»¹, казалась высшим выражением человеческой свободы. Однако на деле такая свобода оказывалась злой иллюзией. Человек, отделивший себя от Бога, Источника неветшающего бытия, оказывался тотально стреножен — как природной необходимостью, так и своим собственным несовершенством. Он был бессилен и перед «каменной стеной» законов природы, ставящей личность перед реальностью конца, и перед своей собственной душевной изнанкой, перед темным греховным источником, бьющим в глубинах его «я». В ситуации сознательного отщепления от Бога и Его закона свобода для самой личности оказывалась злой обманкой, а по отношению к другим личностям — оборачивалась произволом, ибо человек, полагающий себя центром мира, неспособен признавать свободу другого, видеть в нем такое же уникальное, неповторимое лицо, как и он сам. Парадоксальным, а на деле глубоко закономерным и наводящим на размышления образом идея «безграничной свободы» в отрыве от Божественного источника человеческой личности оборачивалась «безграничным деспотизмом» (*Достоевский* 8, 311), и Шигалев, герой «Бесов», здесь совсем не «запутался». Как напишет позднее И.С. Аксаков в одной из своих программных статей: «*цивилизация без христианского религиоз-*

¹ Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 206.

ного *просвещения*, тем более отрицающая таковое, — не способна сама по себе создать для человечества высший, лучший, нравственный строй бытия, а логически венчается анархизмом и динамитом»¹.

Именно в отрицании свободы и «духовном деспотизме» видели Достоевский, Тютчев, Аксаков коренное заблуждение того строительства, которое совершалось как в светской, так и в церковной истории Европы. На знаменитую энциклику папы Пия IX «*Regum Novarum*» от 26 ноября 1864 г., осуждавшую в числе других «заблуждений века» принцип свободы совести, Тютчев и Аксаков откликнулись один — стихотворением «*Encyclica*», другой — передовицей в газете «День», ставшей своего рода расширенным комментарием заключительных тютчевских строк: «не от меча погибнет он земного, / Мечом земным владевший столько лет, Его погубит роковое слово: “Свобода совести есть бред!”». Они подчеркивали, что «элемент насилия и принуждения духовного и вещественного»², лежащий в основе основ римской религиозной доктрины, неизбежно порождает сначала Реформацию, затем Революцию и, наконец, бунт цивилизации против церкви. Всплеск отрицания и атеизма, которым больна современная Европа, — реакция на религиозный деспотизм, на деле не имеющий ничего общего с христианством, ибо оно утверждает «свободу внутреннего духа». «Принцип, отрицающий свободу совести»³, тупиков: «насильственная вера рождает безверие»⁴.

Полагая отрицание духовной свободы лакмусовой бумажкой лжеидеала, воздвигнутого на своих знаменах цивилизацией Запада, Достоевский указывал на одноприродность двух, на первый взгляд, противоположных сил, сталкивающихся не на живот, а на смерть в текущей истории: римского католичества и социализма. «Социализм французский есть не что иное, как насильственное единение человечества — идея, еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся» (*Достоевский* 25, 7). И именно отсюда рождается пророчество писателя и публициста о будущем примирении двух этих сил, в котором папа, лишенный своей светской власти, изгнанный и попраный «царями земными», «бросится к демосу», проповедуя ему «Христа нового, уже на все согласившегося»

¹ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живет в России? С. 784.

² День. 1865. № 2, 8 января (политический отдел).

³ Ф.И. Тютчев — И.С. Аксакову. 23 апреля 1868 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 336.

⁴ День. 1865. № 2, 8 января (политический отдел).

(Достоевский 23, 89). Тот же исход утверждал и Тютчев в одном из писем И.С. Аксакову: «Выродившееся христианство в римском католицизме и выродившаяся революция в наполеоновской Франции — это два естественных союзника»¹.

Размышляя о сущности конфликта между церковью, искажившей дух подлинного христианства, и секулярной, безверной цивилизацией, Достоевский подчеркивает, что и та, и другая опираются на идеал, скроенный «по мерке человека». Христианство ставит в противовес низшей свободе высшую свободу благого избрания, свободу «одоления себя и воли своей», свободу «пойти за всех на крест, на костер» (Достоевский 5, 79), предъявляет к личности поистине *невместаемые* требования: уподобиться Христу, стать «совершенным христианином», изменяя мир не насилием, а любовью и жертвой. Но в идеале Великого инквизитора человек предстает слабым и бессильным бунтовщиком, которого вместе с другими, ему подобными людишками, нужно вести и «обманывать <...> всю дорогу» (Достоевский 14, 238), а в руках вождей «интернационалки» он оказывается манипулируемым орудием «всемирного разрушения»: «Ограбить богатых, залить мир кровью, а там *как-нибудь само собою все вновь устроится*» (Достоевский 26, 90). Установка на человека каков он есть, падкого на власть, материальные блага и удовольствия, и одновременно — самостного, дисгармоничного, легко вспыхивающего «праведным гневом», фактически ведет к *иссяканию* человеческого. Ибо ни бытие личности, ни бытие народа, ни бытие человечества немислимы без «высшей идеи существования» (Достоевский 24, 47), а она принципиально *выше человека*, заключена в Боге и не имеет ничего общего с языческим поклонением падшему порядку вещей.

Идеал *вне свободы и по силам людей* оказывается не вровень с человеком, а *ниже* его. Не случайно Достоевский, размышляя о той социальной модели, к которой приводит насильственное единство и манипуляция человеком, сравнивает ее с «муравейником». «Муравейник» — символ социума, построенного на жестких принципах необходимости и утилитарности, лишённого разума добра и зла, не заботящегося ни о каких «высших причинах». А вслед за муравейником маячит образ «антропофагии», угрожающей человечеству, стремящемуся устроиться на земле вне Бога, даже тогда, когда оно сопровождает эти попытки высокой социальной риторикой.

¹ Ф.И. Тютчев — И.С. Аксакову, 19 ноября 1867 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 313.

Пределом деформации религиозного идеала, вызванной неоязыческой установкой на мир и человека в их наличных пределах, Достоевский считает совершившуюся в католической и протестантской гуманистической критике редукцию самого образа Спасителя мира. В книгах Д. Штрауса и Э. Ренана Христос предстает «простым человеком, благотворным философом» (*Достоевский* 11, 179), проповедником добра и любви, но никак не Богочеловеком, поправшим смерть. Человечество уже не чаёт «воскресения мертвых и жизни будущего века», не стремится к исполнению Христовой заповеди о совершенстве, считая исполнение ее невозможной для смертного, противоречивого, слабого человека, а решает комфортно и без лишних вопросов устроиться в наличной реальности. Отрицая Богочеловечность Христа, выбрасывая из самого христианства весть о преображении, оно делает его удобной, манипулируемой, «карманной» религией, служащей «для послеобеденного спокойствия и удобства пищеварения» (*Достоевский* 11, 180). Но такая вера не имеет ничего общего с подлинным христианством.

Неоязыческая цивилизация с ее «производством, богатством, спокойствием, нужным капиталу» (*Достоевский* 25, 48), с ее индивидуализмом, безверием и «войной всех против всех» задает антихристианский вектор истории, поворачивает на «путь погибели», ведущий в бездну разрушения и небытия. В художественных текстах и публицистике Тютчева, Аксакова, Достоевского возникают устойчивые параллели между новейшей историей Европы и строительством Вавилонской башни, появляются апокалипсические образы зверя и великой блудницы. Выводя разговор о современной истории в эсхатологический план, ставя его под софиты «Откровения Иоанна Богослова», они подчеркивают, что апокалипсические пророчества осуществились на западном человечестве, современные события содержат «все признаки, сопровождающие роковые катастрофы: дух, ставший плотью, ложь, выдающая себя за истину, и мерзость запустения на месте святе»¹. «Мир, оставивший веру, ум, оставшийся на себя одного» (*Достоевский* 11, 186), обречен. Как выразился в свое время Ф.И. Тютчев: «Entre Christ et la rage il n'y a pas de milieu!»².

¹ Ф.И. Тютчев — К. Пфеффелю. 10(22) августа 1870 // Старина и новизна. Кн. 22. Пг., 1917. С. 274.

² Слова Тютчева, приведенные в письме А.В. Плетневой к А.Ф. Кони от 24 июля 1889 (Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 567): «Между Христом и бешенством нет середины!» (перевод Б.Н. Тарасова — см.: *Тарасов Б.Н.* Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). С. 119).

В противовес «пути погибели», на который встала цивилизация Запада, отречаясь от Христова завета, разворачивается у Достоевского, Тютчева, Ивана Аксакова иной, спасительный путь, эмблемой которого выступает Россия. Эта *другая* Европа, «законная сестра христианского Запада»¹, включает в себе начала того образа веры, мысли и действия, который, раскрываясь и осуществляясь во всей полноте не только в ней самой, но и во всем человечестве, дает шанс истории выйти из тупика блужданий и заблуждений, стать собиранием мира в Церковь. Все трое мыслителей рисуют целостную религиозно-социальную модель, основой которой является деятельная вера Христова, вкорененная в самую «нравственную природу» русского человека, проникающая «его национальное бытие»², определяющая этические и аксиологические основания жизни: «...русский человек ничего не знает выше христианства, да и представить не может. Он всю землю свою, всю общность, всю Россию назвал христианством, “крестьянством”» (*Достоевский* 23, 130).

Безусловно, ни Тютчев, ни Аксаков, ни Достоевский не сводили православие «к атрибуту народности», как это делал Шатов, герой романа «Бесы». Они демонстрировали, как меняется самый духовный склад русского человека под влиянием христианства, каким является дух, быт, культура, литература — все сферы дела и творчества человека — в свете Христовой истины. Коренными свойствами русской души представляли у них те добродетели, которые не имеют привязки к национальности: смирение, потребность самоспасения, самоотречение и жертвенность, любовь к ближнему... Достоевский прибавлял к ним еще одно качество — «всемирная отзывчивость», «всечеловечность», давая тем самым понять, что призвание России не может ограничиться только собственным народным организмом, но что, перерождая себя в духе и деле Христовом, она откроет двери и перерождению своих собратьев по человечеству.

В главке «Утопическое понимание истории» «Дневника писателя» 1876 г. Достоевский указывал, что христианство, и прежде всего православие, далеко не только церковность и не только обрядность. «Это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации» (*Достоевский* 23, 130). Именно так мыслил и Тютчев, когда писал свое знаменитое стихотворение «Эти

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 285.

² Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 749.

бедные селенья...» с его завершительным образом Христа, исходившего, благословляя русскую землю.

Пафос вселенского христианства, хранительницей заветов которого, для Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, И.С. Аксакова, явилась Восточная церковь, определяет иной ценностный вектор, нежели мечта о «всемирном владычестве», оплотом которой является самодовлеющая государственность, стремящаяся подчинить началу юридикзма не только социальные отношения, но и саму Церковь. Это идеал Царствия Божия, но не потустороннего, не имеющего зримого воплощения на земле, а вызревающего в истории, трансформирующего весь строй социальных отношений и связей. Если европейская история явила примеры огосударствления церковного организма, затронувшего в послепетровское время и русскую церковь, то Россия, самоопределяющаяся в своем пути, должна явить иной путь — всецелого оцерковления жизни, не в смысле формальных, внешних обрядовых форм, норм и правил, а в смысле евангельского духа, призванного пронизать собою все дела человеческие, все уровни государственного бытия, медленно, но неуклонно преобразая их изнутри.

Именно о двух этих векторах эволюции государства разворачивается спор в келье старца Зосимы в романе Достоевского «Братья Карамазовы». Здесь звучит мысль о том, что верховенство государственного над церковным чревато обмирщением Церкви, редукцией ее влияния в истории, превращением в безобидный и ни на что не влияющий государственный институт, а в конечном итоге — при углублении секулярных и прямо атеистических тенденций в социуме — и к тотальному вытеснению на обочину «прогресса», способного, впрочем, при отказе от веры, инквизиторски завести лишь в тупик, в реальность борьбы всех против всех, утраты смысла жизни и антропофагии. Напротив, когда церковь вносит Христов закон любви и жертвы во все сферы государственного бытия, от экономики до политики, от державного управления до судопроизводства и пенитенциарной системы, то под воздействием этой *новой* силы изменяется лик самого государства, а в конце концов государство перестает быть государством, относительной, ограниченной формой социального бытия, созданной по мерке ограниченного, обособленного человека, оно перерождается в Церковь, являющуюся совершенным типом общности, обращенной к человеку, для которого норма не он сам, норма — Христос.

Размышляя об идеалах русского народа на страницах газеты «День», И.С. Аксаков писал: «Государство для него не есть конечная цель бытия, а только средство и способ более или менее мирного и благоденственного

человеческого сожительства — ради высшей нравственной цели, — сожительства, пред которым предносится иной образ бытия, возведенный Христом»¹. Не бряцающий железом, обставивший себя частоколом законности, устрашающий своих граждан и другие народы, держащийся внешней силой государственный монолит, но социум, опирающийся на нравственное совершеннолетие его членов, осуществляющий завет Спасителя о единстве, — такова та норма общественности, которую выдвигает Россия, и не просто как идеал, мало достижимый в реальности, а как проект. При этом И.С. Аксаков уточнял и прояснял тезис своего старшего брата о «негосударственности» русского народа, подчеркивая, что речь идет не о пренебрежении историей, а о правильной расстановке акцентов в истории, которая должна быть не языческим самоустроением человечества, а воплощением в социальной жизни заветов Христа.

Противопоставляя друг другу две аксиологически несводимые модели развития, закрепляя одну из них за цивилизацией Запада, а другую — за русским миром, представители славянофильско-почвенной мысли отнюдь не обольщались насчет полноты соответствия *реальной*, а не идеальной России тому всечеловеческому идеалу, провозвестницей которого она призвана стать в истории. В современной России они видели тот же человекобожеский соблазн — и атомарностью, и безверием, и «самовластьем человеческого» «я», за который критиковали Европу Нового времени. Они констатировали засилие бюрократии, которая, как раковая опухоль, перерождает государственный организм, превращая его в нарост на теле народном. Указывали на вырождение самодержавия, призванного быть отечески-сыновним, взаимно ответственным союзом царя и «земли», в гордынное самовластье, на безнародность и безнравственность власти, на постоянно возникающий соблазн «идти по пути внешних учреждений и мероприятий», забывая о подлинном содержании жизни, которое само «свободно и органически создает себе форму»². Главную причину того, «отчего так нелегко живется в России», И.С. Аксаков полагал в бездействии и безверии общества, безмолвствовании духовенства, отрицательном направлении умов молодежи, этой наиболее честной, открытой, ищущей части социума, наконец — в отсутствии ревностной, одушевленной, внутренней свободной активности личностей. Ф.И. Тютчев сравнивал Россию эпохи Крымской войны с «каретой, которая катится по все более наклонной

¹ Аксаков И.С. Сочинения. Т. 5. М.: Тип. М.Г. Волчанинова, 1887. С. 121.

² Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 316.

плоскости» и на козлах которой «нет кучера»¹. А Достоевский, реагируя на казусы пореформенных судов, оправдывающих смертные преступления «теорией среды», замечал: «В эти злые минуты мне представлялась иногда Россия какой-то трясиной, болотом, на котором кто-то затеял построить дворец. Снаружи почва как бы и твердая, гладкая, а между тем это нечто вроде поверхности какого-нибудь горохового киселя, ступите — и так и скользнете вниз, в самую бездну» (*Достоевский* 21, 19). И в допетровской Руси славянофилы, столь горячо ее защищавшие, видели именно потенции будущего совершенного социального строя, его зачатки, но никак не осуществление его во всей полноте: целостный идеал, который рисовали они, еще только должен был воплотиться в истории и чтобы это воплощение состоялось, необходима умопремена, нужно найти в себе мужество и силу духа, воскликнуть, как евангельский сотник: «Приди на помощь моему неверью!», нужно, как Мария Магдалина в Великую среду, «к ногам Христа навек прильнуть» (Ф.И. Тютчев).

Вопрос о России и Западе как выборе типа развития славянофилы, Тютчев и Достоевский прочитывали сквозь призму эсхатологической темы, соединяли его с вопросом о конечных судьбах истории, о преображении мира в Царство Христово. Эти судьбы, подчеркивали они, напрямую зависят от того, какой именно выбор будет сделан человеческим родом: в пользу цивилизации, стоящей на внешней мощи, юридизме, самовластии «я», или общества-Церкви, держащегося «единством любовью».

В русской религиозной историософии XIX века представители славянофильско-почвенной мысли явились, как это ни парадоксально, прямыми наследниками Чаадаева: несмотря на все полемическое напряжение, они были едины с ним в целеполагании, в представлении о конечном идеале, в трактовке истории как поля осуществления христианских обетований. И для «басманного философа», и для его внешне — идейных оппонентов, внутренне — религиозных союзников Церковь не социальный институт, а одушевляющая сила мирового развития, основа нового строя вещей, «Царства Божия, неба на земле»², того «высшего единства <...> которое обнимает не один народ, не одно племя, но всех далеких братьев наших на юг, и на восток, и на запад и должно обнять все человеческое братство»³.

¹ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 13 июня 1854 // *Старина и новизна*. Кн. 19. Пг., 1915. С. 207.

² *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. С. 146.

³ *Хомяков А.С.* О старом и новом: Статьи и очерки. С. 49.

Лики русского западничества

Если славянофилы разделяли с Чаадаевым мысль о вере Христовой как подлинном основании всех достижений цивилизации, подобно ему, видели в христианстве силу, которая дает новое измерение творческому и научному гению, работающему не только для текущего момента истории, не только для ближайшего будущего, но и для «великого апокалипсического синтеза»¹, венчающего земные пути человечества, то представители русского западничества, хотя и признавали религиозное начало в истории, далеко не обладали тем эсхатологическим беспокойством, которое отличало и самого «басманного философа», и «русского европейца» Ф.И. Тютчева, и Ф.М. Достоевского. У Чаадаева они восприняли прежде всего мысль о единстве исторического процесса², о европоцентризме истории, акцентировали деятельное, активное начало в историческом развитии Запада, контрастирующее с неподвижностью и созерцательностью Востока, отмечали цельность европейского опыта, в котором мысль и жизнь составляют одно и идея всегда стремится связать себя и свой ход с «живой действительностью»: «Теория и практика, системы и насущные потребности живут там не в разладе, а в тесном единении»³. Опираясь на европейскую философскую и политическую мысль, на общественную и культурную практику, они выстраивали модели всечеловеческого развития, охватывающие разные уровни социального бытия — экономику, политику, общественную жизнь, науку, философию, искусство... Эти модели относились преимущественно к области эмпирики и метафизики и не ставились, как это было у Чаадаева, в эсхатологический контекст.

Теократический пафос философа был русским западникам в целом чужд, христианство они понимали как общественно- и государствообразующую религию, как одну из главных сил, нравственно влияющих на становление социальных институтов, формирование системы идей и культуры европейского мира, но, в отличие от Чаадаева, отнюдь не ставили религиозную историю Европы в контекст «Откровения Иоанна Богослова», не прочитывали ее, подобно Чаадаеву, Тютчеву, Достоевскому, в свете

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 146.

² См.: Рудаков Л.И., Рудакова А.Л. Проблемы методологии познания в переключке П.Я. Чаадаева и А.И. Герцена // Вестник РХГА. 2014. № 2. С. 130–131.

³ Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М.: Правда, 1989. С. 311.

апокалипсических пророчеств о «царстве зверя» и «царстве Христовом» и вопроса о самоопределении человечества по отношению к тому и другому. В своем личном понимании христианства они всячески избегали привязки к католицизму, в котором Чаадаев прозревал лик Вселенской Церкви, или православия, с которым соединяли образ вселенскости Хомяков, Тютчев, Достоевский. А.И. Герцен адресовался к апостольской общине с ее истинным братством и равенством, видя в ней, вслед за Сен-Симоном, прообраз идеального устройства социума. Т.Н. Грановский симпатизировал протестантизму за восценение личности, ее самостояния в вере, ее роли в истории, а К.Д. Кавелин выражал надежды на появление «нового, более полного, более близкого к истине толкования евангелического учения»¹.

И в то же время, несмотря на видимые различия в трактовке как христианства, так и содержания и перспектив русской и европейской истории, которые акцентировались, а подчас и усугублялись в общественной и идейной полемике славянофилов и западников, и те, и другие, как далее мы попытаемся показать, стояли на общехристианской почве, были близки друг другу пафосом идеалотворчества и одновременно настойчивым стремлением к осуществлению идеала в истории, историософским оптимизмом и ощущением личной ответственности за совершающееся. И у тех, и у других тема «Россия и Запад» была подчинена теме идеального строя жизни, осуществление которого идет рука об руку с совершенствованием человека, со становлением личности не в ее обособленности, а в ее созидательном взаимодействии с другими «я».

Историк Т.Н. Грановский, сыгравший в 1840-е гг. значительную роль в становлении русского западничества, подчеркивал объединяющую и организующую роль христианства в становлении европейского человечества. В программной лекции «О современном состоянии и значении всеобщей истории», произнесенной в торжественном собрании Императорского Московского университета 12 января 1852 г., он связал с христианством возникновение самого «понятия о всеобщей истории, соединяющей в одно целое разрозненные семьи человеческого рода»². А в своих знаменитых публичных лекциях по истории Средневековья, читавшихся в Московском университете в 1843–1844, 1845–1846, 1849–1850 гг., подчеркивал, что, в отличие от Древнего мира, где религия была «продуктом националь-

¹ Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 356.

² Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. М.: РОССПЭН, 2010. С. 435.

ностей», а борьба языческих божеств и «свирепая вражда народов» взаимно отражались друг в друге, в Средневековой Европе господствовала «одна религия, соединяющая все человечество в одно великое братство, обещающая ему единую будущность»¹.

Давая панораму европейской истории в ее движении от Древнего мира к Средневековью и от Средневековья через Гуманизм и Реформацию к Новому времени, Грановский представлял это движение как единый процесс. При этом религиозная устремленность Средневековья, подчинявшая текущую жизнь идеалу строительства Града Божия, представляла у Грановского как свойство одного, хотя и значительного, периода в истории европейского мира. Новоевропейская цивилизация стояла, по мысли историка, уже на других основаниях. Возникшая как итог Реформации, она была ориентирована не на оцерковление жизни, а на идеи гражданства, права, личной свободы, на развитие философии, раскрывающей человечеству смысл и цель его бытия, и науки, позволяющей разуму охватывать мир и побеждать человеческие пороки. Но если идеал теократии был чужд Грановскому-историку, представляя органической частью мирозерцания и бытия средневекового мира, но никак не современного человечества, то христианский идеал совершенного общества, основанного на любви и свободе, был ему внутренне близок, и свой труд историка он выстраивал как попытку через хронологию событий всемирной истории выйти к пониманию и «созерцанию общих судеб человечества»², подчеркивая, что история может и должна сделаться «наставницею народов и отдельных лиц», явиться «не как отрезанное от нас прошедшее, но как цельный организм жизни, в котором прошедшее, настоящее и будущее находятся в постоянном между собою взаимодействии»³.

Христианством дан человечеству нравственный импульс, учение Христа несет в себе пафос братства, идею любви и прощения, идеал совершенствования. Для Грановского именно христианская этика, а не попытки державных и церковных властителей приспособить новозаветную проповедь для политических целей, вырастает в своем значении в Новое время. В речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852) он указывает на воспитательную роль исторической науки, подчеркивая, что она развивает и в самих ученых, и в тех, кому

¹ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. М.: Наука, 1987. С. 6.

² Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 436.

³ Там же. С. 450.

доносят они открытое ими знание, «ту благородную терпимость, без которой нет истинной оценки людей»¹. Грановский предостерегает от высокомерного, судящего отношения к прошедшему, призывая всегда помнить о «различии, существующем между вечными, безусловными началами нравственности и ограниченном пониманием этих начал в данный период времени. Только такую мерю должны мы мерить дела отживших поколений»². Предваряя знаменитый федоровский афоризм: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*» (Федоров I, 135), его размышления об искупительной силе знания, он призывает «при каждом историческом проступке» приводить «обстоятельства, смягчающие вину преступника, кто б ни был он — целый народ или отдельное лицо»³. Труд историка видится ему исполнением евангельской заповеди о любви, и особенно это касается тех, кто занимается всеобщей историей, а не только историей своего родного народа: «Тот не историк, кто не способен перенести в прошедшее живого чувства любви к ближнему и узнать брата в отдаленном от него веками иноплеменнике»⁴. Любовь к своему народу более понятна, природна, естественна. Любовь к представителям чужого народа — сверхприродна, требует от человека нравственных усилий, духовного роста. В этом смысле история — воспитательница человечества, она учит пониманию и прощению. «Тот не историк, кто не сумел прочесть в изучаемых им летописях и грамотах начертанные в них яркими буквами истины: в самых позорных периодах жизни человечества есть искупительные, видимые нам на расстоянии столетий стороны, и на дне

¹ Там же. С. 451.

² Там же. С. 451.

³ Там же. С. 452. Вот как вспоминал о *воскресительном* и *искупляющем* зрении Грановского-историка один из слушателей Московского университета: «Лица и поколения, оставившие земное поприще, не были для него мертвы, ибо он верил в бессмертие духовного дела, ими совершенного, чувствовал присутствие мыслей, внесенных ими в историю. К мертвым он обращался с еще большим уважением, чем к живым, потому что, с одной стороны, понимал высокое призвание историка, обязанного вскрыть чистую истину, а с другой — чувствовал всю безответность лица, отодвинутого от нас на целые тысячелетия. Он поднимал их *не для того*, как сам выражался, *чтобы тревожить могильный сон подсудимого*, а для того, чтобы его же делами, его же мыслью рассказать подвиг, совершенный им для человечества» (Н. Д. Студенческие воспоминания о Московском университете // Отечественные записки. 1858. № 8. С. 91).

⁴ Там же. С. 452.

самого грешного пред судом современников сердца таится какое-нибудь одно лучшее и чистое чувство»¹.

Идеалист Грановский, о высоких нравственных качествах и духовном влиянии которого так восторженно писали его современники², самым трудом светского историка исполнял, по свидетельству современника, «заповедь Спасителя: *возлюби ближнего твоего, как самого себя*»³, демонстрировал не вмещаемый в ветхозаветный закон «око за око» идеал апокатастасиса, который станет краеугольным камнем русских религиозных мыслителей второй половины XIX — первой трети XX в., утверждавших идею истории как «работы спасения». В очередной раз обнаруживает свою правду мысль В.Ф. Эрн о «внутреннем единстве русской философской мысли»⁴, восходящей к ее глубинному — новозаветному — источнику. Разница огласовок не меняет смыслового ядра, хотя и может затруднять доступ к нему, особенно в тех случаях, когда запал идейного и политического спора и соблазн упрощать культурные явления навешиванием ярлыков и редуцированием позиции оппонента перевешивает тот принцип вдумчивого, ответственного и любовного подхода к прошедшему, который Грановский считал не только долгом историка, но долгом человека.

Т.Н. Грановский прочитывал христианство сквозь призму философии Гегеля. Религия и история представляли у него сферами саморазвития Абсолютного Духа. И эта связь определяла восходящее движение самой истории к идеальному общественному строю, в котором бытие Духа может выразиться в наибольшей полноте. «Весь прогресс истории заключается в том, что человечество становится сознательнее и цель бытия его яснее и определеннее»⁵. Все большее опознание человечеством «цели его бытия», соответствующей замыслу Бога о мире, процессу самопознания и самораскрытия Абсолюта, и сознательное и свободное движение к этой цели — так представлял идеалист Т.Н. Грановский перспективы человека и истории. Сквозь гегелевскую оболочку просвечивала... заповедь Христа

¹ Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 452.

² «После него из видимого, осязаемого наследства осталось только два тома сочинений; невидимое наследство осталось громадное, — в воспоминаниях о нем, в том, что думалось и делалось хорошего и честного посреди нас под влиянием, по наитию, в память Грановского» (*Кавелин К.Д.* Т.Н. Грановский // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. С. 260).

³ Н. Д. Студенческие воспоминания о Московском университете. С. 91.

⁴ Эрн В.Ф. Сочинения. С. 98.

⁵ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. С. 240.

«Будьте совершенны». По точному высказыванию А.А. Левандовского, «творческое преодоление Абсолютом неполного и несовершенного во имя стремления к совершенству и полноте и составляло, по Грановскому, самую суть исторического процесса»¹. Как позднее С.Т. Верховенский у Достоевского, в образе которого писатель вывел Грановского, будет исповедовать Бога и бессмертие языком немецкой классической философии, говоря о «безмерном и бесконечном», которое «так же необходимо человеку, как та малая планета, на которой он обитает», слава «Великую Мысль», «Вечную, безмерную Мысль», которая заключена в каждом человеке, и возносить свой гимн любви: «Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно?» (*Достоевский* 10, 505, 506), так и его прототип языком ученого-профессора утверждает идеальный вектор развития человечества, видя его «творческое дело»² в том, чтобы пройти воспитание историей, обнаруживая в событиях прошедшего и настоящего «одну живую нить», конец которой «в руке Божией»³, и наконец соединить мысль, всегда опережающую настоящее, задающую ныне живущим планку, которую они пока не могут преодолеть, и действительность, сделать последнюю проявлением и раскрытием идеала. В историческом очерке о Грановском В.Е. Чехихин-Ветринский справедливо назвал его «всегдашним проповедником общечеловеческого единства народов Европы»⁴. Идеал Грановского тем самым оказывался близок и чаадаевскому чаянию «слияния душ и различных нравственных сил мира в одну душу»⁵, и хомяковскому утверждению «идеи взаимной любви» как «окончательной нормы» «развития общественного»⁶, подтверждая мысль Достоевского, выраженную в «Пушкинской речи», о том, что мечта о «единении всечеловеческом» объединила славянофилов и западников и что самые споры между ними «есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое» (*Достоевский* 26, 147).

В центре этого идеала стояла личность — как основная единица истории, но не в ее манфредовской обособленности, гордынной оторванности

¹ *Левандовский А.А.* Тимофей Николаевич Грановский // Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 25.

² *Грановский Т.Н.* Лекции по истории Средневековья. С. 315.

³ *Грановский Т.Н.* Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 462.

⁴ *Ветринский Ч.* (Чехихин В.Е.). Т.Н. Грановский и его время: Исторический очерк. М.: Типолитограф. Т-ва И.Н. Кушнарев и К^о, 1897. С. VI.

⁵ *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. С. 146.

⁶ *Хомяков А.С.* О старом и новом: Статьи и очерки. С. 210.

от человечества, а, напротив, в ее погруженности в гущу исторического движения, способности чувствовать его нерв, его вектор, задаваемый Провидением. Описывая человеческую историю, Грановский особенно акцентирует роль тех фигур прошедших эпох, которые сумели в своей мысли и жизни пробиться к высшей цели человеческого бытия. Это Иоанн Скот Эриугена, выразивший «великую мысль о единстве разума и религии»¹, итальянские гуманисты, и прежде всего Пико делла Мирандола, «один из величайших и благороднейших людей в конце 15 столетия», утверждавший «единство человеческих преданий» и непрерывность развития человеческого рода и считавший христианство «высшей формой всей истории»². Это Александр Великий, стремившийся к собиранию мира, которое, как был убежден средневековый автор «Песни об Александре», «не было достаточно целью для его подвигов», а подлинной их целью было стремление «дойти до рая и внимать земным слухом пению ангелов»³, и Людовик Святой, подвижник на троне, не боявшийся идти к бедным, больным, прокаженным, деятель, вся жизнь которого, «во всех ее направлениях, проникнута одним глубоким и горячим чувством христианской правды»⁴. Это открыватели новых земель Христофор Колумб и Васко да Гама, Джордано Бруно и Фрэнсис Бэкон, «исполненный веры в силы разума, данного нам Творцом», высоко чтивший науку и веривший в «будущие победы разума», в его «призвание облагородить жизнь устранением тех зол, которых корень заключается в невежестве»⁵. Это деятели Реформации Мартин Лютер, тесную связь которого с гуманистами Т.Н. Грановский отмечает особо, и Ульрих Цвингли, глубоко воспринявший «нравственные идеи классической древности»⁶. Наконец это Петр Первый, который, по выражению Грановского, «дал нам право на историю и едва ли не один заявил наше историческое призвание»⁷.

«Краеугольный вопрос русской истории о преобразованиях Петра Великого»⁸ в спорах «русских мальчиков» 1940-х гг. соединялся с во-

¹ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. С. 207.

² Там же. С. 55, 56.

³ Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 97.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Там же. С. 125.

⁶ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. С. 99.

⁷ Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 422.

⁸ Русское общество 40–50 годов XIX в. Часть II. Воспоминания Б.Н. Чичерина. М.: Издательство МГУ, 1991. С. 11.

просом о принципах исторического действия и моделях справедливого и прогрессивного социального строя. Философ Б.Н. Чичерин, младший современник Грановского, которому последний давал уроки всеобщей истории, вспоминал: «Преподавание завершилось выяснением идей Французской революции: “Свобода, равенство и братство, — сказал Грановский, — таков лозунг, который Французская революция написала на своем знамени. Достигнуть этого не легко. После долгой борьбы французы получили наконец свободу; теперь они стремятся к равенству, а когда упрочатся свобода и равенство, явится и братство. Таков высший идеал человечества”»¹. Достоевский позднее назовет подобные утверждения оторванным от действительности идеализмом, основанным на рационалистически спрямленной вере в то, что изменение социальных условий автоматически способно изменить нравственную природу людей. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863) и «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. он покажет невозможность сделать рагу из зайца при неимении зайца — создать братский строй при отсутствии братского чувства в душе человека. Однако идеализм Грановского вовсе не был идеализмом тех «социалистов», которые сначала уговаривают на братство, затем «соблазняют выгодой», а затем и принуждают к братству неподдающихся (*Достоевский* 5, 81). В отличие от В.Г. Белинского, в полемическом запале превозносившего Робеспьера и твердость карающей революционной руки: «тысячелетнее царство Божие утвердится на земле не сладенькими и восторженными фразами идеальной и прекраснодушной Жиронды, а террористами — обоюдоострым мечом слова и дела Робеспьеров и Сен-Жюстов»², Грановский резко выступает против формулы «цель оправдывает средства». Излагая историю ордена иезуитов в своих лекциях по истории Средневековья, он не может сдержать нравственного негодования при упоминании его главного теоретического компендиума «*Institutum societatis Jesu*» («Установления Общества Иисуса») и раздражается гневной филиппикой против мнения философов французского Просвещения, и прежде всего энциклопедиста Д’Аламбера, называвшего этот двухтомный фолиант «одним из самых замечательных памятников человеческой мудрости»: «Если действительно под этой мудростью мы можем разуметь только умение употреблять человека для каких угодно

¹ Там же. С. 16.

² В.Г. Белинский — В.П. Боткину. 15–20 апреля 1842 // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 12. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 105.

целей, то это будет правда. Но если вникнуть глубже, если спросить, что в них заключалось для истинного понимания и поддержания нравственного достоинства человека, для определения его назначения на земле, одним словом, что касается подобных великих вопросов, то в этом отношении положения иезуитов произведут самое невыгодное и тяжелое впечатление на читающего»¹.

Столь же сдержанно относится Грановский и к идее «всемирного владычества», составлявшей содержание римской идеи и затем трансформировавшейся в истории средневековой Европы, ибо она основывалась на внешних, насильственных формах единства при отсутствии нравственного добровольия, в то время как подлинное единство, то, к которому, считал Грановский, мир должен прийти в будущем, должно быть плодом нравственного просвещения, внутреннего, добровольного выбора общечеловеческого единства со стороны духовно совершеннолетних, сознающих свою ответственность личностей.

Просвещению и воспитанию как краеугольному камню становления общественных форм, призванных выразить стремление человеческого рода к совершенству, Грановский посвятил статью «Ослабление классического преподавания в гимназиях и неизбежные последствия этой перемены» (1851). Именно классическое образование, подчеркивал он, обеспечивает цельность образовательного процесса, который должен не просто дать необходимые навыки для реальной жизни, но и способствовать нравственному взрослению, становлению личности человека. Подобно славянофилам, с которыми, несмотря на мировоззренческие несогласия, Грановский регулярно общается в 1840-е гг., глубоко ценя нравственный строй И.В. Киреевского, К.С. и И.С. Аксаковых, ученый и мыслитель утверждает идею цельности личности, выступая против одностороннего ее развития, против гипертрофии умственной, рациональной способности и «голового» знания, оторванного от этики: «Знакома юношу только со внешнею природой и с ее механическими и химическими законами, естествознание, отрешенное от учений, имеющих предметом духовные стороны бытия, неминуемо приводит к материализму. Само по себе оно не в состоянии удовлетворить нравственным потребностям человека»². Педагогика должна быть нацелена на «равномерное (гармоническое) развитие всех способностей учащегося, из которых ни одна не должна быть

¹ Грановский Т.Н. Лекции по истории Средневековья. С. 162.

² Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 459.

принесена в жертву другой»¹. А главное, она не должна терять из виду «высших благ и целей воспитания», ибо «не о едином хлебе сыт человек»². Прагматизм в образовании, сопровождающий развитие буржуазной Европы, видится ему тупиком для европейского человечества. Отдавая приоритет «положительным» знаниям, «применяемым к материальным сторонам жизни», и пренебрегая идеальной стороной образования, раскрывающей становящейся личности «идеалы добра и красоты», «европейское общество придет к такой нравственной болезни, от которой нет другого лекарства, кроме смерти»³.

Духовная зрелость и нравственная чуткость проявлялись у Грановского и в аналитике современных ему событий европейской истории, в частности революции 1848 г. и последовавшей за ней политической борьбы, и в оценке внутреннего состояния России. В письме К.Д. Кавелину от 19(20) сентября 1855 г., написанном в разгар Крымской войны, с отвращением говоря о некоторых представителях дворянского сословия, откупавшихся от выборов в ополчение, он отмечал, что крестьяне, в отличие от самодовольных дворян, лишенных всяких «понятий о чести и о правде», «идут в ратники безропотно», и выражал гордость за воспитанников Московского университета Нижегородской губернии, места первого ополчения Минина и Пожарского, что ни один из них не уклонился от долга защиты отечества⁴. Другое дело, что его нравственному чувству и чувству историка претили громогласные, парадно-торжественные патриотические заявления представителей официальной народности, не допускавших нравственной оглядки на реальность. Подобно Чаадаеву, Грановский предпочитал любить свое отечество с открытыми глазами и свободными устами. Отсюда на первый взгляд парадоксальное заявление, сделанное в том же письме Кавелину по поводу падения Севастополя и будущих «утрат и позоров, которые готовит нам будущее»: «Будь я здоров, я ушел бы в милицию, без желания победы России, но с желанием умереть за нее»⁵.

Еще до публикации первого философического письма, в котором Россия представала почти «прорехой на человечестве», П.Я. Чаадаев пересматривает и углубляет свой взгляд на взаимоотношения России и

¹ Там же.

² Там же. С. 458.

³ Там же. С. 458.

⁴ Там же. С. 428.

⁵ Там же.

Европы, снимая линейную их оппозицию по принципу «черное» / «белое». В 1835 г. он пишет Александру Тургеневу: «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. <...> Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы, как мы уже сейчас являемся ее политическим средоточием, и наше грядущее могущество, основанное на разуме, превысит наше теперешнее могущество, опирающееся на материальную силу»¹. То, что ранее в развитии российской цивилизации казалось ему недостатком, теперь видится несомненным достоинством. На Западе человеческий ум развивался вширь, экстенсивно, захватывая новые области эмпирического знания, философского и научного мышления, на Востоке он шел больше вглубь, к пестованию духа, к воспитанию сердца, и нужен плодотворный синтез двух этих путей. Да, Россия была поставлена вне стремительного движения европейской цивилизации, но в результате имела возможность «спокойно и с полным беспристрастием взирать на то, что волнует там души и возбуждает страсти», в результате она «получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»².

В «Апологии сумасшедшего» (1836–1837), написанной после царского вердикта о признании Чаадаева умалишенным, «басманный философ» не просто разъясняет свою позицию, но и излагает свой взгляд на роль России в современной истории, корректирующий односторонность, характерную для первого философического письма. Не бездумное обезьянничанье и калькирование европейского опыта в смеси блужданий и заблуждений, а зрячий, целостный его анализ — вот что предстоит русскому уму в современности. Именно отстраненность от хода европейской истории, созерцательный характер русской души даст ей возможность аналитически трезво, непредубежденно взглянуть на исторические судьбы Европы и не просто «судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей»³, но, пройдя путь анализа, прийти к новому идейному синтезу.

Именно такую зрячую оценку путей Европы стремился дать Т.Н. Грановский в своих знаменитых лекциях по истории Средневековья, читавшихся в 1840-е гг. при многочисленной аудитории. И именно о такой

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 237.

² Там же.

³ Там же.

задаче не только русского историка, но и шире — русского мыслящего человека говорил он, переключаясь с позицией Чаадаева, в публичной речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории»: «Особенные условия, в которых Провидению угодно было поставить нашу родину, должны оказать могущественное содействие к осуществлению высказанной нами надежды. <...> Скептицизм, отличительный призраок стареющих, усталых обществ, не коснулся нас. Мы сохранили свежесть сердца и теплоту понимания, без которых нет великих подвигов ни в сфере мысли, ни в сфере действительности»¹. Напоминая слушателям знаменитую фразу Наполеона: «Сорок веков смотрят на вас сегодня с высоты этих пирамид!», сказанную великим французским полководцем в Египте перед началом битвы с мамелюками, Грановский выражал надежду на то, что русские люди, «юные ратники на ветхой почве истории» увидят в прошедшем ростки подлинного, совершенного понимания мира и человека. Именно так он и сам смотрел на историю, превращая рассказ о прошедшем в опосредованную декларацию своего собственного идейного кредо, демонстрируя в прошедшем те созидательные тенденции, которые могут прорасти в будущем, и те, которые, если и прорастут и сформируются, то уведут на ложные, гибельные пути. Как историк и человек он был движим стремлением через «уяснение исторических законов»² понять, какие идеалы и какие модели устройства жизни соответствуют «вечным целям, поставленным человеку Провидением»³, а какие им противоречат. И призывал своих слушателей не ограничиваться кабинетным знанием об истории, но, обретя глубинное знание и целостное понимание вещей, сформировав представление об идеале, «осуществить в жизни то»⁴, что они вынесли из стен университетов.

Близкую точку зрения на соотношение России и Европы развивал К.Д. Кавелин⁵. В юности — поклонник славянофилов, переменявший свои убеждения в Петербурге под влиянием кружка Белинского, он стал в

¹ Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма. С. 452–453.

² Там же. С. 450.

³ Там же.

⁴ Н. Д. Студенческие воспоминания о Московском университете. С. 94.

⁵ См.: Кантор В.К. «Личность... — есть необходимое условие всякого духовного развития народа» (Судьба идей К.Д. Кавелина в контексте общественно-литературных споров в России XIX века) // Кантор В.К. В поисках личности. Опыт русской классики. М.: Московский философский фонд, 1994. С. 84–104.

1840-е гг. одним из столпов русского западничества. В отличие от Грановского, занимавшего в Московском университете кафедру зарубежной истории и введившего в горизонт своих современников панораму всемирной истории, Кавелин, преподававший на кафедре русского законодательства, представлял в своих лекциях и исторических трудах осмысление российской истории, построенное на том же сознании «человеческого единства всех племен и народов»¹, что и у его университетского собрата. Россию он представлял органической частью европейской исторической и культурной ойкумены, идя за границы племенного родства, подчеркивая глубинное единство западных народов и народа русского, определяемое «общим для “новых” народов христианским идеалом нравственного достоинства и свободы человеческой личности»². Это единство прочнее всех внешних различий в устроении общественного быта и бытия Древней Руси и Европы: «В Европе сословия — у нас нет сословий; в Европе аристократия — у нас нет аристократии; там особенное устройство городов и среднее сословие — у нас одинаковое устройство городов и сел и нет среднего, как нет и других сословий; в Европе рыцарство — у нас нет рыцарства; там церковь, облеченная светскою властью в борьбе с государством, — здесь церковь, не имеющая никакой светской власти и в мирском отношении зависящая от государства...»³. Перечень этих различий в работе Кавелина «Взгляд на юридический быт Древней России» (1846) занимает почти страницу. Но вектор развития европейского и русского мира один и задан он христианством. С явлением Христа личность в ее уникальности, в ее духовной бесконечности, в ее свободе получила «великое, святое значение, которого прежде не имела». Человек больше не определяется, как в древнем мире, из тех установлений-ограничений, которые созданы им самим: «каст, сословий, национальностей и гражданства»⁴. Человек утверждает себя в своем «бесконечном, безусловном достоинстве», истекающем из его богоподобия: «Если не в действительности, то в возможности он представитель Бога

¹ Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 12.

² Ерыгин А.Н., Приленский В.И. Кавелин Константин Дмитриевич // Русская философия: Энциклопедия. М.: Мир философии, 2020. С. 292.

³ Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 12.

⁴ Там же. С. 19.

на земле, возлюбленный сын Божий, для которого сам Спаситель мира сошел на землю, пролил святу ю кровь свою и умер на кресте»¹.

Такой взгляд на человека, по мысли Кавелина, не только освобождает человека от рабства природной необходимости, но и заставляет его переносить «христианское начало безусловного достоинства человека и личности» «в мир гражданский»², просветляя и перерождая устройство общества и государства, и именно в этом видит историк и философ вектор развития новоевропейской истории, несмотря на всю сложность утверждения абсолютных нравственных начал в мире относительного, где «благородные и великодушные порывы и стремления, чистые побуждения» соседствуют с проявлениями «низких и мелочных страстей», «плачевными заблуждениями, добровольными и недобровольными ошибками, невежеством и бессознательностью»³. Верховная цель, заданная миру христианством: «безусловное признание достоинства человека, лица и всестороннее его развитие»⁴, определяет единство человечества и направляет ход его истории, другое дело что народы земли «идут к ней разными путями, бесконечно разнообразными»⁵, как разнообразны места обитания и быт народов, их «исторические условия» и национальные физиономии.

Именно этими внешними факторами, но никак не разностью цели движения, определяется разница траекторий германских и русско-славянских племен, образовавших одни — западно-европейские государства, другие — государство российское. В германцах присутствовало сильное начало личности, но не в евангельском, а в языческом, эгоистически-обособляющем смысле. Принятие христианства смягчило нравы, обуздало языческий эгоизм, но возникавшие в европейской истории исторические и национальные союзы и внутригосударственные образования были далеки от того «внутреннего, конечного, органического единства», которое заповедано человечеству Спасителем, образом которого была община апостолов и который как «высший идеал развития»⁶ хранила церковь. Путь Европы Нового времени, по убеждению Кавелина, и состоит в том, чтобы заменить «бесчисленные частные союзы» «одним общим союзом,

¹ Там же. С. 20.

² Там же.

³ Там же. С. 20.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 21.

которого цель — всестороннее достоинство человека, воспитание и поддержание в нем нравственного достоинства»¹. Что касается России, то ее путь, напротив, состоял в становлении личности через движение от родового к семейному быту и от него к государству и эволюции последнего в сторону все большего развития личностного начала, чем, по Кавелину, и определялось значение дела Петра I: в эпоху Петра совершилось рождение «первой свободной великорусской личности» и «начало личной свободы было поставлено в России как программа, как требование, которое должно было постепенно осуществиться в действительности»².

Не противопоставление России и Европы, а манифестация единого пути, единого вектора развития, к которому народы России и Европы должны двигаться, избавляясь от установлений, стреножащих личность и деформирующих народный организм, который в своем идеальном задании есть не конгломерат обезличенных дробностей и не вместилище эгоистических единиц, но целое, дающее простор развитию каждой личности, не только сознающей свои интересы, но и признающей ценность и благо других, — такова позиция К.Д. Кавелина. «Европа боролась и борется с резко угловато развившимися историческими определениями человека; мы боролись и боремся с отсутствием в гражданском быту всякой мысли о человеке. <...> Итак, вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремления, дальнейший путь один»³.

Позиция К.Д. Кавелина вызвала критику представителей славянофильского лагеря, увидевших в акцентировании личного начала в истории гордынный индивидуализм и пренебрежение идеей жертвы. Ю.Ф. Самарин, выступивший против концепции историка в статье «О мнениях “Современника”, исторических и литературных» (1847), упрекал Кавелина в односторонности понимания и истории Древней Руси, и христианства, подчеркивая, что христианство не просто освобождает личность, признавая ее безусловное достоинство, но и дает ей заповедь любви и самоотдачи, «самоотречения каждого в пользу всех», из которого и вырастает тот «свободный, но вместе с тем безусловно обязательный союз людей между собою»⁴, которым является Церковь. Споря с трактовкой

¹ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 22.

² Там же. С. 163, 164.

³ Там же. С. 66.

⁴ *Самарин Ю.Ф.* Избранные труды. М.: РОССПЭН. 2010. С. 289.

исторических фактов европейской и русской истории, представленных в работе Кавелина, философ-славянофил видел в родовом и общинном быте славян не неразвитость личности, а начало высшего ее развития, зачаток того «свободного и сознательного ее отречения от своего полновластия», которое дано христианством и во всей полноте выражается в Церкви, и выдвигал перед российской историей задачу «просветления народного общинного начала общинным церковным»¹, утверждая, что только решение этой задачи создаст совершенный социальный строй жизни, в котором не будет столкновения разнонаправленных эгоизмов и необходимости ограничивать их внешним законом, но будет внутреннее самоограничение и самовоспитание «я», построенное на началах любви и братства. Однако, педалируя разногласия, Ю.Ф. Самарин сознательно отодвигал на второй план ясно выраженную у Кавелина мысль о том, что признание «бесконечного, безусловного достоинства» личности как «необходимого условия всякого духовного развития народа» не означает противостояния этой личности другим «я» и «последняя цель развития» — «их глубокое, внутреннее примирение»².

Спор, как это обычно бывает, повел не к взаимному пониманию и прояснению позиций оппонентов, а к обострению отношений между лагерем западников и лагерем славянофилов, ко взаимным обвинениям и радикализации собственных позиций. А в 1860–1870-е гг. те же упреки в гипертрофии «начала особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я», свойственной «западному» типу мышления и мироотношения (*Достоевский* 5, 79), то же противопоставление борьбе личности за свою автономию начала любовной жертвы и самоотдачи, прозвучат у Достоевского — и в «Зимних заметках о летних впечатлениях», и в споре с И.С. Тургеневым, которого писатель упрекал в самолюбивом обособлении, считая проявлением этого обособления роман «Дым», и в «Дневнике писателя», где начало любви и самоотдачи выдвинуто как идеал жизни и действия не только для конкретного лица, но и для «народной личности» (*Достоевский* 23, 47). Но если встать на точку зрения Грановского, призывавшего не погружаться в пристрастное выяснение отношений с прошедшим и постараться ухватить общее у славянофилов и западников, то станет очевидным, что

¹ Там же. С. 314.

² *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 22–23.

ни у Кавелина, ни у Грановского личное начало не гипертрофировалось до автономности, в чем упрекали их представители славянофильского лагеря, как и у славянофилов оно отнюдь не топилося в общине, в чем обвиняли деятелей «московской партии» их оппоненты. И западники, и славянофилы, опиравшиеся в своей трактовке человека и истории на аксиологию христианства, двигались к тому неслиянно-нераздельному синтезу *личного* и *общего*, которое во всей полноте будет заявлено в выраженной Н.Ф. Федоровым концепции общества «по типу Троицы».

Этот же вектор движения к построению идеального всечеловеческого общежития, органично соединяющего личность и общность, ощутим и в построениях А.И. Герцена на всех этапах его мировоззренческой эволюции, облекаясь на каждом этапе то в одни, то в другие идейные одежды, но не утрачивая источного христианского импульса даже тогда, когда Герцен разворачивает критику христианства. По точному замечанию В.В. Зеньковского, «Герцен всю жизнь по существу был *религиозным* мыслителем, ибо для религиозной установки (и только для нее) и характерна внутренняя неотделимость теоретического и аксиологического момента в понимании бытия»¹.

В раннем периоде творчества молодого философа вдохновлял прочитанный сквозь призму сен-симонизма идеал апостольской общины с ее источным равенством, братством, взаимной любовью и трудничеством², и он писал другу Н.П. Огареву и невесте Н.А. Захарьиной о духовной и нравственной высоте посланий ап. Павла³, о любви как «чувстве строящем», в котором вся суть христианства⁴, о необходимости, опираясь на идеалы апостольской веры, «другие основания положить обществам Европы»⁵. Великая Французская революция при всей мощи произведенного ею сдвига «ломала — и только», но на тотальном отрицании нельзя строить будущее. Юный Герцен призывает «создать новое, *палингенезическое* время» (*Герцен* 21, 20), воскрешая на новом витке, в новом синтезе идеалы I христианского века, и видит вершину истории

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 2. Л.: ЭГО, 1991. С. 83.

² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 73–102; Нович И.С. Молодой Герцен. М.: Советский писатель, 1980; *Архангельская Н.О.* А.И. Герцен о первоначальном христианстве // Вестник МГОУ. Сер. «Философские науки». 2018. № 4. С. 38–47.

³ А.И. Герцен — Н.П. Огареву. 1–2 августа 1833 (*Герцен* 21, 22).

⁴ А.И. Герцен — Н.А. Захарьиной. 5–12 декабря 1835 (*Герцен* 21, 59).

⁵ А.И. Герцен — Н.П. Огареву. 19 июля 1833 (*Герцен* 21, 20).

в соединении разрозненного человечества в единый всечеловеческий организм: «Не в том ли и состоит жизнь всего человечества, — пишет он Н.А. Захарьиной, — чтобы, наконец, выразить собою одного человека, одно существо, одну душу, одну волю; и это человечество сплавившееся — Христос, это Его второе пришествие, возвращение к Богу. Для этого не нужно сходство нравов, а сходство душ. Я и От<арев> — совершенно разнородные люди снаружи, и оттого мы так тесно соединены; в нем спокойствие убеждения, мысль почившая; я весь — деятельность, и потому вместе мы выражаем мысль и деятельность; так и ты будешь выражать непомеркнутое, чистое начало человека, а я — человека земного, вместе мы — и ангел, и человек. Представь себе все человечество, соединенное так тесно любовью, подающее друг другу руку и сердце, дополняющее друг друга, — и великая мысль Творца, и великая мысль христианства откроется перед тобой»¹.

В письме, идеи и интонации которого — пророчат героев раннего Достоевского с их восторженными мечтаниями о братски-любовном единстве, о том, чтобы все были счастливы и чтобы быть «вторым, как один человек» (*Достоевский 2*, 28)², Герцен выражает *сверхприродную, евангельскую* норму отношений, которая на трезво-«практический», одномерно настроенный взгляд кажется наивной и утопической, но с точки зрения того, что тот же Достоевский назовет «реализмом в высшем смысле», совсем не наивна и не утопична, но имеет нерушимое основание в явлении Христа на земле и в той подлинной мудрости, которую несет в себе «дитя», поставленное Спасителем перед учениками как критерий нравственности и полноты родства.

Исходя из высшей Христовой логики Герцен указывает на препятствия, которые воздвигает человеческое естество на пути к подлинной норме единства в отличие от тех искаженных моделей, которые доминировали в прошедшей истории или царствуют в настоящем. «Что мешает этому соединению? Тело в смысле материальном, эгоизм в смысле духовном»³ — в этих, еще очень несовершенных формулировках Герцена как мыслителя брезжат те понимания, которые сближают его со славянофилами и Достоевским, а позднее развернутся в зрелой русской религиозно-философской

¹ А.И. Герцен — Н.А. Захарьиной. 9–14 апреля 1837 (*Герцен 21*, 159).

² См. подробнее главу «Человек и история в мире Достоевского: версии персонажей и версия писателя».

³ А.И. Герцен — Н.А. Захарьиной. 9–14 апреля 1837 (*Герцен 21*, 159).

мысли последней четверти XIX — первой трети XX в. Так, Достоевский в записи у гроба первой жены, сделанной 16 апреля 1864 г., напряженно вдумываясь в Христову заповедь о любви, данную человеку на *исполнение* и являющуюся основой того вселенского синтеза мира и человечества в Боге, движение к которому составляет подлинное содержание истории, подобно Герцену укажет на обособленность и эгоизм «я» как на главное препятствие к совершенному соединению, подчеркивая, что эгоистическое начало искажает и извращает даже такие формы единства, как брак и семейство, являющееся «величайшей святыней человека на земле» и призванное в своем высшем задании стать горнилом всечеловеческого родства: «Женитьба и посягновение на женщину есть как бы величайшее оттолкновение от гуманизма, совершенное обособление пары от *всех* (мало остается для всех)» (*Достоевский* 20, 173). О том, что человек обособлен от внележащего мира, от населяющих его вещей и существ, от других «я» и на уровне материально-телесном, и духовно-психически, размышляют и современники Достоевского Федоров и Соловьев, а затем эти идеи подхватывает философ и поэт А.К. Горский. В порядке природы человек стреножен несовершенством собственного организма, между ним и миром пролегает кожно-телесная граница. Во внутренней сфере личности господствует эгоизм, корень которого Федоров и Соловьев полагают не только в злонаправленной воле, но и в физической раздробленности мира, прошедшего через катастрофу грехопадения, где два тела не могут занимать одновременно одну точку пространства, но выталкивают, вытесняют друг друга. Ни на уровне материально-телесном, ни на уровне психики человек не обладает тем качеством неслиянности-нераздельности, которое явлено в образе Троицы.

И тем не менее человек движется и должен двигаться к не вмещаемой в его наличную, смертно-самостную природу цели. Стремясь перерасти свое несовершенное, внутренне амбивалентное состояние, он выстраивает в уме, сердце, воображении должный образ взаимодействия личностей, основанный, как неоднократно уже говорилось, на той самой заповеди «Да любите друг друга» (Ин. 13, 34), которая, взрывая наличный, эгоистический порядок вещей, устремляет личность к подлинной, богочеловеческой норме. Именно закон любви кладет ранний Герцен в основу новой фазы развития христианства, когда должно быть исполнено главное дело, ради которого приходил на землю Христос: «примирить Бога с человеком»¹.

¹ А.И. Герцен — Н.П. Огареву. 7 или 8 августа 1833 (*Герцен* 21, 23).

Молодой мыслитель не удовлетворяется спиритуалистическим пониманием веры, он стремится к гармонизации мира во всей его полноте. Ранняя художественная повесть «Легенда» (1835) выдвигает время первых веков христианства как эпоху колоссальной деятельности, предельной целью которой было «пересоздать общество человеческое, пересоздать самого человека, возратить его Богу и через него всю природу» (Герцен 1, 89). Герцен не сужает христианство до этического учения, призванного лишь к гармонизации человеческих отношений, и не редуцирует богочеловечность Христа: он включает в христианское действие «всю природу» и опирает это действие, разворачивавшееся в раннехристианскую эру и призванное развернуться на новом витке в современности, «на божественное основание Евангелия» (Герцен 1, 89).

Здесь же появляется тот главный упрек, который позднее будут обращать к христианам, исповедующим веру в Христа воскресшего, и Федоров, и Соловьев: разрыв слова и дела, христианской проповеди и жизни по вере. Один из героев «Легенды» — игумен монастыря, в молодые годы посланный идти в Византию и проповедовать Слово Божие, ужасается «развратной, гнусной» жизни византийского общества. «С негодованием видел он, что христианство там ограничивается одними прениями без веры» (Герцен 1, 90). При этом герой, жаждущий, по завету Христа, исполнить апостольское служение, распространяя слово Божие в мире, отвергает соблазн ухода в пустыню, где можно «забыть все и помнить одного Христа», ибо «не отдельность нужна для развития идеи, а совокупность» (Герцен 1, 90). И именно образ всечеловеческой общности, с благой вестью о которой приходит Христос, разворачивает он в своем слове юноше Феодору, под одеждой которого скрывается святая Феодора. Споря с автором «Откровения», пророчащим миру глади и пагуби, отступничество и Божий гнев, он утверждает, что «Сион Божий, весь Христова еще здесь, в сем мире осуществится», что человечество повернет на Божьи пути: «мир, как Савл, сделается из гонителя апостолом, из воина крови воином Христовым» (Герцен 1, 94).

Идеи и интуиции раннего Герцена прорастут не только у религиозных философов следующего поколения. Углубляясь, трансформируясь, обретая внутреннюю зрелость, они проявляются и на новых этапах его собственного творчества, создавая основу глубинного единства пути мыслителя, более того — определяют его мирозерцательное движение сначала к диалектике Гегеля, ставящей историю и природу под софиты идеи *восходящего* развития Духа и выдвигающей человеческий разум как основу

движения истории, затем к «духовной драме», вызванной революцией 1848 г. и сознанием исчерпанности путей обуржуазившейся Европы, и наконец к концепции «русского социализма», призванного вывести и Европу, стреноженную юридизмом, капитализмом и мещанством, и Россию, скованную самодержавием, к новым горизонтам социального действия.

Статьи программного цикла «Дилетантизм в науке» (1842–1843) и «Письма об изучении природы» (1844–1846) ставят задачу преодоления того разрыва между словом и делом, который проявился в первые века христианства в вопиющем контрасте между напряженным духовным горением участников Вселенских соборов, их «святым самоотвержением» ради «развития идеи» и «миром, погрузившимся в пороки, с которых спала даже завеса стыда» (*Герцен* 1, 89, 90), а в философии — в разделении между «отвлеченной метафизикой» и «физикой», между мыслью и жизнью. Для Герцена подобное разделение противоречит самой природе человека как активного, творящего существа, для которого недостаточно одного лишь созерцания мира, пассивного отдания ходу вещей, «ему хочется *действования*, ибо одно действие может вполне удовлетворить человека» (*Герцен* 3, 69). Отталкиваясь от гегелевской «Феноменологии духа», философ настаивает на *одействовотворении* идеи, «превращении знания в действие»¹, потенциального в реальное как задаче истории. Обращая взгляд на развитие философии в современной Европе, он подчеркивает, что мыслители Германии, и прежде всего Гегель, приуготовили пути этого превращения, утвердив деяние целью человека. Но необходим следующий шаг — «положительная деятельность», выход в жизнь, осуществление в реальности того идеала, который дан в мысли и воображении.

Шаг этот, по мысли философа, должен быть сделан в единстве науки и философского проектирования. Восстанавливая на новом витке идеи русских просветителей, утверждавших союз науки и веры, оправдывавших активность творящего гения человека, Герцен выступает против «антагонизма между философией и естествоведением» (*Герцен* 3, 211), считая подобный антагонизм идейной аберрацией. Дуализм духа и материи — искусственная посылка теоретизирующего сознания, обессиленного отвлеченным философствованием и не способного выйти в жизнь. «Эмпирия так же истинна и действительна, как идеализм» (*Герцен* 3, 211). Предваряя построения Н.Ф. Федорова и русских космистов, Герцен определяет науку и человеческий разум как силу, через которую вселенная «приходит в

¹ Павлов А.Т. Одействовотворение // Русская философия: Энциклопедия. С. 496.

себя» (Герцен 3, 21), обретает возможность саморефлексии. Человек не отделен от мира природы, напротив — он «имеет свое мировое призвание в той же самой природе, доканчивает ее возведением в мысль» (Герцен 3, 127). Без человека природа нема и незакончена — в нем она обретает свой голос и завершение своей судьбы.

«История человечества — продолжение истории природы» (Герцен 3, 85). Наука в союзе с философией — инструмент действия. При этом сама наука не односторонняя, в ней дело познания и рефлексии соединяется с горением сердца мыслящего и познающего, с потребностью личности в развитии, во внутреннем росте, с напряженным взысканием смысла. Так определяя науку, Герцен с другого конца приходит к идее цельности знания, отстаивавшейся славянофилами. «Отвлеченной мысли», горделиво устремленной к познанию универсалий, к созерцанию вечного и запредельного и в этом стремлении к абсолюту чурающейся плоти и крови реального мира, произносящей «смертный приговор всему временному», отрясающей, как прах, все относительное, казнящей «неправое, ветхое во имя вечного и непреходящего» (Герцен 3, 70), он противопоставляет конкретное единство мысли и действия, корень которого — любовь к миру и человеку. Подобно Хомякову, возносит он гимн любви, отмечающей своим всемещающим, хранящим, преображающим зрением каждый, даже самый малый элемент бытия: «Любовь есть всеобщее прощение, снисходительное, прижимающее к груди своей самое временное за след вечного, опечаленного на нем» (Герцен 3, 70). Более того, подчеркивает, что «деяние сознательной любви творчески созидательно» (Герцен 3, 70): оно не только соединяет мышление и бытие, но и преображает их. А главное — действие, движимое любовью, является основой саморазвития и самораскрытия человека, его движения к совершенству, составляющего ключевое звено истории: «В разумном, нравственно свободном и страстно энергическом деянии человек достигает действительности своей личности и увековечивает себя в мире событий. В таком деянии человек вечен во временности, бесконечен в конечности, представитель рода и самого себя, живой и сознательный орган своей эпохи» (Герцен 3, 71).

Если, следуя самому Герцену, «одействоворять» мысль о человеке как инстанции самосознания природы и творце истории, то неизбежно на повестку дня встанет вопрос о выходе к универсализму, к общечеловеческим горизонтам, о преодолении политических, национальных конфессиональных барьеров, стеножащих действие личности в истории и природе, о примирении национального и вселенского. Отсюда сам собою вытекает

и вопрос о европейском и русском пути, о том, взаимоисключающи ли они, взаимодополняющи или, несмотря на частные и временные различия, сущностно одноприродны, ибо в глубине их лежит христианское чаяние всецелого спасения и обновления жизни, взыскание полноты братски-любовного единства, в котором не может и не должно быть отверженных.

Во второй статье о публичных лекциях Т.Н. Грановского 1843–1844 гг. по истории Средневековья, всколыхнувших прения между представителями славянофильской и западнической мысли, Герцен призывает отнестись к представленному историком знанию о путях Европы проективно и зряче. Оценивая подход Грановского к событиям прошедшего как своего рода опыт восстановления родства людей разных эпох и поколений, осуществляющийся поверх политических, общественных, национальных барьеров, он подчеркивает, что ум, просвещенный любовью, оказывается способен «во все века, у всех народов, во всех проявлениях найти с любовью родное, человеческое, не отказаться от братий, в каком бы они рубище ни были, в каком бы неразумном возрасте мы их ни застали, видеть, сквозь туманные испарения временного, просвечивание вечного начала, т.е. вечной цели» (*Герцен 2*, 123). Именно такой взгляд, по мысли Грановского, имеет особое значение для современного этапа истории. Подобно Чаадаеву, Кавелину и самому Грановскому, он подчеркивает, что незатронутость русской жизни бурлением жизни Европы избавила ее и от отрицательного опыта, и от «родовых болезней» старших братьев по человечеству, зато обернулась возможностью неангажированной, «незакупленной мыслью» взглянуть на этот опыт и сделать эту мысль не клеймящей, а «примиряющей и вселюбящей», открывающей и для себя, и для народов Европы новые горизонты. И не только раскрыть эти горизонты, но и воплотить в реальности «действительное единство науки и жизни, слова и дела» (*Герцен 3*, 73). Но для этого «недостаточно быть русским, а надобно достигнуть общечеловеческого развития, надобно именно не быть исключительно русским, т.е. понимать себя не противоположным Западной Европе, а братственным» (*Герцен 2*, 124).

Спустя тридцать шесть лет Достоевский в «Пушкинской речи» заговорит о «всемирной отзывчивости» как коренном свойстве русской души: «Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» (*Достоевский 26*, 147). Возводя споры славянофилов и западников «на высшую ногу», он видит смысл дела Петра в коренной переориентации точки зрения — с локально-национальной на

всечеловеческую — и подчеркивает у представителей противоположных идейных лагерей общность верховной идеи: «Ведь мы разом устремились тогда к самому жизненному воссоединению, к единению всечеловеческому», прямо возводя это единение, осуществляемое не мечом, «а силой братства», к Христовой заповеди о любви и единстве (*Достоевский* 26, 147). Очевидно, что призыв Достоевского соприроден призыву Герцена, сделанному в 1840-е гг. в статьях о лекциях Грановского, и нашел отзвук в его сознании, несмотря на весь скептицизм писателя по отношению к «людям сороковых годов»¹. Оба призыва имеют одно основание: они истекают из христианского персонализма, из образа совершеннолетней любви, заставляющей видеть в другом, будь то человек или народ, такое же неповторимое лицо, что и ты сам. «Человек, любящий другого, не перестает быть самим собою, а расширяется всем бытием другого; человек, уважающий и признающий права ближнего, не лишается своих прав, а незыблемо укрепляет их» (*Герцен* 2, 112), — пишет Герцен, утверждая тот самый принцип «я» — «ты» отношения, который проявится и в записи Достоевского от 16 апреля 1864 г., и в ответе Федорова Достоевскому, и в текстах Соловьева, перейдя затем в философию диалога XX века.

В статье о Грановском Герцен вновь возвращается к гносеологической проблеме, утверждая принцип подлинного познания, которое, в отличие от ангажированного, пристрастно-эгоистического, отчуждающего зрения, подходящего к объекту исследования, особенно если идеологически он познающему чужд, со своей высокомерной, судящей и осуждающей меркой, воспитывает братски-любтивное видение вещей, уважает субъектность познаваемого, признает его право на различие, побуждает к пониманию: «Отталкивающее противоположение себя чему-нибудь не может достигнуть объяснительной точки; вражда в основе своей субъективна; быть в противоположности — значит отказаться от противоположного, потому что понимать есть именно снятие противоположности. Доколе мысль ревниво отталкивает противоположное, она ограничена им как чуждым, и

¹ О родственности позиции Достоевского в «Пушкинской речи» и «общечеловеческой» точки зрения Герцена, предпринявшего «первую попытку синтезировать западничество и славянофильство», писал в свое время А.С. Долинин, правда отмечая ее лишь на уровне общественно-политическом, не затрагивая религиозно-философский аспект, на наш взгляд, самый важный. См.: *Долинин А.С. Достоевский и Герцен* (К изучению общественно-политических воззрений Достоевского) // Долинин А.С. *Достоевский и другие: Статьи и исследования о русской классической литературе*. Л.: Худ. лит., 1989. С. 127).

это чуждое делается камнем преткновения, брошенным на всех путях ее» (*Герцен 2*, 124). Именно такое всевмещающее, синтезирующее *познание* может, по Герцену, стать основой *взаимодействия* народов земли и того *братства*, которое «не поглощает самобытности братий», не сталкивает их, непохожих, друг с другом, «не противопоставляет их друг другу врагами» (*Герцен 2*, 124).

Выраженный Герценом в статьях о лекциях Грановского принцип истинного познания сохранится у писателя и мыслителя и на последующих этапах его идейного развития. Именно к такому пониманию поверх идеологических барьеров и политических антипатий призывает он в знаменитой статье «Русский народ и социализм», обращенной к французскому историку Ж. Мишле, который в своих «Легендах демократии» (1851) резко высказался о России и русском народе в связи с польским вопросом. Немилосердному, судящему и презирающему взгляду Мишле Герцен противопоставил взгляд А. Мицкевича¹, апеллируя к его знаменитым лекциям о славянской литературе в Collège de France, прочитанным в 1840–1844 гг., в которых польский поэт, публицист выступал апологетом будущего единства славянских народов, преодолевающего политические и вероисповедные различия, проповедником «возвращения к основным христианским заветам братской любви и свободы»², идущего через отречение от национального эгоизма, «от сознания собственной исключительности», «от своей индивидуальности и своего “я”», от всех «мирских интересов»³, побуждающих к столкновению и вражде. Более того, Герцен пошел дальше «польского певца», призывая «забыть несчастную борьбу между братьями» не только в славянском мире, но и в среде европейских народов, и в межчеловеческих отношениях вообще, двигаясь от подвига «прощения врагов» к «еще более прекрасному, еще более человеческому подвигу» — «пониманию врагов, потому что понимание — разом прощение, оправдание, примирение» (*Герцен 7*, 312).

¹ См.: *Валицкий А.* Мессианизм Адама Мицкевича и «русский социализм» Александра Герцена. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://novayapolsha.pl/article/messianizm-adama-mickevicha-i-russkii-socializm-aleksandra-gercena/>. Дата обращения: 01.12.2020.

² *Ларионова Е. О.* Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в свете польского мессианизма // К истории идей на Западе: «русская идея». СПб.: Петрополис, 2010. С. 199.

³ Цит. по: *Ларионова Е. О.* Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в свете польского мессианизма. С. 199.

Вот на такую, как сказал бы Достоевский, «высшую ногу» поднималось у Герцена представление об истории и о человеке в истории. И прав был С.Н. Булгаков, анализировавший «душевную драму Герцена», говоря о том, что Герцен в судьбе русской мысли — «один из провозвестников грядущего религиозного возрождения» и, «хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет... к Достоевскому и Соловьеву»¹.

Не только в раннем творчестве, претворявшем в новое качество идеалы апостольских времен и воззрения сен-симонистов, Герцен апеллировал к благой вести Христа и Его действию в мире как к норме человека и норме истории. То же самое происходило и в работах 1840-х гг., в том числе в «Письмах об изучении природы», где Герцен рассматривал становление человеческого мирознания от Древнего мира через Средневековье к Новому времени, делая особый акцент на тот мирозерцательный и духовный переворот, который внесло в мир христианство, открывшее путь к утверждению достоинства человека, к преодолению дуализма небесного и земного, вечного и временного, примирению материального и идеального, к «искуплению природы» (*Герцен 3, 244*). Именно снятие дуализма плоти и духа ценно ему в христианстве, и он резко протестует против спиритуалистических искажений Христова учения в философских и богословских системах Средневековья: «Схоластики не уразумели настолько христианства, чтоб понять искупление не *отрицанием конечного, а спасением его*» (*Герцен 3, 244*).

Сказанному, казалось бы, противоречит позиция Герцена, занятая им после революции 1848 г. и в последовавшие за ней годы реакции, когда мыслитель переживает духовный кризис, разочаровываясь и в европейском пути, и в идее прогресса, и в «разумном добре», осознавая, что надежды на переход человечества к справедливому и братскому строю оказались иллюзиями, а само оно в природе и истории все отчетливее предстает «неудачей, проигранной картой» (*Герцен 10, 120*). В этот период мыслитель настойчиво задается вопросом «Кто виноват?», прозвучавшим еще в заглавии его знаменитой повести 1846 г., и, возлагая ответственность за аксиологический крах современности все на тот же мировоззренческий дуализм, обвиняет в его торжестве в истории... само христианство.

Твердо отодвигая в сторону, как утопическую иллюзию, идеал раннехристианской общины, равно как и свои собственные утверждения о

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 130.

богочеловечности Христа как основе подлинной человечности, он представляет теперь христианство как мироотрицающую религию, стреножащую человека и его свободу. В книге «С того берега» (1855), запечатлевшей «духовную драму» мыслителя, христианская вера предстает как источник ненавистного ему дуализма, разрывающего органическое единство материи и духа, обесценивающего реальность. Христианство, утверждая достоинство личности, в то же время приносит ее в жертву «искуплению, церкви, отцу небесному» (*Герцен* 6, 125), оправдывает угнетение человека человеком. Заявляя о греховности и недостойности плоти, склоняя личность к сугубому аскетизму, деформирует человеческое естество.

Однако, чем яростнее и непримиримее Герцен в работах 1850-х гг. бичует христианство, обвиняя его в манипуляции человеком, тем очевиднее становится то, что в реальности он критикует не Благую Весть, выраженную в Новом Завете словами и делами Христа, посланиями и деяниями апостолов, «Откровением» Иоанна Богослова, но редукции и искажения христианской истины в восточном и западном регионах. Главный упрек философа христианству, как в Европе, в лице католицизма, так и в России, в лице официального православия, состоит в том, что вера Христова слилась и отождествила себя с государством, принесла личность в жертву державному левиафану, стала объектом политических манипуляций. «Пожертвовать тысячи людей, развитие целой эпохи какому-то Молоху государственного устройства, как будто оно и вся цель нашей жизни. Думали ли вы об этом, человеколюбивые христиане?» (*Герцен* 6, 138). Предваряя толстовскую критику огосударственной, стреноженной Церкви, легализующей насилие человека над человеком, Герцен заявляет с горьким сарказмом: «тот, который говорит: “Люби своего ближнего и повинуйся власти”, в сущности, говорит то же, что “повинуйся властям и стреляй в твоего ближнего”» (*Герцен* 6, 139). Философ видит прямую связь между «презрением земли и временного» ради «неба и вечного» (*Герцен* 6, 140) в христианской доктрине и санкционированием насилия в истории, между принижением личности и обожествлением государства, стоящего на юридико-экономических основаниях и принципиально погруженного в сферу относительного.

Личность, которой христианство придает безусловное значение, которую оно выделяет из бессознательного порядка природы, в которой видит надежду твари, оказывается придатком самовластья в России, буржуазного порядка — в Европе. В «Былом и думах» Герцен приводит письмо к нему Т.Н. Грановского, написанное в годы реакции 1848–1850 гг.:

«Положение наше становится нестерпимее день ото дня. Всякое движение на Западе отзывается у нас стеснительной мерой. Доносы идут тысячами. <...> Деспотизм громко говорит, что он не может ужиться с просвещением. Для кадетских корпусов составлены новые программы. Иезуиты позавидовали бы военному педагогу, составителю этой программы. Священнику предписано внушать кадетам, что величие Христа заключалось преимущественно в покорности властям. Он выставляется образцом подчинения и дисциплины» (*Герцен* 11, 529). Но ту же постыдную манипуляцию христианством, то же окорачивание человека Герцен видит в современной истории Запада, только под маской иных политических идей и экономических интересов. Европейский либерализм, революционный радикализм и буржуазный порядок, опирающийся на штыки, — все это для Герцена разные проявления того, что позднее философ Н.А. Сетницкий назовет дробным идеалом, обрубающим человеку крылья, закрывающим от него возможность подлинного роста, стоящим на вопиющем разрыве целей и средств.

Царство воинствующей середины, бескрылое мещанство — вот во что, по мысли Герцена, вырождается европейская цивилизация. «Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов — все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, мещанских» (*Герцен* 10, 125), — такой диагноз Европе ставит философ и публицист. Аристократия сменяется буржуазией, господа превращаются в хозяев. И если европейский рыцарь был личностью и сохранял свое достоинство вне зависимости от материального достатка, то «в мещанине личность прячется или не выступает, потому что не она главное: главное — товар, дело, вещь, главное — собственность» (*Герцен* 10, 125).

В цивилизации покупающих и продающих все подчинено богу наживы. Здесь нет ничего истинного, все — фетишь и обман. «Продать товар лицом, купить за полцены, выдать дрянь за дело, форму за сущность», «казаться вместо того, чтобы *быть*, вести себя *прилично* вместо того чтобы вести себя *хорошо*» (*Герцен* 10, 127–128), — вот заповеди современного человека. Нет правды, есть лишь декорация. Само христианство устраивающиеся мещане приспособили для своих нужд. «Из протестантизма они сделали *свою* религию — религию, примирявшую совесть христианина с занятием ростовщика» (*Герцен* 10, 130).

Критика нравственного «мещанства», которым пронизан для Герцена «весь духовный облик европейской современности»¹, по справедливому замечанию В.В. Зеньковского, близка точке зрения Н.В. Гоголя, сетовавшего на «холодно-ужасный эгоизм, силящийся овладеть нашим миром»², и болезненно переживавшего утрату современным человечеством чувства красоты и чуткости к красоте, в которых, для писателя, знак богоподобия человека, его причастности Тому, Кто сотворил мир в красоте и дал человеку дар творчества. «Для Гоголя внутреннее опустошение Европы связано со все растущей в ней *пошлостью*»³. Для Герцена — с торжеством «мещанства», бескрылого, собственнического идеала, при котором не может быть ни подлинного братства, ни всечеловеческого единства, ибо собственность неизбежно порождает борьбу за нее. Нравственность, так высоко поставленная христианством, редуцируется здесь до служения материальной выгоде, когда «неимущий должен всеми силами приобретать, а имущий — хранить и увеличивать свою собственность» (*Герцен* 10, 126). Человек стал «принадлежностью собственности», придатком торгашеского механизма, «жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег» (*Герцен* 10, 126). Борьба политических сил в современной Европе, противостояние адептов автократии и сторонников демократии, либералов и представителей революционного радикализма есть лишь борьба разных версий мещанства, столкновение мещан имущих с мещанами неимущими. Первыми движет скупость, вторыми — зависть, но и то, и другое чувство обескрыливают человека, не дают ему восходить.

Критика мещанства у Герцена носит не столько социологический, сколько мировоззренческий и даже религиозный характер, предвеляя ту оценку мещанского типа сознания, которая развернется в русской христианской мысли, начиная с Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева вплоть до Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Г.П. Федотова. «Их активно-христианский идеал построения Града Божия, органического пестования его ростков в лоне земного бытия, — пишет С.Г. Семенова, — стоит в оппозиции к мещанскому неоязыческому укладу, что запирает человека в его послегрехопадном, смертном, пожирающем и самопожирающем состоянии и, следовательно, в своем противобожеском выборе»⁴. И тот

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 33.

² Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1952. С. 12.

³ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 33.

⁴ Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: ПоРог, 2012. С. 486.

же религиозный пафос сближает представленную Герценом в книгах «Письма из Франции и Италии», «С того берега», «Былое и думы» критику буржуазной Европы как пространства псевдоцелей и псевдоценностей с разоблачением западного «царства Ваала», принявшего «существующее за свой идеал» (*Достоевский* 5, 70), которое было дано Достоевским в «Зимних заметках о летних впечатлениях» (1863), созданных по следам его первой поездки в Европу. Взявший у Герцена, от его «Писем из Франции и Италии» самый тип очерка, в котором «записи путевых впечатлений <...> перемежаются обобщенными публицистическими по форме очерками различных сторон жизни европейских стран <...> и раздумьями автора о судьбах Запада и России»¹, Достоевский придает описываемой им картине мира, погрязшего в материократии, воздвигшего идол «комфорта», одержимого стремлением «накопить фортуны и иметь как можно больше вещей» (*Достоевский* 5, 76), апокалипсический характер: «Это какая-то библейская картина, что-то о Вавилоне, какое-то пророчество из Апокалипсиса, в очию совершающееся» (*Достоевский* 5, 70).

Герцен, ставший одним из прототипов «русского европейца» Версилова в романе «Подросток», из разряда тех «вечных искателей высшей идеи» (*Достоевский* 16, 53), которым дорога Европа как носительница всечеловеческого идеала, обращенного к каждому лицу и народу и стоящего на принципиальном соответствии целей и средств. С сарказмом и гневом обрушивается публицист на идеал буржуа, революционность которого ограничивается цветастыми фразами, а лишь дело заходит до вожделенного права собственности, тут же хватается за штыки, как в трагическом 1848-м, когда буржуазное Учредительное собрание предоставило генералу Луи Кавеньяку диктаторские полномочия в деле подавления июньского восстания рабочих и оно было утоплено в крови. В главе «После грозы» книги «С того берега» Герцен описывает, как «после бойни, продолжавшейся четверо суток», мальчишки 16, 17 лет «хвастались кровью своих братьев, запекшейся на их руках», как «Каваньяк возил с собою в коляске какого-то изверга, убившего десятки французов», как дымились дома «предместья св. Антония» и разбитый ядрами Пантеон, как песком посыпали места сражений, но кровь все-таки выступала, как «лошади глодали

¹ *Кийко Е.И.* Примечания (*Достоевский* 5, 357, 358). Развернутое сопоставление «Писем из Франции и Италии» и «Зимних заметок о летних впечатлениях» см.: *Долинин А.С.* Достоевский и Герцен (К изучению общественно-политических воззрений Достоевского). С. 144–155.

береженные деревья Елисейских полей» и в «Тюльерийском саду солдаты у решетки варили суп» (Герцен 6, 43).

Пройдет еще тридцать лет, и восставшие в мае 1871 г. коммунары разгромят дворец Тюильри, бывшую резиденцию французских королей, часть архитектурного комплекса Лувра. И Версилов в исповеди сыну Аркадию будет с горечью говорить о том «бессмысленном разрушении», в которое вверглась Европа: «Да, они только что сожгли тогда Тюильри» (Достоевский 13, 375). Все высокие идеалы и достижения европейского человечества пали во прах. Над Европой раздастся «звон похоронного колокола» (Достоевский 13, 375). «Носитель высшей русской культурной мысли», состоящей не в отрицании, а во «всепримирении идей», Версилов не может смириться с падением и гибелью Европы, охваченной судорогами атеизма и открытого богоборчества, и завершает свою картину будущего европейского человечества видением Христа, приходящего к забывшим и отвергшим Его: «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (Достоевский 13, 379).

В исповеди Версилова представлена модель истории, в которой человечество, утратившее живые источники веры, но взыскующее цели и смысла, стремится устроить гармоничное общество в смертном, страдальческом мире, полагая в его основу любовь, обращаемую «на природу, на мир, на людей, на всякую былинку» (Достоевский 13, 379). Этот хрупкий мир, в котором все «работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем всё свое и тем одним был бы счастлив», и «каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему как отец и мать» (Достоевский 13, 379), вбирает в себя и идеи утопических социалистов, и социалистические идеи зрелого и позднего Герцена, которому оказался ближе и понятнее Л. Фейербах с его формулой «человек человеку Бог», нежели Христос с его заповедью «Да любите друг друга». Считая, что личность из самой себя рождает моральный закон, «свободный человек *создает* свою нравственность» (Герцен 6, 131), Герцен утверждает социализм как ту форму устройства жизни, которая, подобно христианству, соединяет в себе принципы всеобщности, равенства, свободы, трудничества и братской любви. «Христианство было сильно своим вселенским значением; это значение еще более принадлежит социализму» (Герцен 5, 211).

На новом витке обращаясь к идеям социализма, Герцен стремился преодолеть тот горький пессимизм и то разочарование в истории, что захлестнули его существо после событий 1848 г., когда философ остро и

резко начал задавал вопрос о нравственных основаниях идеи прогресса, этого «идола Запада», о «цене прогресса», выражая ужас перед «дурной бесконечностью прогресса», «Молоха», которому служат миллионы сознающих и чувствующих существ, обреченных на «жалкую участь карриатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать» (*Герцен* 6, 34). Его социализм персоналистичен и альтруистичен, примиряя правду личности и правду целого. Он, если воспользоваться выражением Достоевского, противоположен стремлению жить «в свое пузо». И хотя формулировки последнего, назвавшего в предсмертном выпуске «Дневника писателя» «наш русский социализм» «всесветным единением во имя Христово» (*Достоевский* 27, 19), поздний Герцен скорее всего бы не принял, но, по сути, в своей характеристике общинного социализма он представил свою *атеистическую* версию «всесветного единения», идеального строя жизни, призванного выправить историю, собрать человечество в братское целое.

Патриархальный уклад крестьянского «мира», инстинктивное равенство, царящее в народной среде, — вот что, по мысли Герцена, должно спасти идею социализма, извратившуюся на Западе. То, что невозможно в обуржуазившейся Европе, будет возможно в России. «Мещанство несовместно с нашим характером — и слава Богу!» (*Герцен* 9, 112) — подытоживает писатель в «Былом и думах». Принципу «социальной антропофагии», действующему в капиталистическом обществе, Россия должна противопоставить принцип социальной справедливости, бескорыстной взаимопомощи, трудовой солидарности, который составляет основу основ уклада русской сельской общины, но при этом обогатить его тем принципом личной ответственности и свободы, который процветает в цивилизации Запада. Более того, говоря о социальном идеале и условиях его осуществления в истории, Герцен почти по-достоевски делает необходимым условием внутренний рост человека и именно с этого роста, с умопремены лица движется к социальной умопремене: «Когда бы люди захотели вместо того, чтобы спасти мир, спасти себя, вместо того, чтобы освободить человечество, себя освободить, — как много бы они сделали для спасения мира и для освобождения человека» (*Герцен* 6, 119).

Вернемся к тому, о чем уже говорилось ранее. Как для представителей русского западничества, так и для деятелей славянофильской и почвенной мысли обращение к теме «Россия и Запад» было проектированием будущего, и не только России, но и Европы, а если шире — и других регионов

и народов земли. Эта всеобъемлющая установка, ставящая на место национального и регионального всечеловеческое, точнее — органически включающая их в него на принципах неслиянности-нераздельности, истекала из христианского универсализма и персонализма. Обращаясь к социальным и культурным реалиям России и Европы, русские мыслители, от Чаадаева до Достоевского, осмыслили их в идеалотворческой перспективе, с точки зрения должного. Они представляли русский и европейский мир в их позитивных чертах и открытых возможностях и в то же время вскрывали негативные тенденции первого и второго, предупреждая о том, чем могут обернуться (и оборачиваются) те или иные явления при одностороннем развитии, которое не учитывает сложности и объемности религиозно-исторических задач, стоящих перед человеческим родом, либо пренебрегает заданным христианством принципом соответствия цели и средств. Так, западники акцентировали идею личности и ее активности в истории, значение личной свободы, инициативы, ответственности. Славянофилы двигались к идеалу многоединства, рассматривая человека в его уникальности и одновременно — соборовании с другими людьми. И те и другие исходили из идеи оправдания истории, внесенной в мир христианством, подчеркивая, что в историческом времени должен совершаться внутренний рост не только личности, но и общественных целых.

«Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но не одинакая. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное безграничное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество, — чувство безграничной, охватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны в то время, как *сердце билось одно...*» (Герцен 15, 9), — писал Герцен о дискуссиях славянофилов и западников в некрологе К.С. Аксакову. В конечном итоге развитие обоих направлений русской мысли двигалось к плодотворному синтезу.

Россия и Запад: модели синтеза

Контуры этого синтеза намечал еще В.Г. Белинский, который на заре споров славянофилов и западников писал о том, что Россия должна соединить в себе «все элементы не только европейской, но мировой жизни, на что достаточно указывает ее историческое развитие, географическое по-

ложение и самая многосложность племен, вошедших в ее состав и теперь перекаляющихся в горниле великорусской жизни, которой Москва есть средоточие и сердце, и приобщающихся к ее сущности»¹. «Назначение России есть всесторонность и универсальность: она должна принять в себя все элементы жизни духовной, внутренней, гражданской, политической, общественной и, принявши, должна самобытно развить их из себя...»². Принять не механически, по принципу «рабского, слепого подражания», не эклектически, по принципу смешения разнородных элементов на ярмарке тщеславия современного мира, но сплавить их в цельном, самобытном, творческом организме.

О том же в наброске «Элементы народные», сделанном в период работы над философским романом «Русские ночи», писал В.Ф. Одоевский. Преодоление односторонности развития России и Запада, подчеркивал он, должно совершиться в плодотворном синтезе, во взаимном духовном, мировоззренческом, творческом обогащении: «Великий, доселе вполне не оцененный подвиг Петра привил к славянским стихиям стихии западные. Запад ожидает еще Петра, который бы привил к нему стихии славянские, оттого страдает Запад, ибо только тогда образуется полнота человеческой жизни»³.

Для Чаадаева и Хомякова, Киреевского и Герцена, Тютчева и Достоевского русская идея — идея универсальная, идея будущего. «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное» (*Достоевский* 26, 147) — подчеркивает Достоевский в финале «Пушкинской речи». Миссия России — сверхполитическая, сверхнациональная, преодолевающая обособленности. Россия должна явить народам земли тайну общей жизни — приведя восточное начало единства, в своей односторонности вырождающееся в деспотизм, и западное начало личности, в своей гипертрофии становящееся индивидуализмом, к плодотворному синтезу по образу и подобию Троицы.

И славянофилы, и западники обращали внимание на срединность русской земли, которая своим положением между Востоком и Западом призвана быть их воссоединительницей в будущей истории. Примеры здесь показательны. П.Я. Чаадаев так высказывался об этой срединности, сообщающей духовному и историческому бытию нации

¹ *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 552.

² Там же. Т. III. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 222.

³ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 242.

особые смыслы, об идейной и культурной призванности русской земли: «Стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок, и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара»¹. В.Ф. Одоевский завершал роман «Русские ночи» образом России, поставленной «на рубеже двух миров: протекшего и будущего», во имя спасения европейского человечества: «Не одно тело должны спасти мы, но и *душу* Европы»². И.С. Аксаков в статье «Мы глупы и бедны», открывавшей первый номер газеты «Русь» за 1884 г., подчеркивал, что задача России «примирить в себе односторонности Востока и Запада, претворить духовные богатства того и другого *в одно великое целое*»³.

Идея синтеза духовных путей России и Европы в начале 1860-х гг. обусловила рождение почвенничества, провозгласившего необходимость соединения европейского начала личности, толчок развитию которого был дан Петровской реформой, и исконных общинно-русских начал, европейской образованности и того органического сознания правды Христовой, которое присуще душе русского человека. Она же в 1870-е гг. проявилась у Достоевского в «Дневнике писателя» и «Пушкинской речи», став основой его апологии всеобщей гармонии, братского союза народов на началах Христовой любви и правды. Не отторгающее отношение, построенное на оппозиции «мы» и «они» и тем самым рассекающее единое тело человечества, а приемлющее и всепримиряющее. У Тютчева Россия и Европа выступают как родные сестры, у Достоевского они предстают как две его духовные родины⁴. Достаточно вспомнить теплые, проникновенные строки, которые возникают в исповеди «русского европейца» Версилова, а затем почти в том же виде повторяются самим Достоевским в «Дневнике писателя» 1877 г. в главе «Признания славянофила»: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа! О, знаете ли, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы — эта самая Европа, эта “страна святых чудес”! Знаете ли вы, как дороги нам эти “чудеса” и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершен-

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 47.

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 148.

³ Аксаков А.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 735.

⁴ Кантор В.К. Две Европы Достоевского. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2021.

ное ими. Знаете ли, до каких слез и сжатий сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и *родной* нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему, исконные враги ее!» (*Достоевский*, 25, 197–198).

В этой любви к Европе, «стране святых чудес», Достоевский продолжает и Хомякова, и Гоголя, влюбленного в европейскую культуру и с болью ощущавшего разрыв между христианским идеалом, выраженным в искусстве Европы, которое он глубинно чувствовал и понимал, и реальными путями новоевропейской истории. Гоголь, по справедливому замечанию В.В. Зеньковского, в споре западников и славянофилов не вставал ни на одну сторону: «он разделял с последними веру в Россию, в ее историческую миссию, но трагедия христианского Запада была и его трагедией»¹. И он не мог поддержать появившийся в статье С.П. Шевырева «Взгляд русского на современное образование Европы» (1841) тезис о «гниении» Запада, обратной стороной которого был призыв отстраниться от европейского мира, как от прокаженного, как от носителя убийственного «скрытого яда»², предоставить Европу ее собственной участи. Не иссякание жизненных и творческих сил — причина «одряхления Запада», но ложная направленность духа новоевропейского человечества. «Трагическая безысходность в западной жизни» является плодом «застарелых грехов и религиозного одичания»³.

Да, и Гоголь, и славянофилы, и Тютчев, и Герцен, и Достоевский были убеждены в том, что именно нравственная и «религиозная неправда», а отнюдь не естественное «старение» общественного организма — причина кризиса путей Европы. И хотя в минуты острой реакции на события текущей европейской политики у них прорывались пророчества о гибели Запада, но они были подобны пророчествам Ионы на град Ниневию: их смысл был в призыве к умопремене, к отречению от ложных идеалов и тупиковых траекторий, вслед за чем, чаяли они, мир Европы обновится и выйдет на созидательные пути, будь то герценовская модель общинного социализма, тютчевская идея империи как воплощения пятого Царства пророчества Даниила, что «не преидет вовек», или «мировая гармония» Достоевского.

¹ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 36.

² *Шевырев С.П.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 190.

³ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. С. 36.

Для Хомякова, Тютчева, Грановского, Герцена, Достоевского Россия — органическая, хотя и самобытная часть Европы, долго развивавшаяся в обособлении, затем раскрывшаяся европейскому миру, а ныне — нравственно его оценивающая, вырабатывающая будущие пути развития. Боление за Европу у них не менее интенсивно, чем боление за Россию, и они чают обновления и соборного единства Европы так же, как чают обновления и соборного единства России. Иначе обстоит дело у представителей так называемого «позднего славянофильства», опиравшихся на идеи Н.Я. Данилевского, который в книге «Россия и Европа» (1869) проводил жесткий водораздел между европейским и русским миром, ибо они, с точки зрения философа и публициста, принадлежат к разным культурно-историческим типам, не способным скрещиваться друг с другом, как это невозможно для разных видов в царстве природы. На вопрос «Россия ли Европа?» Данилевский отвечал твердое «нет» и высмеивал заявления западников о необходимости привить ей европейские идейные и социальные начала, считая это такой же аномалией, как попытки скрестить между собой разные виды животного царства.

Существования «общечеловеческой цивилизации» Данилевский не признавал. Земля виделась ему территорией, где каждый культурно-исторический тип имеет свой ареал обитания, а история представлялась формой динамического существования разноприродных культур, пространством-временем, в котором каждая из них должна пройти свой путь от рождения до расцвета, достичь своего культурно-творческого акме, а затем двинуться к неизбежному упадку, обветшанию, истощению, смерти. Нет в концепции Данилевского и «общечеловеческих» задач, универсальных для всех народов земли. Философ предостерегал от отождествления «общечеловеческого» и «европейского», подчеркивая, что здесь часть («романо-германский культурно-исторический тип», сформировавший цивилизацию европейского мира) выдается за целое, которое и само по себе есть иллюзия. Единого вектора развития — от Древнего к Новому миру — для Данилевского не существует. Есть лишь индивидуальные траектории разных культурно-исторических типов, являющихся в их совокупности соседями по существованию, но отнюдь не братьями. Каждый из них переживает свой этап жизни: романо-германские народы отживают и сходят со сцены, зато поднимается и набирает силы славянский культурно-исторический тип, центральное место в котором принадлежит русской нации. У него есть только свои, внутренние, племенные задачи, более реальные и действенные, нежели фантом общечеловеческих инте-

ресов. И задача России не в том, чтобы «спасать» умирающую Европу, особенно тогда, когда последняя этого спасения отнюдь не желает, напротив, враждебна чуждому ей культурному миру, а в том, чтобы стать «главою особой, самостоятельной политической системы государств», служа «противувесом Европе во всей ее общности и целостности»¹.

Столь же непримиримый, разделяющий и обособляющий настрой по отношению к европейскому миру присутствует у русского «византийца» К.Н. Леонтьева. Выдвинутая им трехмоментная теория развития цивилизаций и культур, согласно которой каждая из них представляет собой целостный организм, подчиняющийся не искусственно изобретенным человеком установлениям, а естественным законам жизни, движущейся от рождения к юности, от юности к зрелости, от зрелости к старости и от старости к смерти, генетически связана с теорией Данилевского, ей одноприродна. Подобно Данилевскому, Леонтьев не признает общечеловеческих целей истории. Общечеловечность однородна и усредняюща. А культура есть аристократизм, «цветущая сложность», подобная цветению природного мира, поражающему своим богатством и разнообразием. Леонтьев резко выступает против идеи прогресса, поступательного возвышающего развития. Он считает ее гордой иллюзией человеческого ума, не находящей опоры в природе. А возникающую в европейском сознании идею «либерально-эгалитарного» прогресса, построенную на требовании всеобщего экономического и политического равенства и свободы, демократических форм правления и др., полагает симптомом «вторичного смесительного упрощения»² и заката культуры, усреднения человека, вслед за которыми следует окончательная гибель «общественного тела»³.

«Либерально-эгалитарный процесс» в единстве с «религией эвдемонизма», ставящей высшей целью моральное и материальное благо человечества, — вот те силы, которые, по мысли Леонтьева, приведут Европу к крушению входящих в нее национальных государств и образованию «нового всеевропейского государства»⁴, отрекшегося от самобытности входящих в него единиц. Его образование будет триумфом идей равенства и свободы, но очень скоро этот триумф обернется концом цивилизации. Намечая эту перспективу в работе «Византизм и славянство» (1875),

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 402.

² Леонтьев К.Н. Избранное. С. 102.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же. С. 145.

Леонтьев видит для России лишь два исхода — или погибнуть вместе с Западом, приняв в себя разъедающий прогрессизм, или утвердиться в той органически ей присущей форме державного бытия, которая построена на византийских заветах, на сакральности самодержавия, патернализме «родовой аристократии», развитой сословности, дисциплине и твердой вере. Леонтьев выступает даже против сакральной для славянофилов идеи всеславянства, подчеркивая, что «всеславянское цветение с отдельной Россией во главе...»¹ лишь видимым образом создаст надежную альтернативу европейскому политическому миру и его идеалу, а на деле обернется тем же смещением и «либерально-эгалитарным процессом», какой-нибудь «чистейшей демократией христиан»², от которой недалеко до утраты членами подобного демократического союза своей субъектности, своего уникального лица, только и позволяющего им противостоять процессу «всемирного разрушения».

Исходя из сказанного, можно со всей уверенностью утверждать, что представители славянофильско-почвенной мысли, ставившие в центр идею христианского оправдания истории, и русские западники при всей разнице масштабов понимания и оценки исторического действия, были ближе друг другу, нежели сторонникам теории культурно-исторических типов. И славянофилы, и западники представляли историю как всемирно-исторический процесс, утверждали векторность истории, необходимость ее восхождения в новое качество. Идеал вселенскости и всечеловечности был им дан христианством, только в славянофильстве он прямо соотносился с идеей обожения и Царства Божия на земле, в русском же западничестве эта связь была ослаблена, а в ряде случаев и разорвана. Идея культурно-исторических типов оказывалась калькой с животного мира, где разные виды живых существ обособлены друг от друга. В отличие от идеала всечеловечности она была не сверхприродна, а именно природна, представляла нарушением принципа Троицы, неслиянности-нераздельности Ее Ипостасей, обращенной как завет к роду людскому, оборачивалась торжеством национальных эгоизмов и раздробленностью единого тела человечества.

Что же касается концепции К.Н. Леонтьева, то здесь идея культурно-исторических типов, соединяясь с критикой разного рода больших и малых союзов, призванных собрать человечество, а на деле, по убеждению публи-

¹ *Леонтьев К.Н.* Избранное. С. 148.

² Там же. С. 151.

циста, способных повести лишь к разрушению, вступала в своеобразный альянс с идеей краха и неудачи истории. «Либерально-эгалитарный процесс» предстал у Леонтьева доказательством апостасийности истории, неизбежности краха всех земных учреждений, невозможности никакого совершенного устройства в мире, подверженном закону греха.

Этот акцент в понимании христианства соединялся у Леонтьева с характерным взглядом на человека, которого философ и публицист считал существом слабым, ленивым, соблазняющимся комфортом, заведомо падким на беззаконие. Человек грешен и непрестанно нуждается в удерживающей, карающей за грех, суровой руке. Не зосимовский опыт деятельной любви, но ферапонтовский страх Господень — вот что, по Леонтьеву, должно лечь в основу этики. «Нужны твердые, *извне стесненные формы*»¹, в которых будет совершаться воспитание человека, а не утопические идеалы всеобщей свободы, которые слабая, внутренне греховная личность в себя не вместит. Такому взгляду на человека и соответствует пессимистический взгляд на историю, лишенный «розовых» иллюзий, помнящий о том, что «всем лучше никогда не будет» и «единственно возможная на земле *гармония*» есть постоянные «колебания горести и боли»² вплоть до апокалипсического финала, когда и земля, и «все дела на ней сгорят» (2 Петр. 3, 10).

В «Пушкинской речи» Достоевского, которую Леонтьев подверг резкой критике за прогрессистские надежды и «гуманизм», общечеловеческий идеал западников и религиозно-общественный идеал славянофилов подают руки друг другу. И те, и другие были приверженцами христианской традиции, хотя понимали ее каждый по-своему, и стремились внести христианство в жизнь. Так, К.Д. Кавелин в статье «Московские славянофилы сороковых годов» (1878), касаясь религиозных взглядов своих историософских оппонентов, с одной стороны, солидаризируется с их критикой католицизма и протестантизма и, подобно им, не видит полноты выражения христианской истины ни в римской церкви, выродившейся «в учреждение, с которым не могли уживаться ни государство, ни наука, ни нравственность, ни совесть», ни в протестантизме, выродившемся «в сухой, бессодержательный рационализм»³. С другой стороны, Кавелин

¹ Там же. С. 461.

² Там же. С. 457.

³ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 355, 356.

не видит христианства и в православии. Философ подчеркивает, что человечество в ходе своей исторической жизни, по мере становления и развития начала личности, движется ко все большему пониманию и раскрытию истин веры, уходя от обрядоверия и внешнего понимания христианства к пониманию его «как указания путей для нравственной деятельности единичного лица и идеалов индивидуального человеческого существования»¹. Философ надеется, что именно теперь, когда в человечестве по-настоящему создано значение личности, наступает время выдвинуть на первый план этическую сторону христианства, «в которой ключ к нравственной творческой деятельности. Славянскому ли племени, — размышляет Кавелин, — выпадет на долю выполнить эту задачу <...> или старшие по развитию европейские народы, опередившие нас во всем, прибавят к тому, что они уже сделали, еще и разрешение этой задачи — покажет будущее, но во всяком случае это не будет возвращением к пройденному пути, повторением уже сделанного, а новым делом, новой заботой будущего, которое преобразует теперешние наши понятия, привычки и нравы»².

Этот пассаж Кавелина — почти предчувствие толстовской реформы христианства, выдвинувшей в центр религиозной системы идею личности и нравственный идеал. Но, с другой стороны, в нем и предчувствие той идеи догматического развития Церкви, которую спустя три десятилетия возьмут на вооружение представители русского религиозно-философского ренессанса. В очередной раз видим здесь правду В.Ф. Эрна, указывавшего на проявление близких мыслительных и духовных моделей у представителей разных идейных лагерей, ибо у них общий — новозаветный — источник.

В статье «Наш умственный строй», напечатанной в 1875 г. в газете «Неделя», К.Д. Кавелин, обращаясь к вышедшим на новый виток спорам материалистов и идеалистов, западников и славянофилов, указывал на их отвлеченную умственность и в этом смысле бесплодность. Философ призывал перейти от теоретической полемики к практическому действию, в центре которого должна встать совершеннолетняя, ответственная, свободная «нравственная личность», формирование которой составляет насущную задачу момента: «Нам нужно дело, труд, работа, то, что воз-

¹ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 357.

² Там же.

можно, то, что должно быть, а наши рассуждения обнимают только то, что было и есть. Удовлетворить нашим требованиям может только дело, а не умствования»¹.

Этот призыв перейти от «мыслящего отношения к действительности, к себе, к окружающему» в «деятельное, творческое»² обретает параллели, хотя и с другого конца, у современника и почти одногодка К.Д. Кавелина Н.Ф. Федорова. Именно во второй половине 1870-х гг. Федоров предпринимает попытку целостного изложения своей системы идей, в центре которой — призыв к переходу от бесплодной идейной полемики и международной вражды к тому общему делу, которое в Евангелии заповедано Христом апостолам: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8). «Время споров, — пишет мыслитель, — приходит к концу, ибо слова или мысль не имеют доказательной силы, обращая же догмат в заповедь, в сыновний, в прасыновний долг, мы переходим из области теоретической, наиболее спорной, из области знания вообще, в область нравственную, наименее спорную, в область действия» (Федоров I, 228).

Подобно Хомякову и Киреевскому, Тютчеву и братьям Аксаковым, Достоевскому и раннему Соловьеву, Федоров рассматривал вопрос о России и Западе как вопрос не геополитический, но этический, не социальный, но религиозный. Запад и Россия становились у него символами двух путей человечества, двух установок сознания, двух противоположных укладов жизни. С одной стороны — служение идолу наслаждения и комфорта, привязанность к тленным вещам, отсутствие иного, высшего измерения бытия. С другой — настроенность на правду и абсолют, чаяние миропреобразования, скудная внешность при богатстве умных и сердечных даров (как в стихотворении Ф.И. Тютчева «Эти бедные селенья», строки из которого возникают в размышлении Достоевского о «нашей нищей, неурыданной земле», которую «в рабском виде исходил, благословляя, Христос» — Достоевский 26, 132). С одной стороны, индивидуализм и обособление, «скептицизм и критицизм» (Федоров I, 194), толкающий личность в тупик пессимизма. С другой — жизнь «со всеми и для всех», вера и надежда, неотделимые от деятельной любви. С одной стороны — мир каков он есть, взаимоотношительная «история как факт», с другой — мир каким он должен быть, «история как проект» — отчески-сыновнего и братского дела.

¹ Там же. С. 307.

² Там же. С. 308.

В свете этого вызревающего проекта реальные события русской истории прочитываются Федоровым притчеобразно. Вот преп. Сергей Радонежский приходит на Маковец и ставит первый на Руси храм Пресвятой Троицы как «зерцало» для всех к нему притекающих, дабы «“взиранием на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (Федоров I, 64). Не уставая призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (Федоров II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и небратством, он стремится раскрыть своим современникам Тринитарный догмат как заповедь совершенной любви и единства и призывает устроить общую жизнь «по образу Троицы» — не внешним принуждением, а внутренним, душевным согласием, не мечом, а любовью.

Россия с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем страждущим и забвенным, ко всем потерянными и пропадающим, должна, по убеждению Федорова, стать провозвестницей слова о воскрешении, благовестницей подлинного, вселенского — а не мнимого, подменного братства, — братства, осуществляемого «в общем, отеческом деле» возвращения жизни отцам, по которым только мы братья. В этом смысле она продолжает дело Константинополя, средоточия всемирной истории на протяжении одиннадцати веков христианства. Византия, от которой Русь приняла христианство, пала, ибо ни Тринитарный, ни христологический догматы, сформулированные в эпоху нераздельной Церкви, так и не были воплощены в реальность. Соответственно и Россия, наследуя Константинополю, исполнит свою миссию только тогда, когда сама встанет на путь всеобщего дела и поведет за собой другие народы, являя пример подлинного исполнения христианских обетований, не словесного лишь исповедания, но и осуществления чаемого. К тому же ее история знала впечатляющие примеры проективного, действенного отношения к богословию — это и упомянутый преп. Сергей Радонежский, и патриарх Никон, воздвигший храмовый комплекс Новый Иерусалим как научающий прообраз будущего Иерусалима Небесного, и Серафим Саровский, «великий чтитель Воскресения» (Федоров IV, 482), встречавший всякого, кто к нему приходил, словами «Радость моя, Христос воскрес!»: в лице Серафима, подчеркивал Федоров, Россия проникает в средоточие христианской благой вести — борьба с «последним врагом» — смертью, преображающее восстание всех. И недаром спустя тридцать лет В.Н. Ильин в своем философско-публицистическом цикле «Этюды о русской культуре» укажет на духовное родство Саровского

подвижника, который «сиянием лика своего и учением о стяжании Духа Святого звал к великому просветлению образа Божия в человеке», и творца «Философии общего дела», подчеркивая, что и проповедь Серафима, и концепция Федорова закладывают фундамент активно-христианского миропонимания, согласно которому «человек есть <...> существо активное, призванное к сотрудничеству, сотворчеству со своим Творцом и даже к преодолению своей тварности»¹.

В финале III части «Вопроса о братстве...», на страницах, писавшихся еще в конце 1870-х гг., Федоров перечисляет те задатки, которые дают России возможность стать водителем народов земли в общем деле преодоления розни, восстановления родства, воскрешения. Важнейшие из них: «родовой быт» с его патриархально-отеческой властью; «община», «при которой не может быть вражды между отцами и детьми», нет места индивидуалистической самости, но торжествуют начала ответственности, братского общения и труда; не городской, а земледельческий уклад жизни; наконец, бессословность, указующая на то, что «типом нашего государственного устройства служит, очевидно, не организм, а какой-то иной образец»: какой — Федоров, разумеется, знает, полагает его в Троице нераздельной и неслиянной (Федоров I, 198–200).

Примечательно, что, перечисляя эти свойства русского допетровского быта, не разрушенного до конца реформами великого преобразователя, Федоров дает им иную интерпретацию, нежели К.Д. Кавелин, считавший родовой быт началом, стреножащим развитие личности. Кавелин, обращая внимание на то, что в общественном быте русского крестьянства, сохранившего множество черт от быта Древней Руси, отношения между собою определяются в терминах родства («Помещика и всякого начальника они называют *отцом*, себя — его *детьми*. В деревне старшие летами зовут младших — *робятами, молодками*, младшие старших — *дядями, дедами, тетками, бабками, равные — братьями и сестрами*»²), считал это свидетельством живучести и силы «семейственного, родственного быта»³, обратной стороной которого является слабое развитие индивидуальности. Личность здесь еще не выделена из родового целого, еще дремлет, погруженная в массу, еще стреножена многообразной системой семейно-

¹ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. СПб.: Акрополь, 1997. С. 96, 115.

² Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 15.

³ Там же.

родственных связей, на основе которых образуются государственные, экономические, политические союзы и связи в древнерусской истории. И в то же самое время разрушение родового, общинного быта дает толчок рождению критически мыслящей личности, которая, по Кавелину, и должна стать творцом и ведущим агентом истории.

Личность, по мысли Кавелина, сформирована новоевропейской философией и развитием институтов права в Европе и вырабатывается через гражданство. Что касается Федорова, то он, напротив, считает, что свобода личности и ее отделенность от других «я» — не прогресс личного начала в истории, а его искажение. Свободной и ответственной личностью может по-настоящему стать, не отрываясь от рода, а напротив, просветлив светом сознания родовую цепь поколений, узнавая себя в прошедших и уясняя тем самым свой путь в грядущее. А через родство личность вступает с другими «я» в новую, совершеннолетнюю связь — связь любви, воскрешающей памяти, воскресительного дела и долга.

Иначе смотрит философ родства и на семейно-родовой быт. В нем видит он отражение, пусть еще несовершенно, идеала Троицы как полноты родства, утверждающего полноту любви Отца, Сына и Святого Духа, которому в проективном богословии мыслителя уподобляется Дочь человеческая. Семейно-родовой быт распадается по мере развития цивилизации, но не гражданство должно прийти ему на смену, а общество по образу и подобию Троицы. Для Федорова в родовом быте и общине — задатки будущего совершенного строя жизни, в котором нет чужих, все родные. Европа идет по пути развития гражданства, а в результате в ее социальном организме усиливаются неродственность и рознь. Ибо гражданин — самоопределение человека, принципиально лишаящее его и родового, и религиозного измерений, в которых была заложена идея единства личностей и их возрастания к совершенству. Гражданин — атомарен, и именно к атомарности приходят, по Достоевскому, народы современной Европы, лишённые Новым временем объединяющей веры и дела.

Федоров призывает на новом витке вернуться к восстановлению родства, давая проективную трактовку самодержавия как власти отеческой, усыновляющей, призванной к водительству своих чад «в общем деле» преодоления смерти, к исполнению того, что Достоевский в письме Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. назовет «долгом воскрешения». В свете своего учения об общем деле философ раскрывает высший смысл того «собирания земель и народов», «в котором прошла вся жизнь России»

(Федоров I, 200), той «работы умиротворения кочевников, которую Россия совершала в течение всей своей тысячелетней истории» (Федоров I, 193), — собрание ради грядущего воскресительного подвига, умиротворение во имя восстановления всемирного родства.

Отвечая критикам, реальным и воображаемым, утверждавшим, что совершенное единство в истории — беспочвенная фантазия, Федоров, подобно славянофилам, ищет его проявления в древнерусской истории. В 1890-е гг. он начинает целое движение за собрание сведений об обыденных храмах, строившихся в Древней Руси в один день всем миром во избавление от голода, мора, нашествия иноплеменных или в благодарение за Божию милость. Простые мужики и бабы Древней Руси в годины тяжких бедствий собираются и воздвигают храм в один день — и это для Федорова зримо доказывает, что благое единство людей не утопия. «Обыденные церкви, как памятники единодушия и согласия, доказывают положительно <...> что для человеческого рода возможен <...> союз для дела священного, общего, великого, от коего зависит самая жизнь» (Федоров III, 5). В контекст темы совершенного, благого единства ставит Федоров и распространенный в русских деревнях обычай безвозмездной, «всем миром», помощи (помочи, толоки), когда жители деревни за один день вспахивали поле бедным, многодетным или немощным соседям, помогали собирать урожай, строили дом...

В 1890-е гг. философ ведет спор с современными европейскими исследованиями коллективной психологии, в частности с теорией преступной толпы Г. Тарда и С. Сигеле, которые настаивали на деструктивности поведения человека в массе, на понижении духовной и нравственной планки личности, как только в ней начинает действовать стадный инстинкт. Однако Федоров резко восстает против теорий преступной толпы, несмотря на их популярность в европейской социологии и криминалистике в конце XIX века. Да, толпа действительно может быть отвратительна и жестока, но это прямо связано с теми идеями и идеалами, которые одушевляют ее. Окажутся эти идеалы злы, недостойны, ущербны — и действия толпы будут им соответствовать. Но поставьте перед людьми, соединенными в одно целое, благую, высшую цель и задачу — и человеческое сообщество получит реальный шанс преобразиться. «Оказывается, — пишет он, — более справедливым убеждение нашего народа, что совокупность людей образует не толпу с разнужданными, грубыми стремлениями, <...> но “мир”, т.е. общество, в котором царят согласие и единение, для единого дела, в котором отмечается греховный элемент частных составных единиц,

и человек от святости общего дела очищается и достигает небывалой духовной высоты» (Федоров III, 58).

Федоров противопоставляет преступной толпе строителей обыденных храмов, конгломерату атомарных, обособленных единиц, сбивающихся в массу, напоенную энергиями розни и разрушения, братски-любовное многоединство, проявлявшееся в момент общего дела удивительное единодушие, подобное тому, что было сказано об апостольской общине I века: «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32). Прообразом такого единства, не стиравшего личность, а напротив, выявлявшего лучшие ее свойства, ее способность к любви, жертве, общему деланию, выступает не стадо, а Троица, не низший, животный, а высший — божественный образец. Строительство обыденных храмов в мысли Федорова предстает доказательством того, что для человечества возможно благое общее дело, более того — что это дело нравственно и религиозно оправдано. «В строении обыденных храмов выражается, что для Бога христианского, Троидино, нет ничего более удобного, как совокупный, многоединный труд от всей души, от всего сердца, всею мыслию (знанием) совершаемый. <...> Жить *вкупе* есть и добро, и красно, этично и эстетично; а труд *вкупе* и в деле Божиим *еще выше*, еще величавее, еще прекраснее» (Федоров III, 24).

Строительство обыденных храмов, помочи и толоки — все это народные, «неученые» воплощения в социальной жизни людей принципа Троицы. Задача современности — сознательно и свободно сделать этот принцип основанием исторического действия. Поворот истории на Божьи пути возможен лишь через усвоение тринитарной модели развития. И задача России в том, чтобы внести в мир «проект, имеющий своим содержанием учение о Троице, как образце, заключающее в себе и учение о воскресении» (Федоров I, 195).

Связь между учением о Троице как идеале человеческого многоединства и учением о воскресении как главной цели и задании человечества у Федорова принципиальна. Именно воскресительная логика, отрицающая все и всяческие разделения, ложится в основу идеи восстановления всечеловеческого родства, а воскресительное действие расширяет единство и на ушедших. Более того, воскресительный принцип не позволяет разрывать и дробить единое тело человечества на фатально чуждые друг другу народы и культурно-исторические образования, ибо все они — сегменты этого тела, клетки и члены огромного организма родства. И Россия, и Европа, и Китай, против которого в конце XIX в. ополчились «просве-

щенные» европейцы, и насельники других частей мира — части единого рода людского, восходящего к праотцу Адаму, отпрыски всечеловеческой семьи, разбросанной по миру и забывшей родство.

Федоров окончательно утверждает в русской мысли логику троичности, радикально меняя представление о путях будущей истории. Противопоставление России и Запада, а тем более отбраковка европейского региона как «отжившего», «отслужившего», «одряхлевшего», для него есть проявление *зооморфического* и глубоко *небратского* типа сознания, находящегося в плену дуалистической логики, стремящегося «жить для себя», выживать за счет других, как это происходит в порядке природы, стоящей на законе «взаимного вытеснения». Федоров же строит философию истории на принципе апокатастасиса. Для него не существует фатально проклятых и отверженных людей и народов: у каждого, подобно блудному сыну евангельской притчи, есть шанс на покаяние и спасение.

Борьбе Востока и Запада, составляющей, в историософии Федорова, смысл и содержание всемирной истории, философ противопоставляет проект их союза в общем воскресительном деле. Обновление и исцеление человечества совершается через «работу спасения», через соединение «всех сил всех людей в общем деле обращения силы рождающей и умерщвляющей в силу воссозидающую и оживляющую» (Федоров I, 407). Вспомним, как Герцен подчеркивал утлость и мнимость прогресса, совершающегося в мире, подверженном слепой стихийности, внезапным катаклизмам природы, которые оно не может ни предвидеть, ни предотвратить. И сам Федоров, продолжая мысль автора книги «С того берега», подчеркивает бессмысленность и тщету гордых заявлений о прогрессе человеческого рода в свете того, что этот прогресс спотыкается о непреложный факт смертности, о перспективу возможной гибели человечества в результате земной или космической катастрофы. Философ выдвигает «вопрос о смерти и жизни», вопрос о подлинном обеспечении существования — не множеством материальных благ и «мануфактурных игрушек», тленных, как тленен создающий их человек, но здоровьем, жизнью, бессмертием, полнота которого требует регуляции природных процессов и воскрешения всех когда-либо живших. Именно постановка этого вопроса, по Федорову, станет началом преодоления геополитических противостояний, «ибо жизнь и смерть есть принадлежность не России и не Востока только, но и Запада» (Федоров II, 212). Новый творческий союз Востока и Запада, «ближнего» — в лице европейских государств и дальнего — в лице Америки, в деле масштабного исследования приро-

ды, просвещения и воспитания человеческого рода не как конгломерата враждующих «граждан», блюдущих свою личную и национальную выгоду, а как братства сынов-воскресителей, — такой видится Федорову проективная перспектива европейского и русского мира.

Славянофильскую и западническую линии русской мысли окончательно собирает и примиряет Владимир Соловьев. Племянник и биограф философа С.М. Соловьев отмечал: «Синтез духовного и материального, Востока и Запада, России и Европы, православия и католицизма — вот что всего характернее для Соловьева»¹. Главные составляющие соловьевского синтеза — тринитарный образ человека, апология всеединства, универсализм, который философ считает вершиной европейской идеи как идеи именно христианской, задающей вектор всемирной истории — к осуществлению Царствия Божия и полноте Богочеловечества. В своей системе положительного всеединства Соловьев примиряет гегелевскую идею Абсолютного духа, столь значимую в историософии западников, философию Откровения Шеллинга, оказавшую глубокое влияние на славянофилов, «с полнотой содержания духовных созерцаний Востока» (*Соловьев 2*, 122), соединяет философию и «положительную науку», колыбелью которой стала Европа, с религией, давшей человечеству в лице христианства задание обожения и обетование воскресения, поставившей перед ним идеал совершенной целостности, в которой примиряются единичность и всеобщность.

В ранней статье «Три силы» (1877), говоря о противостоянии Запада с его началом индивидуализма и абсолютизированной одиночной свободы, не имеющей опоры в Боге, и Востока с его началом порабощения человека всепревозмогающему Божеству, Соловьев выводит обе односторонности к претворяющему их плодотворному синтезу. «Если мусульманский Восток <...> совершенно уничтожает человека и утверждает только *бесчеловечного бога*», если «западная цивилизация стремится прежде всего к исключительному утверждению *безбожного человека*»², то Россия, осознавшая себя в человечестве *третьей* — преображающей — силой, призвана явить и утвердить в человечестве иной образ свободы и иной — евангельский — принцип взаимоотношения человека и Бога.

Соловьев, подобно Достоевскому, не перечеркивает того отрицательного периода развития человеческого духа, который он проходит, выйдя

¹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 8.

² Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 28.

из состояния первобытной общины, где личное начало стреножено и порабощено природному, роевому началу, в самостийное, автономное бытие и противопоставляя себя божественному основанию и закону. Пройдя в западной цивилизации путь «полного и последовательного отпадения человеческих природных сил от божественного начала», осознав ценность начала личности и в то же время невозможность реализации этой ценности вне христианства, человечество должно сознательно сделать выбор в пользу Божественного основания мира, прийти «к свободному воссоединению с божественным началом»¹.

Об этом воссоединении как цели не только всемирной истории, но и всего мирового процесса философ размышляет в чтениях по философии религии 1878–1881 гг., в печатной версии получивших название «Чтения о Богочеловечестве». Воссоединение человечества с Божеством на началах любви, свободы и творчества, полнота утверждения мира как Церкви предполагает, по мысли философа, и воссоединение Запада и Востока, не только разошедшихся исторически, но и разорвавших единое тело веры и тем самым не сумевших воплотить в своей обособленной и отъединенной исторической жизни полноту вселенского идеала. Европейское человечество последовательно подпало «искушению религиозного властолюбия» в римской церкви, «самоуверенности и самоутверждению человеческого разума» в западной философии, с одной стороны, и Великой французской революции — с другой. А христианский Восток, хотя и «сохранил истину Христову» в душе, но не осуществил ее «во внешней действительности»². Восточная Церковь «не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую». Но не создав христианской культуры, не введя христианские начала в жизнь и историю, она не могла тем самым «осуществить христианскую истину»³. А значит, перелагает мысль философа В.В. Зеньковский, «христианский Восток и Запад *взаимно необходимы* и лишь в своем сочетании могут разрешить задачу истории как всемирно-исторического процесса»⁴.

Созидавая единство Востока и Запада, человечество исполняет заповеданное в Халкидонском догмате. Ибо «истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 15.

² Там же. С. 167.

³ Там же.

⁴ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. С. 129.

представлять свободное согласование божественного и человеческого начала», их соработничество в истории. И если Восток «всеми силами своего духа привязывается к божественному», хранит и возделывает его, развивая консервативное состояние духа и культуру аскетизма, а «Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала», то только их схождение в едином вселенском организме и общем действии приведет к богочеловеческой синергии и нынешнее распавшееся, разрозненное человечество станет «всечеловечеством, или Вселенской церковью»¹.

Мысль о Вселенской церкви — в центре творчества Соловьева теократического периода. Об этом периоде применительно к теме славянства и идее христианского универсализма будет говориться в соответствующей главе, здесь же отметим, что именно заявленный еще в работах первого творческого периода долг воплощения истины Богочеловечества движет Соловьевым в его проекте воссоединения Восточной и Западной церквей. С точки зрения религиозной метафизики истории, эти церковные организмы лишь внешне разорваны, сущностно же едины, соединены во Христе как камне, Главе «единой святой соборной и апостольской Церкви». «Образовательные начала Востока и Запада, примиренные и соединенные в христианстве, но вновь разделившиеся в христианах, воссоединятся в них самих и создадут вселенскую богочеловеческую культуру», где в гармоническом, синергическом единстве будут действовать «восточная преданность вечному и божественному» и западная «самодеятельность человека»².

«Совершение Церкви есть свободная теократия»³. И она не имеет ничего общего с внешним принудительным принципом. Необходимым ее условием является свободная богочеловеческая активность, когда человечество, движимое духом единства и любви, начинает не просто исповедовать, но осуществлять истины веры, превращая догматику в этику, воплощая в реальность тот образ мира и человека, который не просто явлен, но заповедан Троиединством Божества и Богочеловечностью Христа Воскресшего.

Но чтобы всечеловеческое единство стало реальностью, Россия и Запад — каждый по-своему — должны обновиться, должны вырваться к созидательному, спасающему мир действию, отказаться от ложных

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 169.

² Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 167.

³ Там же. С. 166.

начал, стреножащих и конкретные лица, и человеческие сообщества, от конфессиональных до национальных, на пути к соединению. «Каким ты хочешь быть Востоком: / Востоком Ксеркса или Христа?» — такой вопрос обращал Владимир Соловьев к России в знаменитом стихотворении «Ех oriente lux» (1890), открывавшем третий период его творчества, в центр которого выдвинулись вопросы религиозной этики и эстетики. Суть русской идеи философ видел в примирении Востока и Запада, в «разрешении вековой распри великих исторических сил в высшее всеобъемлющее единство»¹. А в статье «Китай и Европа» (1890) призывал Европу быть просветительницей Востока, подчеркивая, что исполнить эту задачу она сможет только тогда, когда сама отречется от ложной цивилизации, от «языческого идеала», возродит в себе заветы «вселенского христианства».

Если же перерождения не произойдет, если европейское человечество продолжит упорствовать на противобожеских, ложных путях, то это бездействие обернется катастрофой и страшным судом для христианского мира, так и не опознавшего свою задачу. Тема панмонголизма, возникающая в поэзии и публицистике Соловьева в 1890-е гг., заостряется в тему угрозы христианскому Западу со стороны уже не христианского Востока, а Востока буддийского, несущего идеал мироотрицания, нирваны, небытия. В стихотворении «Панмонголизм» (1894) грядущее нашествие с Востока предстает как кара России, отрекшейся от «завета любви», подобно тому как в прошлом пала под натиском мусульманских поприщ Византия, когда в ней «остыл божественный алтарь». Византия, поясняет свою мысль Соловьев в статье «Византизм и Россия» (1896), прямо переключаясь с федоровской трактовкой причин ее гибели, пала потому, что не сумела перевести догматы веры в правила жизни, подчеркивая, что они были «только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни»².

Если в статье «Византизм и Россия» Соловьев предупреждал о катастрофических последствиях бездействия и отступничества, то в «Краткой повести об Антихристе», входящей в качестве вставной новеллы в сочинение философа «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900), он рисует крах европейской цивилизации, так и не вставшей на благие пути, — сначала под натиском «врага с Востока», воплотившегося в полчищах монгольских орд, затем — под влиянием

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 602.

² Там же. С. 563.

пленения «успехами внешней культуры» при полной неразрешенности главных вопросов «о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека» (*Соловьев 2, 739*). Сквозь призму художественного слова и образа демонстрирует Соловьев, что цивилизация, не ставящая перед собой богочеловеческого идеала, обречена. Панмонголизм и «новое монгольское иго над Европой» — своего рода бичи Божии, наказание христианскому человечеству, так и не отдавшему себя деятельному служению Христовой истине, погрязшему во взаимных дрязгах, в локальных конфликтах, соблазнившемуся идеалом комфорта. Мир, духовно застывший, отрекшийся от Бога и Его закона, неизбежно рождает Антихриста. Соловьев в «Трех разговорах» художественно предупреждает вступающих в двадцатый век о том, о чем предупреждал своих современников Тютчев, говоря, что «между Христом и бешенством нет середины!»¹. Соловьев ставит мир перед выбором пути развития — один путь, Христов, озвучен в «Трех разговорах» в речах господина Z о благодати, действующей в человечестве и через человечество, коль скоро оно свободно открывает себя Творцу, второй — антихристов — изображен в «Краткой повести...». А в финале «Трех разговоров» показана «умопремена», пусть и совершающаяся буквально на краю пропасти, когда Царство Антихриста уже торжествует в истории. Это спасение «как бы из огня», но оно для Соловьева имеет определяющее значение: происходит опаматование человечества, начинается деятельное сопротивление антихристианскому духу, которое изменяет пути мира, разворачивая его к «тысячелетнему Царству» Христову.

В форме художественно-философского текста Соловьев задает вопрос, который на рубеже двух веков настойчиво звучал в работах его старшего современника Федорова: «будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста или <...> торжества христианства» (*Федоров IV, 68*), подчеркивая, что ответ на этот вопрос зависит от того, какой идеал и какой образ действия изберет для себя человечество, останется ли оно в ситуации духовной плененности, забывая о том, что «всемирная история есть всемирный суд Божий», или встанет на путь «духовного подвига» (*Соловьев 2, 640, 641*), содействуя Христу в Его борьбе и победе над антихристианскими силами мира.

В своей рефлексии на тему «Россия и Запад» русские мыслители XIX в. приходили к идее синтеза. В отличие от европейского рационализма с его

¹ См.: *Тарасов Б.Н.* Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции). С. 119.

дихотомическим, разделяющим, антиномичным типом мышления и действия они выдвигали иную синтезирующую логику — логику Троичности, выходя в антропологии к идее соборности, а в историософии — к идеалу всечеловечества. Этот ракурс они завещали и XX веку, где тема «Россия и Запад» представляла в многоликих и многообразных проекциях — от осмысления шпенглеровской темы «Заката Европы» у мыслителей русского религиозного возрождения Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и др. и противопоставления ей русского и славянского мира как носителей идеалов соборности и христианской общественности до планетарных мотивов русской пролетарской поэзии, трактовавшей идею мессианизма России превращенно-религиозно: «Красная Москва», «Новая Мекка», «Ноев Ковчег / Бушующих дней мирового потопа» (В. Кириллов) несет народам Запада и Востока, вверженным в мировую бойню, слово мира, идеал братства и свободного труда: «Чтоб могло Воскресение русское / Воскресением стать мировым» (В. Александровский).

При этом как бы ни различались версии темы «Россия и Запад», ее осмысление, как и в XIX в., напрямую связывалось с темой истории и темой человека, вывода и к проблеме совершенного социального действия, и к проблеме познания, полагающего начало действию. Осмысляя соборный подвиг русского Логоса, в котором борьба за образ мышления равнялась борьбе за образ человека и образ будущего, В.Ф. Эрн писал: «Русская философия занимает *среднее* место между философской мыслью Запада, находящейся в неустанном течении и порыве, и философской мыслью Востока, парящей в орлиных высотах и находящейся в неустанной напряженности вдохновенного созерцания»¹. Философская мысль в России оказывается почвой борьбы развившегося на европейской почве принципа *ratio*, который по самой своей сущности «безрелигиозен», и восточно-православного *logos*'а, сообщающего мысли «глубокую коренную религиозность», ибо мир и человек творятся Божественным Логосом и слово человеческое, идущее от Логоса, является проводником Божественного начала в мир.

Миссия русской философии, внимательной к достижениям западной мысли, глубоко заинтересованной «всеми продуктами философского творчества Европы» и одновременно пронизанной «религией Слова», соединяющей персонализм и соборность, по мысли Эрна, заключается в том, чтобы «раскрыть Западу безмерные сокровища русского

¹ Эрн В.Ф. Борьба за логос. С. 82.

умозрения»¹. Раскрыть не как проявления локального типа мышления, характерного для одной национально-культурной дробы и безразличного для остальных, но как универсальный принцип познания, обращенный к каждому народу и человеку. Принцип целостный, субъект-субъектный, примиряющий мысль и чувство. Истекая из Божественного Логоса и к Нему восходя, новая гносеологическая модель соединяет «теорию познания» с «прагматикой христианского подвига»², труд миропонимания с внутренним деланием, устремляя к тому творчеству в христианской свободе, к которому призывает человека Христос.

¹ Эрн В.Ф. Борьба за логос. С. 82.

² Там же. С. 88.

Глава 6.

ИДЕЯ ХРИСТИАНСКОЙ ПОЛИТИКИ

Характерной чертой той линии русской мысли, которая связана с идеей оправдания истории, было сопряжение философии истории и политики. Не раз писали современники и потомки о свойственном Ф.И. Тютчеву и Ф.М. Достоевскому, Н.Ф. Федорову и В.С. Соловьеву особом всеохватном зрении, об их способности видеть события в панорамной перспективе, отводя им «законное место в общем историческом строе»¹, ища «точки сопряжения между фактами современной <...> действительности и “мировыми идеями”»², прозревая «в политической злободневности» «лик всемирной истории»³ и, главное, совершенно меняя своими интерпретациями «перспективы национальной и международной политики» (*Горский* 1, 807), выводя и строительство внутренней жизни наций и государств, и их взаимодействие на арене международной к той невмещаемой в политическую прагматику цели, которую обозначил в работе «Великий спор и христианская политика» (1883) В.С. Соловьев: осуществлять «дело всемирного спасения», созидать «царство Божие», преодолевая в общей жизни рода людского «царство зла и раздора»⁴.

Религиозный ракурс взгляда на политику был задан еще П.Я. Чаадаевым, рассматривавшим всемирную историю под знаком ее тяготения к Абсолюту. Смысл исторического — не в хаотическом бурлении событий и лиц, но в воплощении Божественного плана и замысла. Христианство направляет земные пути человечества, не манипулируя личностью, не нарушая ее свободы, не стреножа духовных и умственных сил, напротив — открывая им созидательное поприще деятельности, видя в них руки Творца, «отражение непрерывного действия Бога на мир»⁵. Политика, как в средневековой теократии, предстает одним из слагаемых религиозной активности государств и народов, ведущей к Царству Божию на земле, к

¹ *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 299.

² *Волгин И.Л.* Нравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в “Дневнике писателя”) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. XXX. Вып. 4. М., 1971. С. 320.

³ *Гроссман Л.П.* Три современника: Тютчев — Достоевский — А. Григорьев. М., 1922. С. 8.

⁴ *Соловьев В.С.* Сочинения 1989. Т. 1. С. 66, 60.

⁵ *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. С. 66.

миллениаристской эпохе, выступает орудием построения совершенного строя жизни.

Синтез философии истории и политики — один из главных принципов историософии Ф.И. Тютчева, пронизанной духовным ощущением напряженной схватки добра и зла, в которой каждый человек, каждая общность, каждый народ делает выбор, на чьей он стороне — Христа или «князя века сего». Во всемирной истории разворачивается противостояние антихристианского духа, хотя и меняющего разные маски, но всегда питающегося самовластием лица и народа, и христианства, ставящего на место языческого принципа рабства человека человеку идеал сознательного и свободного служения Творцу как подлинному источнику власти («Дана мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18)). Вехами этого противостояния, определявшего развитие Европы двух последних веков, предстают в письмах, историософской поэзии, публицистике Тютчева и Революции 1789 и 1848 гг., и 1812 год, и Крымская война, и нестроения в Царстве Польском, и Франко-прусская война 1870 г. Триптих «Наполеон» (1850), характеризующий французского императора как «гения самовластного», забывшего о том, что власть земная истекает из Божественного источника и всякая ее узурпация есть богоборчество, завершается историософским пассажем, представляющим противостояние России Наполеону как столкновение человекобожеского принципа действия в бытии и истории и активности, имеющей опору в Боге: «Но освящающая сила, / Непостижимая уму, / Души его не озарила / И не приблизилась к нему. / Он был земной, не Божий пламень. Он гордо плыл — презритель волн. / Но о подводный веры камень / В щепы разбился утлый челн». Даже бисмарковскую политику «культуркампфа» Тютчев рассматривает как движение «гражданской власти к явной войне с христианским принципом или церковью»¹: она есть проявление самой сущности германизма, выросшего в противодействии авторитету Церкви, отвергнутого в лице протестантизма начало всякого авторитета, кроме свободы личного мнения. И противопоставляет секулярной политике строительства земной империи, основанной на верховенстве человеческого «я» и принципе насильственного единства, внешнего подавления, иной политический вектор, ориентирующий на достижение добровольной, братски-любовной органической связи людей,

¹ Ф.И. Тютчев — К. Пфеффелю. Февраль 1873. Цит. по: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 188–189.

направленный к созиданию подлинного христианского Царства, которое, по пророчеству Даниила, «не пройдет вовек».

Тютчевский подход к сфере политики унаследовали два ведущих представителя славянофильской мысли — А.С. Хомяков и И.С. Аксаков. Серия хомяковских брошюр «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853, 1855, 1858), вызванных полемикой вокруг философско-политической статьи Тютчева «Папство и римский вопрос» (1849), ставила своей задачей утвердить православное учение о Церкви перед лицом католического и протестантского мира. По признанию самого Хомякова, он начал свой труд тогда, когда «в Европе был еще мир», продолжал его в разгар Крымской войны, а завершил после установления мира «со всеми его видимыми благословениями и всеми его затаенными раздорами»¹. Несмотря на то что в центре внимания философа стояли богословские вопросы, он время от времени вводил в контекст разговора о судьбах веры современные события, рассматривая консолидацию европейских держав в союзе с «большим человеком» Турцией против России как проявление религиозной борьбы, в которой сталкиваются не на жизнь, а на смерть искаженное христианство римско-католического и протестантского извода, лежащее в основе исторической жизни Европы, и православие, определяющее пути не только русской Церкви, но и русской истории. И завершал свой богословский триптих пророчеством о восстановлении церковного единства, которое в перспективе истории Бог совершит через людей, достигших полноты христианской любви.

Влияние вероисповедного элемента на становление политических организмов и их поведение во внутренних и международных делах подчеркивал И.С. Аксаков, создатель и редактор двух ведущих славянофильских газет 1860-х гг. «День» и «Москва», еженедельно откликавшийся на текущие европейские события и неизменно ставивший их в религиозно-философский контекст. В статьях по польскому вопросу, обострившемуся в связи с восстанием в Царстве Польском 1863 г., он подчеркивал внутреннюю раздвоенность польской души, с одной стороны, связанной с началом славянским, а с другой — испытывавшей мощное воздействие католицизма и западного индивидуализма, и задачу России по отношению к польской народности видел не во внешних, насильственных мерах, способных подавить восстание, но не изменить образ мысли поляков, а в развитии

¹ Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 193, 194.

духовного влияния, в приобщении Польши к идее не столько союза с Россией, сколько славянского братства. А в серии статей 1864–1867 гг., посвященных римскому кризису, вызванному восстанием Гарибальди, борьбой за объединение Италии, энциклике Пия IX, осуждавшей свободу совести, оценивал эти события как проявления отчаянной, безнадежной схватки христианства, исказившего свой лик в истории Запада, с «безверием, которое проникает в мир»¹, и видел перспективу выхода из кризиса веры на путях христианской свободы, которой равно чужды и слепой бунт, и гордынное своеволие, ибо это «свобода внутреннего духа»² и основана она на любви.

Мысль о религиозном принципе истории, проявляющем себя в политике государств и народов, — одна из стержневых в «Дневнике писателя» Ф.М. Достоевского. Подобно Тютчеву, Достоевский выводил текущие политические события в эсхатологический план, рассматривая их сквозь призму «борьбы веры с атеизмом, борьбы христианского начала с новым грядущим началом нового грядущего общества, мечтающего поставить свой престол на место престола Божия» (*Достоевский* 21, 192), и иронизировал над «скудоумием» европейской дипломатии, нечувствительной к подлинному масштабу таких «мировых вопросов», как римско-католический, восточный или вопрос о «четвертом сословии», подчеркивая, что от того или иного исхода этих вопросов напрямую зависит «ближайшее разрешение судеб человеческих, новый грядущий фазис этих судеб» (*Достоевский* 25, 144), то, устроится ли мир по образу «муравейника», «курытника», «капитального дома» или станет Царством Христовым.

Христианским пониманием истории как поля сотрудничества Бога и человека и необходимостью донести это понимание до современников определялась трактовка политики у Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Биограф последнего С.М. Соловьев указывал, что интерес к политике у молодого философа пробудился в 1875 г. во время поездки в Египет, куда он отправился под влиянием религиозно-мистического настроения на встречу с «подругой вечной», и что начатый после этой поездки и так и не дописанный трактат «София», «сочинение “мистическо-философо-теурго-политического содержания”», стал первым наброском его религиозно-философской системы, идеи которой апостол Богоче-

¹ День. 1865. № 2. 8 января (политический отдел). См. подробнее: *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 485–527.

² День. 1865. № 2. 8 января (политический отдел).

ловчества и всеединства неизменно хотел осуществлять «в реальной политике текущего дня»¹. Контуры этой политики, возведенной в ранг религиозной философии истории, направленной не больше не меньше, как на воссоединение Церквей, Соловьев развернуто очертил в сочинении «Великий спор и христианская политика» (1883). Подобно Тютчеву, Аксакову, Достоевскому, он намечал здесь три главных вопроса, которые ставит перед Россией ее судьба: «польский (или католический), восточный вопрос и еврейский», представляя их ипостасями «того великого спора между Востоком и Западом, который проходит через всю жизнь человечества»² и требует для своего созидательного решения совершенно иного образа действия, нежели тот, что привычен для разделенного мира, где каждый национальный организм блюдет свое «я». Мир, чтобы стать всеединством, нуждается в *совершеннолетних* принципах взаимодействия народов в истории, в идеале служения, а не «самолюбивых расчетах». И от того, какой выбор сделает Россия, будет зависеть, прославит ли она имя Божие, приблизит ли «Его царствие исполнением Его воли» или же «погубит свою народную душу и замедлит дело Божие на земле»³.

В своем ответе Достоевскому, вылившемся в масштабное сочинение «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» (1878–1893) Н.Ф. Федоров разворачивал панораму всемирной истории, трактуя политические события старой и новой эры, будь то «Троянская война (первое столкновение двух материков, Европы и Азии)» (Федоров I, 154), походы Александра Македонского, войны, ведомые Византией, крестовые походы Запада, схватка с исламом, многовековая борьба за Константинополь, столкновения Англии и Франции, революции Нового времени и войны Наполеона, соперничество Англии и России за влияние на Памире, — как проявления двух разнонаправленных волей: воли к осуществлению «общего отеческого, праотеческого дела» (Федоров I, 139) и воли к отречению от него, заменяющей память о прошлом и прах отцов золотом и «мануфактурными игрушками» цивилизации, что живет языческим *sapre diem*. Ставя исторические и политические события в контекст эсхатологии, философ выступал за новое собрание народов земли, преодолевающее фатум пророчества о катастрофическом конце

¹ Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 125.

² Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 69.

³ Там же.

мира, страшном суде и конечном разделении человечества на спасенных и вечно проклятых.

Деятели русского христианского возрождения XX века Д.С. Мережковский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн и др. в своих спорах о русской идее и христианстве в истории, о церкви и государстве, о религии и культуре, которые разворачивались на страницах журналов и сборников, в заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, неоднократно обращались к вопросам текущей политики, как внутренней, так и международной: от Русско-японской войны, революции 1905 г. и Первой мировой войны до Февральской и Октябрьской революций 1917-го, Гражданской войны и др., ставя их в историософский контекст, задавая вопрос о личности как агенте политики и истории, о диалектике национального и всечеловеческого, прозревая в политических противостояниях современности очертания «последней битвы», апокалипсическую схватку Христа и Антихриста, и стремились выправить историю, дабы она разрешилась не гибелью мира, но богочеловеческим торжеством. В религиозно-философском ключе интерпретировали политические события современности и христианские мыслители, оставшиеся в Советской России (А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, А.А. Мейер), и представители философской и общественной мысли русского зарубежья — путейцы, евразийцы, новгородцы. Они в равной степени протестовали против «политики для политики, не ставящей себе никаких высших целей, выполняющей лишь низшие, утилитарные задачи», и созидательную перспективу для человечества видели в новой «объединяющей политике» (Муравьев 2, 456), подчиненной мессианской идее, осознающей себя орудием Церкви в истории.

Метаисторический и метаполитический взгляд, при котором текущие события ставятся под софиты вечности, выводятся в историософский и эсхатологический план, рассматриваются в поле высшей цели и «конечного идеала», коренным образом отличается и от того позитивистски ориентированного типа мышления, который признает в истории лишь одно измерение, только «насущное видимо текущее», отрицая религиозную метафизику, и от плоского и суетного «обыденного» восприятия, свойственного «глотателям пустот / читателям газет», о которых так остро и хлестко писала Марина Цветаева. Русские христианские мыслители были внимательными читателями газет, но это чтение не было суетным, бесплодным, щекочущим нервы («Качаются — тщетою / Накачиваются»), оно не обескровливало, не вызывало чувства бессилия,

напротив — побуждало осмыслять газетные сводки, религиозно интерпретировать факты, нудило к преодолению инерции, пресловутого «живи как живется», настраивало мысль и волю на действие здесь и сейчас. И именно «эсхатологическое беспокойство» заставляло сторонников идеи оправдания истории вязываться в политические проекты, укрупняя их содержание, задавая им новые смысловые масштабы, стремясь сделать их частью религиозно-общественного строительства. Так, поэт-мыслитель Ф.И. Тютчев возбуждает целую полемику в европейской публицистике философско-политическими статьями «Россия и Революция» (1849) и «Папство и римский вопрос» (1849), а затем на протяжении двух десятилетий стремится подспудно влиять на направление российской внешней политики, равно как и на освещение русско-европейских дел в газетах «День», «Москва», «Московские ведомости»¹. Ф.М. Достоевский вместе с братом Михаилом в 1861–1865 гг. издает журналы «Время» и «Эпоха», а в 1873–1874 гг. редактирует еженедельник «Гражданин»² и в обзорах для него настойчиво стремится придать изложению фактов современной политики сверхполитическую трактовку, которая, с его точки зрения, только и позволяет понять происходящее в делах международных, увидеть внутренние закономерности совершающихся событий. Стремясь внести христианские начала в социальное действие, С.Н. Булгаков в 1905 г. проектирует Союз христианской политики³, становится членом II Государственной Думы и настойчиво акцентирует в своих выступлениях понятие «религиозной правды» как основу реформ⁴. В.П. Свенцицкий и В.Ф. Эрн создают Христианское братство борьбы во имя «активного проведения

¹ См.: *Пигарев К.В.* Ф.И. Тютчев и проблемы внешней политики царской России // Литературное наследство. Т. 19–21. С. 177–218; *Кожин В.В.* Тютчев. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 385–404, 428–441, 463–469; *Динесман Т.* Тютчев в письмах и дневниках современников (вступ. ст.) // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 80; *Твардовская В.А.* Тютчев в общественной борьбе пореформенной России // Там же. С. 143–161.

² См.: *Викторович В.А.* Ф.М. Достоевский — редактор «Гражданина» (1873–1874). Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2019.

³ *Шерер Ю.* В поисках «христианского социализма» в России // Вопросы философии. 2000. № 12. С. 88–135; *Засядь-Волк Е.Я.* Общественно-политические взгляды и деятельность С.Н. Булгакова в 1895–1922 гг. Дис. ... канд. филос. наук. Челябинск, 2009.

⁴ *Крупнова Т.С.* С.Н. Булгаков во Второй Государственной думе // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2008. № 4. С. 46–55.

в жизнь начал вселенского христианства»¹, и в его программе предлагают целый ряд конкретных социальных, экономических и политических мер, объединенных идеей христианской свободы: от уничтожения эксплуатации, правильной (праведной) организации труда и распределения, введения восьмичасового рабочего дня и всеобщего избирательного права до выборности церковнослужителей, отмены церковной цензуры и созыва поместного собора². А в годы Первой мировой войны В.Ф. Эрн со всей силой публицистического темперамента включается в сопротивление Германии, только не стальным, а словесным оружием, отстаивая на страницах сборника «Меч и Крест» (1915) духовную природу русско-германского противостояния. Подчеркивая, что «проблема Европы во всей своей безмерной культурной, политической и религиозной сложности превращается в практический вопрос русской политики»³, он по-достоевски поднимает этот вопрос «на высшую ногу»: Россия должна выявить свою «всечеловечность», должна со всем «творческим напряжением» своего «народного разума» «перерешить все вопросы европейской культуры», вывести Европу и человечество к новому синтезу⁴.

Примеры здесь можно множить. Но главное, что бросается в глаза при обращении сторонников идеи оправдания истории к политической теории и практическим ее сюжетам, это настойчивое стремление поставить тему политики в контекст христианской этики и аксиологии, увидеть в политическом действии не инструмент достижения локальных, разрозненных целей, зачастую бескрылых, эгоистических, плененных корыстной прагматикой, но одно из орудий в руках человечества, соработавшего Богу в истории, поставленного Творцом высветлять и преображать этот мир, превращая его в Царствие Божие. В разворачивающейся на арене со-

¹ Свенцицкий В.П., *прот.* Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: Обращения к народу 1905–1908. М.: Дар, 2009. С. 44.

² Там же. С. 44–45; Проект программы «Христианского братства борьбы» // 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. С. 697–701. См. подробнее: Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетей, 1996. С. 225–277; Лузина Т.И. «Христианское братство борьбы» и русская интеллигенция накануне революции // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6. 2009. Вып. 1. С. 35–41.

³ Эрн В.Ф. Борьба за логос. С. 301.

⁴ Там же. С. 302.

временного мира схватке духа Антихристового с духом Христовым именно политика, в которую облакается движение истории, должна превратиться в силу, меняющую мир изнутри. С точки зрения Тютчева, Достоевского, Соловьева, Булгакова, Муравьева, политика должна быть изъята из-под власти падших, сиюминутных, а подчас и нравственно сомнительных интересов, осознана и утверждена в своем подлинном значении — как орудие воспитания и самовоспитания наций и их водительства в истории, ставшей «работой спасения».

Связь между оправданием истории и идеей преображения политики на евангельских началах была четко обозначена В.С. Соловьевым во вступлении в работу «Великий спор и христианская политика»: «Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна подготавливать пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен, государств»¹.

Но декларировав эту верховную цель истории — воплощение Царствия Божия, дав название новому типу политики, включенной в домостроительство спасения, философ тут же акцентирует внимание на том, что история христианского человечества «имеет очень мало общего с такою целью, а большею частью и прямо ей противоречит»². Человечество, которому девятнадцать веков назад была дана Богочеловеком «новая заповедь» «Да любите друг друга» (Ин. 13, 34), руководствуется в истории совсем иными установлениями. «В политике христианских народов доселе царствует безбожная вражда и раздор, о царстве Божиим здесь нет и помину»³. Не евангельский принцип любви и взаимной жертвы, обращенный к человечеству как соборной общности, в которой обретает полноту жизни и действия каждый человек и каждый народ, но животво-природный закон эгоизма, рядящийся в благородную тогу национальных и государственных «интересов» — вот что является нормой политики какова она есть.

Этот разрыв целей и средств, который легко допускают одни мировые державы, называющие себя христианскими, по отношению к другим, не только инославным и иноверным державам, но и тем, народы которых принадлежат к той же конфессии, с точки зрения новозаветной этики, есть грех и попрание Христовой заповеди. Именно так, в полном смысле

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 59.

² Там же.

³ Там же.

слова *по-достоевски*, ставит вопрос Соловьев, следуя своему старшему современнику, который еще в 1876–1877 гг. в «Дневнике писателя» критиковал политический цинизм христианских народов Европы, допускающих «сдирание кож» и резню болгар и сербов во имя «интересов цивилизации», видя в нем симптом утраты религиозных оснований жизни и действия, данных миру Евангелием. Человечество, подчеркивал тогда Достоевский, стремительно распадается «на свои личные, отдельно-национальные эгоизмы» (*Достоевский* 23, 108), поклоняется «выгоде настоящей минуты» (*Достоевский* 25, 50), печется прежде всего о материальном «благополучии», а если и вспоминает о нравственности, то стремится приспособить ее к потребностям текущего момента истории и по миновании надобности легко засовывает эту ручную, причесанную как надо нравственность в дальний карман.

Для того чтобы мир двигался не к антропофагии, а к тому состоянию, когда будут «все Христы» (*Достоевский* 11, 182), необходимо не одно лишь внутреннее перерождение каждой личности в духе и деле Христовом, но и коренная перестройка тех сфер исторического действия, которые определяют развитие и рост общественных организмов. Необходима не только абсолютная цель движения, тот, как назовет его потом Н.А. Сетницкий, «целостный идеал», который является *condition sine qua non* исторического строительства, но и совершенные инструменты осуществления идеала. Христианская политика и становится посредствующим звеном между «царством зла и раздора» и «царством Божиим» как целью всемирно-исторического процесса¹.

Хотя Соловьев первым произнес выражение «христианская политика», однако связанный с ним комплекс идей присутствовал в русской мысли еще со славянофильских времен. О «мирном направлении политики», провозглашающем «закон Христа и правды как единственные законы, на которых должна основываться жизнь народов и их взаимные отношения»², писал А.С. Хомяков. Рассматривая историю в свете евангельского благовестия, он указывал на нравственную небезопасность для политических и общественных организмов несправедливых решений и дел: зло, насилие, обман, направляемые людьми, облеченными властью и авторитетом, против своих братьев по человечеству, ополчение народов против народов, одних религиозных конфессий против других, хотя и дает внешний,

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 60.

² Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 48.

«вещественный» эффект, оказывает глубоко развращающее действие на победителей: «Обиженный терпит, обидчик развращается. Обиженный может простить и часто прощает; обидчик не прощает никогда». Сделанное однажды «преступление пускает в сердце росток ненависти», и из него вырастает затем древо розни¹.

Политика, построенная на религиозном и государственном эгоизме, по Хомякову, есть нравственное и вещественное «братоубийство»². Мыслитель предлагает высший взгляд на политику, требующий выстраивать на евангельских началах и внутреннюю жизнь государств, и их взаимоотношения с соседями по человечеству, подчеркивая, что именно такая политика будет проявлением «лучших инстинктов души русской, образованной и облагороженной христианством»³.

Примечательно, что идея христианской политики, вызревавшая в русской мысли в работах славянофилов, а затем появившаяся у Тютчева, о чем далее еще пойдет речь, обрела параллели в наследии Адама Мицкевича. Польский поэт, публицист и мыслитель в упоминавшихся уже выше лекциях о славянской литературе, читавшихся в первой половине 1840-х гг. в парижском Collège de France, видел историческую задачу Польши в том, чтобы «привнести христианскую идею в политику»⁴, подчеркивая, что именно польская нация, наиболее сильно пострадавшая от борьбы государственных эгоизмов, должна стать инициатором преобразования международных отношений. «Славянская раса, и польский народ в частности, предназначены и приготовлены к тому, чтобы создать совершенно новое общество»⁵.

То, о чем Мицкевич говорил применительно к Польше, русские мыслители относили к России, полагая, что именно она должна воплотить в своей внутренней жизни и внешней политике евангельский закон братства. «Мы не должны и не можем забыть, что действительная сила, действительное значение принадлежит в истории только нравственным истинам, вечным началам любви и справедливости, а теория государственного эгоизма, доктрина политической нравственности с каждым

¹ Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 75.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 48.

⁴ Ларионова Е.О. Курс лекций Адама Мицкевича в Collège de France: «Русская идея» в свете польского мессианизма. С. 201.

⁵ Цит. по: Там же.

днем сильнее и ярче обличаются историей в несостоятельности»¹, — писал И.С. Аксаков. Ф.И. Тютчев возмущался политикой правительств, «доводимой до края, во что бы то ни стало, которая, ради достижения своих целей, не стесняется никакою преградой, ничего не щадит и не пренебрегает никаким средством, способным привести ее к желанному результату»². В программном стихотворении «Два единства» (1870) он противопоставлял бисмарковской политике «железа и крови» единство, спаянное любовью, как принцип бытия не только России, но и славянства, а в перспективе — всего человечества³.

Евангельский закон любви как подлинное основание того «единения всечеловеческого», которое заповедано Христом и является целью всемирной истории, будет утверждать Достоевский. Все прочие типы единства, держащиеся государственными и национальными интересами, сословной спайкой, классовой солидарностью, опирающиеся на идеологию или прямо на голую материальную выгоду, которая то скрывается за благопристойной риторикой, то обнажается с удивительной беззастенчивостью, не обладают ни прочностью, ни всеобщностью. Писатель даст развернутое обоснование идеи христианской политики, противопоставляя ее политике корыстолюбивой, безнравственной, рабствующей «национальным эгоизмам» и «интересам цивилизации», которое затем отзовется и у В.С. Соловьева, и у С.Н. Булгакова, и у других мыслителей XX в., стремившихся выправить историю, вывести ее на Божьи пути.

Именно Достоевский четко обозначает два главных принципа христианской политики: принцип соответствия цели и средств и принцип единства нравственных требований, выдвигаемых к лицу, с одной стороны, к государственному и народному целому — с другой. Христианская политика полагает в свою основу тот же евангельский закон, который определяет духовное возрастание личности, заповедь любви, братства, всеслужения, и признает в деле созидания Царствия Божия только благие, *абсолютные* средства.

Писатель выступает последовательным противником двойной бухгалтерии истории, при которой личная и коллективная нравственность

¹ День. 1863. № 19, 19 мая (передовая статья).

² Из письма Ф.И. Тютчева, датируемого февралем 1873 г. Цит. по: Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 189.

³ См. подробнее главу: «Идея славянского единства в контексте христианского универсализма».

принципиально разведены и во имя высших целей можно пожертвовать совестью. Для разрозненного, одномерного мира, лишённого высшей идеи существования, это является нормой: «вступают политики, мудрые учителя: есть, дескать, такое правило, такое учение, такая аксиома, которая гласит, что нравственность одного человека, единицы — это одно, а нравственность государства — другое. А стало быть, то, что считается для одной единицы, для одного лица подлостью, то относительно государства может получить вид высочайшей премудрости» (*Достоевский* 25, 48). Однако признание *относительности* нравственных требований и оправдание насилия, предательства и обмана «интересами цивилизации» подрывают сами основания этики и обрекают на провал идеал совершенного строя жизни. В ситуации разрыва между личной и общественной нравственностью, когда заповеди, полагаемые в основу отношения человека к человеку («не убий»), «возлюби ближнего твоего, как самого себя»), недействительны в межгосударственных и внутригосударственных делах, а значит личность, участвуя в них, вольно или невольно вынуждена разрешать себе грех, — всякая активность в истории заведомо обречена на то, чтобы быть компромиссом с Евангелием. Попытки же осуществления цели «*всякими средствами*» способны привести лишь к «будущей Вавилонской башне», но никак не к Царству Христову.

Бескомпромиссное требование Достоевского признавать «в политических организациях» «ту самую Христову правду, что и для каждого верующего» (*Достоевский* 25, 51), выводящее политическое действие в сферу религиозного служения, было дерзновенным вызовом устоявшемуся взгляду на сущность политики, согласно которому моральный максимум политического действия — забота о благе государства, его расширении, укреплении, международном авторитете. В политической практике действует непреложный закон: прав тот, кто побеждает, — и следование ему не только не бесчестит политиков, но является, так сказать, их критерием *соответствия* должности.

Но не меньшим вызовом требование Достоевского, сопряжённое с верой в то, что в мире возможно осуществление совершенства, прозвучало для тех его современников, которые были убеждены в *относительности* истории, в ее принципиальной *одномерности*, неспособности ни к религиозному трансцензусу, ни к тому, чтобы вместить в себя абсолюты. И у представителя русского западничества Б.Н. Чичерина, и у создателя теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, и у сторонника идеи краха истории К.Н. Леонтьева, труды которых были в орбите

внимания Достоевского, политическое и этическое находились на разных уровнях историософской рефлексии, и «смешивать два эти ремесла» они были совсем не готовы.

Так, Б.Н. Чичерин, полагавший, что нравственные идеалы личности определяются разумом и совестью, а эгоизм и утилитаризм являются лишь первичным, низшим началом нравственности, в статье «Восточный вопрос с русской точки зрения 1855 г.», давая свою оценку Крымской войны и противостояния России и Европы, подчеркивал, что этический закон неприменим к политической сфере: «государство — не частное лицо: ему нельзя из благодарности жертвовать своими интересами, тем более что в политических делах самое великодушие никогда не бывает бескорыстным»¹.

М.Н. Катков, сначала страстный либерал, позднее — не менее страстный консерватор, всей силой своего темперамента ополчавшийся на либерализм, в одной из передовиц по польскому вопросу писал: «Государства не живые люди; они вовсе не обязаны любить друг друга»². От политиков и дипломатов, подчеркивал он, глупо требовать искренности: их стихия — лицемерие и притворство. Закон политики, особенно внешней — *несоответствие формы и содержания*. «В дипломатической переписке очень часто говорится о доброжелательстве и дружбе; этим нежным чувствованиям придается иногда даже личный характер ссылками на взаимные отношения государей. Но государи не частные люди, и не только дружба, но даже родство не ставится ими выше государственных интересов. <...> Дипломатические переговоры — все та же война. Как при войне армиями или флотами, так и при войне депешами, каждая из воюющих сторон обязана заботиться о своих интересах, а не об интересах противника»³.

Разделение этики и политики в меньшей степени было свойственно К.Н. Леонтьеву, противнику «либерально-эгалитарного процесса», стороннику государственного деспотизма и... историософскому пессимисту. Действительно, взгляд на политику лишь как на арену борьбы национальных и государственных эгоизмов, властных корыстолюбий, как нельзя лучше отвечал пессимистической, катастрофической установке:

¹ [Чичерин Б.Н.] Восточный вопрос с русской точки зрения 1855 года. Б.м., б.г. С. 47.

² Московские ведомости. 1863. № 166, 31 июля (передовая статья).

³ Там же.

«все здешнее должно погибнуть»¹, ибо все деяния человека в истории безнадежно погрязли в грехе, и нечего ждать от мира, в котором лишь мышьяная возня политиков, жестокость и кровь, война и обман... Сфера политики — сфера *относительного*, сфера сугубо *земная*, а значит, как все земное, она и не может быть ориентирована на Абсолют и не имеет выхода в вечность... Именно поэтому так смешны Леонтьеву «розовые мечтания» Достоевского о «великой общей гармонии» и братстве людей: в поврежденном человечестве никакая гармония осуществлена быть не может и единственная возможность удержать мир в ситуации близящегося прихода антихриста, это сковать его оковами монархической власти, внешне ограничить свободу государственных подданных, не пренебрегая, где надо, насилием.

Если Достоевский в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг., обсуждая славянский и восточный вопрос, выдвигал идею христианской политики как действенный инструмент их решения, то Н.Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1869), вызвавшей сначала воодушевление, а затем разочарование писателя, напротив, делал ставку на принцип «пользы» и «интереса», расширенного до границ славянского культурно-исторического типа. Публицист так высказывался об основах конкретной и трезвой политики, не витающей в облаках: «Око за око, зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования»².

В отличие от Достоевского в возможность единства человечества Данилевский принципиально не верил: этому препятствовала сама концепция культурно-исторических типов, замкнутых друг для друга, как виды в животном царстве. «Начало нравственности, любви и самопожертвования», утверждал он, может быть поставлено принципом деятельности лишь «для явлений вечных», то есть только для личностей, бытие которых не исчерпывается границами земной жизни, а «государство и народ суть явления преходящие»³. И предостерегал от смешения планов, подчеркивая, что «не к месту примененный этот высший нравственный закон принимает вид мистицизма и сантиментальности, как мы видели тому пример в блаженной памяти Священном союзе»⁴.

¹ Леонтьев К.Н. Избранное. С. 457.

² Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 34.

³ Там же. С. 34.

⁴ Там же.

С одномерной, прагматической точки зрения Данилевский был абсолютно логичен, а по отношению к тому, во что вылился Священный союз, безусловно, и прав. Но если взглянуть на текст этого документа, принятого по инициативе императора Александра I и утверждавшего мир и принципы взаимодействия монархов России, Австрии и Пруссии, с точки зрения темы оправдания истории, то мы увидим, что фактически в нем были сформулированы принципы христианской политики: «Соответственно словам священных писаний, повелевающих всем людям быть братьями, договаривающиеся монархи пребудут соединены узами действительного и неразрывного братства <...> Единое преобладающее правило да будет <...> приносить друг другу услуги, оказывать взаимное доброжелательство и любовь, почитать всем себя как бы членами единого народа христианского»¹. В формулировках *политического* договора была заявлена высшая, *евангельская* точка зрения, встающая над законом национального и государственного эгоизма, согласно которому каждая нация довлеет только себе, живет лишь в свое державное «пузо», *национальное* расширялось до *всечеловеческого*. Достоевский в «Дневнике писателя» встанет именно на эту позицию, подчеркивая, что возрастать «в духе и истине», созида «Царство Христово», люди смогут только тогда, когда осознают себя членами соборной *всечеловеческой* общности, и будет призывать к «единению всечеловеческому», преодолевающему разнонаправленные, эгоистически-центробежные воли государств и народов, их самоубийственные обособления. Другое дело, что у Достоевского идеал соборности достигался совершенно *иными* средствами, нежели у монархов Священного союза, ставшего, вместо образца братства, «жандармом Европы» и подтвердившего самой своей судьбой истину, бывшую для сторонников идеи оправдания истории непреложной: насильственные, дурные средства перечеркивают и возможность достижения благой цели, и саму эту цель.

Высший критерий этики у Достоевского универсален и евангельски прост: «Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос» (*Достоевский* 27, 56). Образ Богочеловека, Его слова и дела должны определять, по мысли писателя, не только нравственное поведение личности, но и социальное действие. Между тем в сфере наличной политики ориентиры другие. Падшество, эгоизм, самость, жестокосердие здесь не только не

¹ *Мартенс Ф.* Собрание трактатов и конвенций, заключенных Россией с иностранными державами. Т. IV. Ч. I. СПб., 1878. С. 5–6.

преодолеваются, но, напротив, узаконяются, возводятся в норму — по ней и выстраивается та дефектная шкала ценностей, которая действует в политической истории государств и народов. Здесь, действительно, «нет места закону любви и самопожертвования», но процветает естественный эгоизм, более того, усугубляется зловолием самого человека. Достоевский неоднократно доказывает — и публицистически, и художественно — что, объявляя мерой всех вещей свою наличную природу, в которой не преодолена злая самость, он не только не удерживается на ее уровне, но неудержимо скатывается вниз. В «Дневнике писателя» 1877 г. предстает картина *падения* политического идеала и действия, последовавшего за отказом следовать «единственной формуле спасения» «Возлюби ближнего как самого себя» и ориентацией на «правду» эгоизма или истину «борьбы за существование»: «Явились мечтания. Будущая Вавилонская башня стала идеалом и, с другой стороны, страхом всего человечества. Но за мечтателями явились вскоре уже другие учения, простые и понятные всем, вроде: “Ограбить богатых, залить мир кровью, а там *как-нибудь само собою все вновь устроится*”. Наконец, пошли дальше и этих учителей, явилось учение анархии, за которою, если б она могла осуществиться, наверное бы начался вновь период антропофагии» (*Достоевский* 26, 90).

Обосновывая идею христианской политики перед лицом тех мыслителей, которые предпочитали разводить личную и общественную нравственность, Достоевский настаивает на том, что последняя не существует без этики, причем не этики автономной и самозаконной, но укорененной в Божественном источнике. В «Дневнике писателя» 1880 г., полемизируя с А.Д. Градовским, полагавшим, что одних христианских добродетелей для совершенствования социальных отношений отнюдь не достаточно, а необходимы «идеалы гражданственные», необходимо развитие «общественных учреждений», через которые эти идеалы и прививаются личности¹, Достоевский писал: «При начале всякого народа, всякой национальности, идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, *ибо она же и создавала ее*. Исходила же эта нравственная идея всегда из идей мистических, из убеждений, что человек вечен, что он не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью. Эти убеждения формулировались всегда и везде в религию, в исповедание новой идеи, и всегда, как только начиналась новая религия, так тотчас же и создавалась

¹ См.: *Градовский А.Д.* Мечты и действительность (По поводу речи Ф.М. Достоевского) // *Голос*. 1880. № 174. 25 июня.

граждански новая национальность. <...> В каком характере слагалась в народе религия, в таком характере зарождались и формулировались и гражданские формы этого народа. Стало быть, гражданские идеалы всегда прямо и органически связаны с идеалами нравственными, а главное то, что несомненно из них только одних и выходят. *Сами же по себе* никогда не являются, ибо, являясь, имеют лишь целью утоление нравственного стремления данной национальности, как и поскольку это нравственное стремление в ней сложилось. А стало быть “самосовершенствование в духе религиозном” в жизни народов есть основание всему, ибо самосовершенствование и есть исповедание полученной религии, а “гражданские идеалы” сами, без этого стремления” к самосовершенствованию, никогда не приходят, да и зародиться не могут» (*Достоевский* 26, 165–166).

Выдвигая тезис о религиозном начале, лежащем в основе возникновения, становления и развития национальных и государственных организаций, Достоевский снимал разделение на общественную и личную нравственность, представление о них как о радикально различных и друг с другом несовместимых вещах. И у той, и у другой, с его точки зрения, одна заповедь — «самосовершенствование». И если конечной целью духовного делания личности является уподобление Христу, то задачей государств и народов — создание совершенного христианского социума, преодолевающего раздробленность и атомарность наличного человечества. Сама Христова заповедь «Будьте совершенны как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) соединяет идеалы личного и общественного совершенствования, ибо Бог, поставленный здесь образцом, Троичен, содержит в Себе и полноту личного бытия, и полноту общения Лиц в любви¹.

Полемика Ф.М. Достоевского с А.Д. Градовским вызвала реакцию со стороны одного из известных представителей русского западничества К.Д. Кавелина. В своем «Письме Ф.М. Достоевскому» он не согласился с утверждением писателя о том, что и нравственность лица, и нравственность социального целого взаимоопределяющи и в равной степени исходят из религиозных идей. «Идеалы личные и идеалы общественные не имеют между собою ничего общего»². Нравственность лица индивидуальна,

¹ См. подробнее: *Гачева А.Г.* Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.

² *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 469.

определяется соответствием его мыслей и поступков «внутреннему сознанию добра и зла»¹, «голосу совести». Что же касается общественной нравственности, то она в принципе «не берет в расчет внутреннего человека»², конкретное «я», нацелена на усредненного индивида, а главное — учитывает не внутреннее состояние души человека, а внешние поступки людей, создавая необходимый кодекс их поведения, а из каких побуждений человек исполняет нравственный закон, совершенно не важно.

Достоевский категорически не согласен с подобной трактовкой. В набросках ответа Кавелину, сделанных в записной тетради 1880–1881 гг. он полемически акцентирует выраженный у историка тезис о зависимости человеческого разума от добра и зла от «влияния общественной среды», так что «совесть древних греков-язычников» и «совесть христиан» говорят разное³. Получается, что нравственность колеблется, варьируется, меняет свое содержание, понятия, сформированные у конкретного человека и в конкретном обществе здесь и сейчас, вступают в противоречие с теми, которые вырабатывались в другие эпохи и в других социальных организациях. В результате оказывается, что идеал в принципе не может претендовать на всеобщность, быть обращенным к каждому «я» вне зависимости от условий существования и установок этого «я». Но самое главное для Достоевского заключается в том, что совесть не может быть автономна и не может опираться на человеческие, слишком человеческие установления. Может быть «совесть маркиза де Сада!» (*Достоевский* 27, с. 56), а может — совесть Митеньки Карамазова, когда он видит сон в Мокром, совесть Петруши Верховенского и совесть Сонечки Мармеладовой. И все они рождают различные, если не противоположные понимания добра и зла. Да и в одном и том же человеке совесть может вести себя в зависимости от обстоятельств, только не внешних, но внутренних, упираясь в зрячесть / незрячесть сердца, в его способность / неспособность увидеть в ближнем Христа и исполнить по отношению к нему заповедь о любви. Достоевский изображает разные состояния совести Раскольникова и Смердякова, Ивана Карамазова и героя повести «Кроткая», и разнятся они именно тем, насколько сердца этих героев закрыты для «света разума, воссиявшего миру с явлением Спасителя мира, и насколько они способны открыться этому свету.

¹ Там же. С. 467.

² Там же. С. 469.

³ Там же. С. 467.

Кавелин подчеркивал, что у каждого человека есть свой совестный «камертон», по которому проверяет он свои «замыслы» и «поступки»¹. Достоевский справедливо указывал на недостаточность подобной проверки, если ее критерии не соответствуют абсолюту: «Недостаточно определять нравственность верностью своим убеждениям. Надо еще беспрерывно возбуждать в себе вопрос: верны ли мои убеждения? Проверка же их одна — Христос» (*Достоевский* 27, 56). Писатель выставляет Христа как абсолютное мерило этики — и в плане мысли, и в плане действия. И полемический пассаж Кавелина: «Вы должны назвать безнравственным фанатика, который думал служить Богу, сожигая еретиков на костре» и был законно причислен «католической церковью к лику святых»², — парирует следующим рассуждением: «Сожигающего еретиков я не могу признать нравственным человеком, ибо не признаю ваш тезис, что нравственность есть согласие с внутренними убеждениями. Это лишь *честность* <...>, но не нравственность. Нравственный образец и идеал есть у меня, дан, Христос. Спрашиваю: сжег ли бы он еретиков — нет. Ну так значит сжигание еретиков есть поступок безнравственный» (*Достоевский* 27, 56).

«Совесь без Бога есть ужас. Она может заблудиться до самого безнравственного» (*Достоевский* 27, 56). Эти слова Достоевского — основа его религиозной этики, лежащей в основе идеи христианской политики и христианской общественности. Впрочем, если обратиться к финалу «Письма Ф.М. Достоевскому», то станет очевидным, что и К.Д. Кавелин не ставил совесть как высшую этическую инстанцию по ту сторону христианства. Более того, в завершение полемики с Достоевским он попытался представить идеальную модель социума, в котором люди достигают нравственной зрелости, христианская правда становится основанием общественных институтов, а вера и жизнь составляют одно: «Дух Христа, принятый людьми всем сердцем, овладевший всеми их помыслами и жизнью, ставший в них высшей внутренней, нравственной правдой и чрез них живительным элементом общественных порядков и ежедневной будничной жизни, устроенных по данным опыта и выводам точного, положительного знания, — вот к чему, судя по всему ходу истории, должно рано или поздно прийти человечество»³. Если раньше

¹ Кавелин К.Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. С. 466.

² Там же. С. 462.

³ Там же. С. 473–474.

исповедники христианства должны были уносить свою веру в пустыню, отрясая со своих ног прах греховного мира, то, когда учение Христа всецело войдет в сердца людей, они смогут «поступать по духу Христа, не уходя в пустыни, а посреди грешного, падшего, измученного мира», так что это учение станет в них «делом, жизнью»¹. Другое дело, что, рисуя этот идеальный образ веры, мысли и действия, когда человек будет не просто «говорить о нравственной, душевной, христианской правде», но «поступать, действовать, жить по этой правде»², сам Кавелин указывал на его несоответствие реальному состоянию человечества, на разрыв между чаемым и действительным, на то, что до уровня идеала людям еще предстоит долго расти, в том числе и усваивая опыт европейских народов, стремившихся с разной степенью успешности вносить христианство в жизнь общественных организмов.

Для Достоевского вносить христианство в общественную жизнь и политику значит вносить в них идеал Троицы. Политика как один из инструментов и регуляторов общественного целого должна быть преобразована в свете идеала неслиянности-нераздельности, всеотдайной, бескорыстной любви. Именно такой образ политики выводит писатель в главках «Идеалисты-циники» и «Постыдно ли быть идеалистом?» в июньско-августовском выпуске «Дневника писателя» 1876 г. и главке «Меттернихи и дон-кихоты», входящей в февральский выпуск 1877 г., называя именем знаменитого австрийского канцлера политику, которая легко соединяет во имя «интересов цивилизации» «выгоду», «насилие» и «бесчестье», а именем героя романа Сервантеса — бескорыстное служение «общечеловеческим интересам» (*Достоевский* 25, 48–49). Писатель вступает в прямую полемику с Б.Н. Чичериным, утверждавшим неприменимость к политике законов этики: «Частный-де человек одно, а государство — другое; у государства свои высшие, текущие цели, свои собственные выгоды, и требовать благодарности даже до жертвы собственным интересам — просто смешно. <...> Ведь с этим признанием святости текущей выгоды, непосредственного и торопливого барыша, с этим признанием справедливости плевка на честь и совесть, лишь бы сорвать шерсти клоч, — ведь с этим можно очень далеко зайти. Ведь с этим, пожалуй, можно оправдать политику Меттерниха из высших и *реальных* государственных целей. Да и практические ли только выгоды,

¹ Там же. С. 474.

² Там же. С. 475.

текущие ли только барыши составляют настоящую выгоду нации, а потому и “высшую” ее политику <...> Не лучшая ли политика для великой нации именно эта политика чести, великодушия и справедливости, даже, по-видимому, и в ущерб ее интересам (а на деле никогда не в ущерб)? Неужели наш историк не знал, что вот эти-то великие и честные идеи (а не один барыш и шерсти клок) и торжествуют наконец в народах и нациях, несмотря на всю, казалось бы, смешную непрактичность этих идей и на весь их идеализм, столь унижительный в глазах дипломатов и Меттернихов» (*Достоевский* 23, 65–66).

Всеслужение, бескорыстие, любовь, братство — таковы, по Достоевскому, главные принципы христианской политики. Внешнюю политику России по отношению к европейским и славянским державам писатель представляет как непрестанное, до самоотречения и забвения собственных интересов попечение о благе других народов, как «самоотверженное бескорыстие» (*Достоевский* 23, 46). И в этом жертвенном, всеотдающим служении видит ростки будущих истинно-христианских отношений народов. Пока в человечестве «каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом и величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества» (*Достоевский* 23, 47).

«Ни одно правительство не вправе доброжелательствовать не своему, а чужому народу или великодушно жертвовать чему бы то ни было интересами своего народа», — писал М.Н. Катков¹. Такова эвклидова логика теории государственного эгоизма, и она, по Достоевскому, обрушивает историческую жизнь человечества в ад противостояния и злого соперничества. Россия же следует парадоксальной, но единственно спасительной логике любви, идет путем Христа, осуществляя свое служение, несмотря на недоумение и подозрительность со стороны европейских народов, на нелюбовь и презрение, на утеснения и вражду, живет и действует по евангельской заповеди: «любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 44).

М.Н. Катков не делал никакой трагедии из того, что «дипломатические заверения о дружбе и т.п.» в международных депешах «не более как прикрасы слога или средства к замаскированию действительной цели».

¹ Московские ведомости. 1863. № 166, 31 июля (передовая статья).

«Так всегда было и так всегда будет, и это вовсе не свидетельствует об упадке нравственности в теперешней Европе»¹. Однако для Достоевского подобный вывод сомнителен. Разрыв слова и дела, лицемерие и внешний формализм видятся ему одним из главных симптомов болезни цивилизации. «Дипломатические заверения о дружбе»² не являются для писателя выхолащенной этикетной формулой, *внутреннее* для него должно быть тождественно *внешнему*, слова о братстве подтверждаться делом братотворения.

В главке «Утопическое понимание истории», входящей в «Дневник писателя» 1876 г., а затем в «Пушкинской речи», раскрывая принцип братски-любовного «всеслужения» как основу христианской политики, Достоевский присоединяет к нему еще и свойство «всемирной отзывчивости». Писатель раскрывает его на примере России, но на деле считает тем универсальным качеством, без которого чаемое единство человечества недостижимо. «Это примирение наше с их цивилизациями, познание и извинение их идеалов, хотя бы они и не ладили с нашими; это нажитая нами способность в каждой из европейских цивилизаций или, вернее, — в каждой из европейских личностей открывать и находить заключающуюся в ней истину, несмотря даже на многое, с чем нельзя согласиться» (*Достоевский* 23, 47). Как личность, обращаясь к другому, оказывается способной принять и полюбить его в его инаковости и свободе, так и каждый народ должен обращаться к другому народу с пониманием и признанием его неповторимости в человечестве, и тогда откроется путь к подлинному, неразрушаемому братству народов — «не захватом и насилием», а через «искренний мир, международное всеединение и бескорыстие» (*Достоевский* 25, 100).

Все сказанное кажется утопичным. И на одномерный, поверхностный взгляд, сторонники идеи относительности истории выглядят политическими реалистами на фоне «утопических фантазий» Достоевского, а также славянофилов и Тютчева, которые с не меньшей убежденностью представляли политику России в международных делах как бескорыстное, самоотверженное служение. Ф.И. Тютчев в статье «Россия и Германия» подчеркивал миротворческую роль России в Священном союзе: «она не переставала при всяком случае и на все лады внушать Германии согласие, единодушие, взаимное доверие, добровольное подчинение частных интересов великому

¹ Там же.

² Там же.

вопросу всеобщего блага, и эти советы, эти убеждения она неустанно повторяла и умножала энергичностью откровенности того усердия, которое сознает свое полнейшее бескорыстие»¹. И.С. Аксаков в передовицах газеты «День», решительно и бескомпромиссно высказываясь против «теории государственного эгоизма, доктрины практической необходимости», против «учения о какой-то особой политической нравственности», утверждал, что политика России в своих основах неизменно подчинялась нравственным, христианским принципам и «всякое уклонение нашей политики от начал нравственных нам удастся плохо и возбуждает сильный протест нашей собственной, общественной, исторической совести»².

Однако Достоевский, Тютчев, Аксаков отнюдь не были лишены политического реализма по отношению к истории, какова она есть, отнюдь не закрывали глаза на реальное положение дел во внутренней и международной политике и отнюдь не упрощали задачу перехода от политики «железа и крови» к политике братства и всеслужения. И когда они рассуждали в границах реальной истории, в их публицистике наряду с утверждениями о бескорыстии и миротворчестве как аксиологии внешней политики России звучали предупреждения о том, что это миротворчество в реальных политических обстоятельствах подчас работает против ее интересов, что «мы слишком многим *своим* жертвовали в угоду романо-германскому миру»³. И тогда Тютчев призывал осознать «стихийную враждебность Запада» по отношению к России и искать не союза с западным миром, но «его внутреннего разъединения»⁴, а Достоевский в предсмертном выпуске «Дневника писателя» настаивал на перемене вектора российской внешней политики и движении «в Азию», отряса прах Европы, где «всякий там образ и язык держит у себя за пазухой давно уже припасенный на нас камень и ждет только первого столкновения» (*Достоевский* 27, 34).

Но этим планом реальной истории Достоевский и его собратья не замыкались, выходя к другому уровню историософского обобщения — идеально-проективному, делая тем самым религиозно-этический и аксиологический выбор и побуждая к нему своих современников. Если в реальной истории, где царствует взаимная рознь, всякое служение одной державы другим воспринимается как слабость и сервилизм, а «самоотверженное

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 288.

² День. 1861. № 6. 18 ноября (передовая статья).

³ Аксаков И.С. День. 1863. № 30. 27 июля (передовая статья).

⁴ Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 400.

бескорыстие» России в политических делах заставляет глядеть на нее «недоверчиво, подозрительно и ненавистно» (*Достоевский* 23, 45, 46), то в контексте проективной истории *всеслужение* вплоть до отданья себя есть единственно возможный и спасительный путь для народа, коль скоро он предан заветам Евангелия. Плоская эвклидова логика цивилизации с ее принципом «здрово понятой пользы» сменяется здесь парадоксальной Христовой логикой, логикой любви и жертвы. И если в истории, стоящей на апостасийных путях, всякий альтруизм одних неизбежно оборачивается эгоизмом других и эта антиномия в наличном состоянии мира и человека разрешиться не может, то в истории, становящейся «работой спасения», она разрешается принципом соборности и любви и того подлинного просвещения, которое заключается не в наборе знаний о мире, а в узрении Христова образа в каждом человеке и каждом народе.

Размышляя в «Дневнике писателя» 1877 г. о национальном мессианизме, Достоевский стремится, по свойственному ему обыкновению, поднять его «на высшую ногу», увидеть в нем не повод к обособлениям и взаимному соперничеству, а, напротив, — основу будущего единства. И Франция, и Германия, и Россия, и Польша, и Америка — каждый из этих державных организмов верит в свою предназначенность, в то, что именно ему надлежит «стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели» (*Достоевский* 25, 17). Эта вера свидетельствует о духовном горении, о нравственном равнодушии, о *бескорыстном* стремлении *послужить* спасению мира. И именно она может стать основой подлинного всечеловеческого единства. Народы должны прийти к духовному совершеннолетию, осознав, что, несмотря на историческое и культурное своеобразие каждой нации, все они — члены единого человечества, восходящего к богочеловечеству, и каждая нация привносит в «работу спасения» свою уникальную лепту.

Достоевский много говорит о важности «первого шага»: «исполните на себе сами и все за вами пойдут» (*Достоевский* 25, 63). Истинная нравственность, как и Церковь, одна. И нации, как и личности, должны начинать с себя. Служить друг другу «подвигом деятельной любви», развивать в своем собственном общественном организме начала соборности, преодолевающей вражду и соперничество, жертвовать собой ради угнетенных народов. И этим Христовым примером освещать путь другим нациям. В само- и взаимовоспитании государств и народов и состоит главный смысл христианской политики: исполняя евангельский закон, общественные организмы преобразуются так же, как люди, приближая ту

«мировую гармонию», о которой говорит писатель в «Пушкинской речи». Ибо как невозможен рай «с недоделанными людьми», так невозможен он и с несовершеннолетними, разрозненными народами.

Разрыв между реальным и должным планом истории, между идеалом Христовой любви и жертвы и реальным состоянием и человеческих душ, и общественных организмов хорошо сознавал Н.Ф. Федоров. Ключевая категориальная пара его философской системы — «несовершеннолетие / совершеннолетие»¹. Несовершеннолетняя эгоистическая цивилизация, утратившая религиозное измерение бытия, пользуется в политике дурными средствами: столкновение партий и групп, соперничество интересов, борьба за сферы влияния, войны политические и торговые, взаимная манипуляция и обман, скрытый под видимостью приязни. В цивилизации «недорослей», символом которой выступает у Федорова Европа Нового времени, политика и мораль принципиально разведены: «Оригинальная черта Запада и состоит в том, что он признает только внешний страх, насилие, а все прочее считает предрассудком. Изгнав последние остатки нравственности из обычаев, т.е. из жизни, цивилизация отвела место нравственности в книгах; на деле же Европа не знает иной нравственности, кроме купеческой или утилитарной» (*Федоров I*, 192).

Этический вектор политике, выводящий цивилизацию от несовершеннолетия к совершеннолетию, по Федорову, задает христианство и тот образ Троицы, который никак не может быть предметом только богословского и философского умозрения, но должен стать мерилom действия человека в истории. Не раз вспоминал философ всеобщего дела «Первосвященническую молитву» Спасителя за оставляемых учеников — с ее ясным и высоким призывом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17, 21). Этот призыв, будучи обращен ко всем людям, в корне перестраивает саму социальную логику. Исходя из завета о любви и единстве, все разделения — национальные, классовые, религиозные — это ложь против Бога, Который в Самом Себе дает человечеству образ того, каким оно должно быть: «в устранении раздельности и неслиянности лиц Св. Троицы являлся вечный союз, бессмертное общество бессмертных личностей» (*Федоров I*, 160). Федоров указывает на говорящую закономерность: «мирные и союзные договора» государств

¹ См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 190–193. См. подробнее главу «Человек как “сын человеческий”, история как “воскрешение” в философии Н.Ф. Федорова».

начинались с формулы «Во Имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» (Федоров I, 88). Тем самым в глубине совести христианских народов содержалось понимание несправедности и недолжности «войны всех против всех», неважно, принимает ли она вид военного столкновения или ведется экономистами и промышленниками. «И в самом деле, — заключает мыслитель, — нельзя же заключать кабальные записи во имя Троицы, как нельзя во имя Троицы основывать акционерные и т.п. компании» (Федоров I, 88).

Христианская политика для Федорова — это осуществление во внутренней и внешней жизни народов догмата о Троице. Как вопиющий разрыв между исповеданием Троицы в мысли и отсутствием внутреннего согласия в политической и социальной истории представляет он судьбу Византии, ставшую лоном догматического творчества Вселенской Церкви: «Вырабатывая в теории великий план мира и любви, Византия в своей внешней политике и во внутренних борьбах партий действовала по совершенно противоположному плану» (Федоров I, 160). Экономическая жизнь Константинополя была отнюдь не «экономией спасения», скорее домостроительством гибели. Христиане обратились в торговцев, и «военный грабеж» стал «наказанием за торговый обман». Именно в «раздвоении теории и жизни» видит философ причину падения Византийской империи: второй Рим не опознал своей христианской задачи — не просто благовествовать миру о Троице, но и осуществлять Ее закон: «Византия поставляла свою цель не в устранении раздельности (разъединения и вражды), не в бессмертной политике, которую она могла бы заимствовать из бессмертной Троицы» (Федоров I, 161).

«История как факт» руководствуется принципом политического эгоизма. «История как проект» — образом «бессмертной политики», который дан в «бессмертной Троице». Ее цель — не рознь, а восстановление родства, не взаимоистребление, а умиротворение.

«Умиротворение» в текстах Федорова — синоним «христианской политики». Это принцип взаимодействия государств и народов, который ведет к преодолению розни, к прекращению всемирных «усобиц», к тому, что философ называет «братотворением», осмысляя в духе учения всеобщего дела тот ритуал породнения друг другу людей, не связанных узами родства, который существовал у многих индоевропейских народов, в том числе у славян, вошел в христианский обиход, составив отдельное

чинопоследование, был запечатлен в русских былинах, где Илья Муромец и Добрыня Никитич в знак братания меняются нательными крестами, и художественной литературе (вспомним обмен крестами князя Мышкина и Рогожина в романе «Идиот»), присутствовал и в исторической практике, где «под видом побратимства заключались военно-политические или династические союзы (*fraternitatis foedus*) с соседними племенами и народами <...> а равные по положению правители именовались “братьями” (т.н. братство князей (*fraternitas regum*))»¹.

История России, ставшая историей собирания земель и населяющих эти земли народов, трактуется Федоровым в свете идеалов умиротворения и братотворения. Волю к утверждению этих идеалов видит он в подвиге «светских собирателей» русской земли: от равноапостольного князя Владимира, Владимира Мономаха, которого он называет «величайшим врагом розни» и «горячим чителем жертв этой розни» (Федоров III, 99) — святых князей Бориса и Глеба с их выбором *родственности* и братской любви, до Иоанна III, при котором возникает теория «Москва — третий Рим», — ее глубинный смысл Федоров полагает в замене принципа господства принципом братства, в объединении человечества «для исполнения долга к отцам» (Федоров I, 375), воскрешения всех когда-либо живших. Идеалы умиротворения и братотворения вносят в горизонт исторического действия и «духовные собиратели» русской земли, в сонме которых Федоров особенно выделяет фигуру преп. Сергия Радонежского, поставившего на Маковце «храм нераздельной Троицы» как тот образ, «который должна видеть вся Русская земля, чтобы почувствовать во всей силе грех усобиц и розни» (Федоров I, 72).

Почувствовать грех усобицы — в этом, по Федорову, должна состоять умопремена рода людского. И не только почувствовать, но и сделать все возможное для прекращения раздора и внутри государств, где идет непрестанная борьба партий, течений, идеологий и политически ангажированная журналистика подогревает вражду, и в делах международных, где народы, забывшие свое родство и единство происхождения, ополчаются друг на друга в войнах явных и скрытых, употребляя дипломатию не для действительного замирения, а лишь для видимости мирных контактов, за которыми — эгоистическое соперничество, плохо скрытая рознь и стремление при возможности ущемить соседа по человечеству.

¹ Ткаченко А.А. Братотворение // Православная энциклопедия. URL: <https://www.pravenc.ru/text/153343.html> (дата обращения: 23.11.2020).

Как первый шаг к «умиротворению», к новому образу международных отношений, воспринял Федоров инициативу России, обратившейся 12 (24) августа 1898 г. к мировым державам с призывом создать конференцию по разоружению. В ноте, разосланной российским министром иностранных дел по поручению Николая II, представителям держав, аккредитованных при Высочайшем дворе, было заявлено, что «охранение всеобщего мира и возможное сокращение тяготеющих над всеми народами чрезмерных вооружений являются при настоящем положении вещей целью, к которой должны бы стремиться усилия всех правительств», говорилось об огромном материальном и духовном ущербе, который наносится человечеству созданием и приобретением «страшных средств истребления», выражалось убеждение в том, что «положить предел непрерывным вооружениям и изыскать средства предупредить угрожающие всему миру несчастья — таков высший долг для всех государств»¹. Обращение всколыхнуло мировую общественность, пацифистски настроенные ее круги горячо поддержали инициативу созвания конференции, мировые державы также ответили принципиальным согласием и началась подготовка Конференции мира, которая меньше чем через год открылась в Гааге.

Федоров, ставивший политические события современности под софиты проекта общего дела, посвятил Конференции мира целый ряд статей, писем, заметок. Поддержав миротворческий порыв российского императора, которого в своих статьях и заметках с этого времени он называет Белым царем, восстанавливая старинное название, звучавшее в памятниках допетровской Руси применительно к правителям Московского Царства, философ сразу же расширил смысловые границы разговора о разоружении, подчеркнув, что задача Конференции мира должна состоять не в ограничении вооружений, которое не уменьшит враждебности и не снимет противоречий между людьми и народами, а в «переоружении», в обращении военных сил и научно-технических ресурсов, задействованных в военной отрасли, на созидание: помощь в стихийных природных бедствиях, исследование природных процессов, борьбу с болезнями и самой смертью. Подлинная цель конференции — «в замене взаимного истребления действительным возвращением жизни жертвам борьбы» (Федоров II, 305).

В декабре 1898 г. философ общего дела стал инициатором выставки Воронежского губернского музея «Рождество Иисуса Христа и умиротво-

¹ Правительственный вестник. 16(28) августа 1898. № 178.

рение», в концепции которой поставил призыв к разоружению в контекст христианского благовествования «о мире всего мира», а в брошюре «К делу умиротворения, возбуждаемому нотою 12-го августа 1898 года» (1899), так определил евангельские истоки темы: «Вопрос об умиротворении имеет божественное происхождение, родина его Палестина, день его рождения есть день Рождества Христова, праздник *всех детей* <...> праздник, который детству придает священное значение <...> художники всех стран и веков, изображая младенца Христа, хотели представить нам в образе дитяти божественное совершенство, чистую *детственность*, без первородного греха или без наследованных от взрослых пороков. И этим хотели, конечно, сказать — “будьте как дети”, сохраните во всех на всю жизнь чистоту детственности, *приснодетственность*; в этом сохранении детственности *при расширении умственного кругозора* и заключается задача всеобщего обязательного образования. Пока мы были малы» (Федоров III, 191). А далее Федоров раскрывал связь между *детственностью* и *родственностью*, подчеркивая, что для ребенка нет своих и чужих, все «дяди и тети» и в этой всеобщности родственного отношения заключается подлинный образ отношения к миру, который предстоит развить в себе взрослым, заменившим «братское гражданским, отеческое политическим, родственное юридическим, правовым, экономическим» (Федоров III, 191), разделившим мир на своих и чужих, превратившим его в ад неродственности и розни.

Ишедший из России призыв к умиротворению Федоров сравнивает с ангельским славословием: «Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение», звучащим в песнопениях праздничной службы Рождества и повторяемым в тексте «Великого славословия» на каждой утрени. «До сих пор, — пишет мыслитель, — мы знали о мире на земле лишь из песни ангелов на небесах, слышали повторение этой песни и на земле, но лишь в храмах; с прошлого же года мы слышим призыв на совещание о мире, но не по случаю и ни для заключения нарушенного мира, а для предупреждения войн вообще; слышим о мире не между теми или другими государствами, а о мире всеобщем, *о мире всего мира...*» (Федоров III, 192). Призыв ко всеобщему миру Федоров представляет «добрым предзнаменованием для грядущего века», чая поворота истории от истребления к родству, но при этом подчеркивает, что по-настоящему прочный мир должен быть основан не на юридических основаниях, не на внешних ограничениях воинственности народов в виде запретов на разрушительные виды вооружений и третейских судов, а на нравственно-

родственных, христианских началах, на внесении идеала Троицы в международную жизнь. А далее задается вопросом, на какое дело будет направлен союз народов земли, избравших этот идеал основанием жизни. И выдвигает то «дело дел», которое только и сможет сделать умиротворение прочным: в единстве воскрешения и регуляции восстанавливается полнота родства и утишается рознь, основания которой, по Федорову, не только в нравственном мире, но и в физическом естестве.

Обращая идею умиротворения к внутренней жизни России, философ обретает его ростки в народной среде, указывая на помочи и толоки как на проявления братства, как на труд, совершаемый не из корысти, движимый любовью и жертвой. И дело России на Кавказе и в Азии он полагает не просто в замирении населяющих эти земли народов, но в нравственном просвещении, в развитии знания и регуляции, первыми шагами которой должны стать управление климатом, обводнение пустынь, борьба со стихийными катаклизмами.

Двигаясь от истории как факта к истории как проекту и рассматривая сюжеты текущей политики в свете деонтологии, Федоров особенно выделял русско-французский союз 1891 г., сопровождавшийся не только политическим договором, но и французской выставкой в Москве. Этот союз он предлагал сделать не только политическим, но культурно-общественным, выдвинув идею международного книгообмена, построенного не на корысти, а на соработничестве. А касаясь вопроса восточного и тесно с ним связанного вопроса о Константинополе, предлагал создать в нем всемирный музей, который стал бы центром не только собирания памяти, но и всей исследовательской познавательной, «всемирно-воспитательной» деятельности человечества, которое, выражал надежду мыслитель, должно перейти от политических противоборств к умиротворяющему труду воскрешения.

А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский, И.С. Аксаков, Н.Ф. Федоров, утверждая необходимость выстраивать политическое действие в соответствии с нравственным, религиозным критерием, поверять его евангельской заповедью о любви, делать политику орудием созидания Царствия Божия, создали тот религиозно-философский фундамент, на котором выстраивалась идея христианской политики в работах их младшего современника В.С. Соловьева. Как уже говорилось выше, именно Соловьев в работе «Великий спор и христианская политика», напечатанной в 1883 г. в газете И.С. Аксакова «Русь», вводит самый термин «христианская политика», противопоставляя новый, евангельский тип взаимодействия народов и обществ «антихристианской политике» мира

сего, закону зоологического эгоизма, возведенному в норму и правило жизни, когда считается естественным, что каждый народ должен соблюдать исключительно *свои* интересы, пренебрегая благом своих собратьев по человечеству, а если необходимо, то и, ничтоже сумняшеся, приносить их судьбы на алтарь истории. С убийственным сарказмом критикует мыслитель «международное людоедство, оправдываемое высшим призванием» и лишенное голоса совести, подчеркивая, что в политике процветают «воззрения <...> африканского дикаря, который на вопрос о добре и зле отвечал: добро — это когда я отниму у соседей их стада и жен, а зло — когда у меня отнимут»¹.

В этом стремлении блюсти прежде всего интересы собственного народа Соловьев упрекал не только европейцев, «англичан или французов», которые и действуют так, и «самоуверенно кричат об этом на весь свет»², но и своих современников, для которых образ России, жертвующей собой ради мира в Европе и вообще жертвующей собой для других, оказался сомнительным. «Мессия должен и действовать как мессия, а не как Варавва»³ — так в серии статей 1880-х гг., составивших два выпуска сборника «Национальный вопрос в России», обозначал Соловьев принцип соответствия цели и средств, лежащий в основе идеи христианской политики. В пренебрежении этим принципом он упрекал и некоторых деятелей славянофильства, особенно представителей позднего славянофильства 1880-х гг., и русских националистов, которые, вместо того чтобы осмыслить и утвердить как залого будущего такие «лучшие качества русского национального характера», как «всеобъемлющая широта и миролюбие», скатываются до шовинизма, антисемитизма и «политического кулачества»⁴. Христианский универсализм, утверждал Соловьева, несовместим с «зоологическим патриотизмом, освобождающим нацию от служений высшему идеалу», «делающим из самой нации предмет идолослужения», а главное, позволяющим ей во имя своего мессианства проповедовать «такую политику, которая не только святым и богоносцам, но и самым обыкновенным смертным никакой чести не делает»⁵.

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 63.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 630.

⁴ Там же. С. 624.

⁵ Там же. С. 631.

Мессианская идея России основана на евангельском благовестии, а это значит, что она исходит из *сверхприродной* задачи, превосходящей только человеческое измерение истории, и потому и в области средств опираться должна на новозаветную этику. Формула же эгоизма в политике, действенная для наличного, предельно разделенного мира, не только безнравственна с точки зрения заветов Евангелия, но и абсолютно не применима для человечества, стремящегося стать Царством Христовым. Такая политика, игнорирующая завет Спасителя о любви, единстве и жертве, отбрасывает христианский мир к дохристианской, языческой стадии, редуцирует социальную жизнь человечества до природного эгоизма: «Давить и поглощать других для собственного насыщения есть дело одного животного инстинкта, дело бесчеловечное и безбожное как для отдельного лица, так и для целого народа»¹.

Подхватывая мысль Тютчева и Достоевского о христианских основаниях политического действия, которые должна внести Россия в историю, о «всеслужении человечеству» и «единстве любовью», Соловьев призывает перейти от слов к делу и руководствоваться в международных делах не соображениями текущего момента, а «голосом совести», чувством нравственного долга, а не внешней выгоды, более того — не ожидать от других стран благодарности, не оглядываться на то, «что станет говорить княгиня Марья Алексевна», игнорировать и недоумения, и насмешки, и скрытую и явную враждебность европейских народов. «Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанности, но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу»². В отличие от Тютчева и Достоевского, разделявших, как мы говорили выше, план реальной и проективной истории, Соловьев в работе «Великий спор и христианская политика» и статьях сборника «Национальный вопрос в России» эти два плана принципиально не разделяет, считая подобную «бухгалтерию» проявлением все той же теории двух нравственностей, против которой и выступает идея христианской политики. Христос, родившийся «во дни царя Ирода» (Мф. 2, 1), проповедовавший в Галилее, Самарии и Иудее, в Самом Себе явил закон любви и жертвы, следуя ему и в деле, и в проповеди, несмотря на непонимания, насмешки, гонения, заушения — вплоть до Крестной смерти. Так же и народ, стремящийся исполнить в своей национальной жизни Божий за-

¹ Там же. С. 272.

² Там же. С. 273.

кон, должен вести себя на арене современной истории так же, как вел себя Спаситель на заре новой эры, руководствуясь «не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением*»¹. И Россия здесь должна показать пример европейским народам, ориентируясь и во внутренней, и во внешней политике на долг *служения*, которое совсем не означает «прислуживания» и бессилия, напротив — есть та подлинная духовная сила, которой Христос победил мир.

Утверждая идею христианской политики, Соловьев одновременно утверждал христианство как творческую силу истории, не ограничивающуюся спасением только человеческих душ, но стремящуюся просветлить и преобразить все в бытии. «Задача христианской религии объединить весь мир в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества»², клеточками которого являются «отдельные люди», а органами, сложными, дифференцированными, но абсолютно необходимыми для жизни целого, — все народы земли. А это значит, что от состояния и поведения этих органов зависит, состоится ли конечное объединение человечества или разрозненные его члены продолжат движение каждый по своей траектории, а христианство, призванное стать одушевляющей силой истории, будет окончательно отброшено в сторону.

Организм всечеловечества — не стертая, безликая масса, в которой утрачены этнические и культурные индивидуальности. «*Сверхнародное*, — по Соловьеву, — не есть *безнародное*»³. Подлинное самостояние народной личности заключается не в попечении о собственном благе, а в исполнении Христова завета: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15, 13). Стоя на почве Евангелия, Соловьев повторяет почти буквально то, о чем размышлял Достоевский в знаменитой записи у гроба первой жены и о чем не раз высказывался в «Дневнике писателя»: «Личное самоотвержение, победа над эгоизмом не есть уничтожение самого *ego*, самой личности, а напротив, есть возведение этого *ego* на высшую ступень бытия»⁴. Отсюда и вывод, стыкующий вопросы национальности и политики с вопросами этики и сотериологии: «Народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 285.

² Там же. С. 283.

³ Там же. С. 270.

⁴ Там же.

ее, и только полагая всю душу свою в *сверхнародное* вселенское дело Христово, народ сохранит ее»¹.

Соловьев не утопист и не закрывает глаза на доминирующее «в общей жизни человечества царство зла и раздора»². Он соглашается, что это царство есть факт. Но подобно Федорову, стремящемуся двигаться от факта к проекту, Соловьев указывает на верховную цель движения — Царствие Божие, подчеркивая, что единственно возможный «посредствующий переход» к этой цели «называется христианскою политикою»³. «Братский союз народов в преображенном всечеловечестве»⁴, выраженный Достоевским в финале «Пушкинской речи», плод не чуда, а дела. Как горчичное зерно, прорастает он сквозь почву земного мира, и питают и поддерживают его рост усилия каждой конкретной личности, исполняющей заповедь любви и самоотдачи, и каждого конкретного народа, преодолевающего «свою природную ограниченность», выходящего из обособления, признающего «свою солидарность со всеми другими живыми частями» «вселенского целого»⁵.

Подобно Федорову, Соловьев возводит всечеловечество к его подлинному, Божественному образцу. Бытие народов в составе богочеловеческого организма должно быть устроено по образу и подобию Троицества Отца, Сына и Св. Духа. Национальное и вселенское, подчеркивает Соловьев, не антиномичны, но соотносятся друг с другом как Троица и Единица в Тринитарном догмате. В статье «Русская идея», формулируя задачу России в истории, он высказывается афористично и четко: «Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы — вот в чем русская идея»⁶.

Отстаивая вселенский пафос христианства, в котором нет эллина и иудея, Соловьев выступает не только против национальных эгоизмов и обособлений, несущих в себе антитроичный, разделяющий принцип, но и против разделений внутри самого христианства. В работе «Вселенский спор и христианская политика», открывшей серию соловьевских публикаций по теократии, философ выступает с критикой разделения церковью, подчеркивая, что утрата вселенского единства, распадение христианства

¹ Там же. С. 270.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 60.

⁴ Там же. С. 283.

⁵ Там же. С. 260–261.

⁶ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 246.

на различные конфессии противоречит Первосвященнической молитве Спасителя, призвавшего апостолов, а через них и весь мир к единству. Это состояние ненормальное и недолжное, препятствующее собиранию рода людского, соединению его в «едино стадо», у которого «один пастырь» — Христос. Философ обращается к восточному и западным исповеданиям с призывом к соединению, подчеркивая, что они должны привнести в бытие Вселенской церкви все то живое и ценное, что было выработано в православном, протестантском, католическом регионах в течение долгих веков разделения: православие — «святыню вселенского предания», католичество — организацию социальных форм и строительство христианской культуры, протестантизм — «голос личной совести и свободу личного действия»¹. И выражает надежду на то, что христианское единство, будучи восстановленным, даст толчок развитию «здания истинно христианской, не западной и не восточной, а вселенской богочеловеческой культуры»².

Соединение церквей, по Соловьеву, — поворотный рубеж в земной истории. Разделившиеся, обособившиеся друг от друга по вероисповедному принципу части христианского человечества, отказываются от религиозного эгоизма, деформирующего пути истории не меньше, чем эгоизм племенной, приносят своим христианским братьям лучшее в своей вере и принимают лучшее в вере других. «Такое превращение своей частной правды во вселенскую и есть начало вселенской христианской политики», которая «исправляет историю»³, выводит ее на богочеловеческий путь.

В книге «Россия и Вселенская церковь» (1888) и связанной с ней статье «Русская идея» (1888) Соловьев выстраивает целостную теократическую модель, которая охватывает все сферы общественного бытия человечества и строится на принципах христианской политики. Теократия здесь выстраивается по образу и подобию Троицы: это «вселенское братство, исходящее из вселенского отечества чрез непрестанное моральное и социальное сыновство»⁴. Ипостасями «социальной троицы человечества» выступают у Соловьева Церковь, государство и общество. Благодаря сотрудничеству трех властей: священнической, царской и пророческой — совершается воспитание человеческого рода как орудия богочеловеческого дела в истории.

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 164, 165.

² Там же. С. 163.

³ Там же. С. 164.

⁴ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 242.

Этот акцент на детоводительстве, на духовно-культурном воспитании человечества, и каждого конкретного индивида, и национальных целых, вырастает у Соловьева из стремления преодолеть разрыв между «действительным человечеством», которое в нынешнем, зверообразном своем состоянии «вовсе не творит воли Отца», и «должным человечеством (в котором Бог есть все во всех)»¹, которое свободно и сознательно творит эту волю. Именно об этом разрыве предупреждал Достоевский, указывая на то, что в массе своей люди «не имеют никакого чуть-чуть даже прочного понятия ни о чувстве долга, ни о чувстве чести, и явись чуть-чуть лишь новая мода, и тотчас же побежали бы все нагишом, да еще с удовольствием» (*Достоевский* 25, 47). На горькое слово писателя: «Правила-то есть, да люди-то к правилам не приготовлены вовсе» (*Достоевский* 25, 47) Соловьев откликается теократическим проектом, цель которого — содействовать тому, чтобы люди достигли того состояния, которое Н.Ф. Федоров, старший современник мыслителя, называл «совершеннолетием человеческого рода» (*Федоров* II, 300), возводя его не к Канту, а к ап. Павлу, чтобы они пришли «в разум истины» (1 Тим. 2, 4), достигли «духовного совершеннолетия», возросли «в мужа совершенна, в полноту возраста Христова»². В финале книги «История и будущность теократии», поясняя верховный смысл своей философско-богословской работы, Соловьев подчеркивал, что «отношения власти, подчинения, внешнего действия, — вся эта религиозная политика <...> представляет собою в деле Божиим лишь пути и средства частью педагогического, частью же терапевтического характера». Она — средство, а не цель, и высшее ее назначение — сделать так, чтобы политика, даже христианская, человечеству, достигшему зрелости, не понадобилась. Ибо «высшее благо и истинная цель теократии заключается в совершенной взаимности свободного богочеловеческого соединения — не в полноте власти, а в полноте любви»³.

Идея христианской политики присутствовала в наследии Соловьева и в третий период его творчества. Но если в работах теократического периода она звучала в контексте, если так можно выразиться, евангельской темы закваски, постепенного созревания человечества в духе и деле

¹ В.С. Соловьев — Н.Ф. Федоров. Июнь–июль 1882 // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. М.: РХГИ, 2004. С. 101.

² *Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. С. 629–630.

³ Там же. С. 633.

Христовом, его возрастания в богочеловеческий организм, то во второй половине 1890-х гг. вопрос о христианской политике все чаще окрашивался эсхатологически, вставал под софиты будущей апокалипсической развилки истории, того финального выбора, который неминуемо должен сделать человеческий род — пойдя за Христом или за Его соперником, приходящим соблазнить народы земли.

В письме Е. Тавернье, написанном летом 1896 г., Соловьев заявлял: «Очевидно, что Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»¹. В ситуации *fin du siècle* философ задавался вопросом, каким будет приближающийся XX век, настойчиво возвращаясь к разговору об ответственности за историю, о *необходимости* привычного для наличного ее хода разделения целей и средств, о путях подлинного социального действия и фундаментальном выборе мира.

Империалистический вектор международной политики, ее настойчивое тяготение к образованию сверхнациональных организмов осмысляется Соловьевым как искаженное проявление извечной тяги рода людского к единству. Но сами формы политических союзов, возникающих в поле текущей истории, не только не соотносятся с Божественной нормой всечеловеческого единения, но и предстают искажением Божественного образца. И прежде всего потому, что эти союзы скреплены лишь внешним единством, внутренне же глубоко разобщены. Даже если человечество «объединится политически — в форме ли всемирной монархии или же всемирного международного союза» (Соловьев 1, 477), прекратится ли в нем борьба партий, политических и религиозных течений и пр.? Соловьев убежден, что не прекратится, ибо для прекращения борьбы необходима «умопремена», религиозное обновление участников этих союзов.

В книге «Оправдание добра» (1897), давая оценку модели секулярного, светского единства, внешнего, «вещественно-культурного объединения», которое кажется «необходимым минимумом» в международных делах, Соловьев подчеркивал, что «установление внешнего политического единства» — не панацея от зла, что «мир внешний *сам по себе* еще не есть подлинное благо, а что он становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества» (Соловьев 1, 478). Спустя три года он скажет об этом языком своей последней книги — «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

¹ Соловьев В.С. Письма: В 4 т. Т. 4. Пг.: Время, 1923. С. 220. С. 221.

Господин Z, один из участников сократических диалогов, которые ведут герои в вилле «у подножия пальм» (*Соловьев 2, 644*), глашатай авторской точки зрения. Именно он выражает в «Трех разговорах» тот идеал, который утверждал Соловьев, говоря о богочеловечности мирового процесса. Господин Z указывает на «вдохновение добра, действие благодати в душе человека, как на созидательный вектор всемирной истории, при котором свободный выбор самих людей в пользу добра становится не просто исповеданием, но «жизнью в добре». Сторонник идеи оправдания истории, он ставит ее в контекст новозаветного благовестия, соединяя с идеалом всецелой христианизации жизни. Иную, подчеркнута секулярную точку зрения, выражает здесь дипломат. Он абстрагируется от метафизического смысла истории, от всяких там абсолютных причин и целей. Он верит в автономный разум человечества, свободный от теологического рабства, и искренно убежден в его способности устроить рай, то есть вечный мир на земле. Залогом этого мира политик полагает усвоение как можно большим числом людей и наций традиций и навыков европейской культуры. «Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, а понятие европейского культурного мира — с понятием человечества» (*Соловьев 2, 697*). Однако когда дотошная дама начинает выяснять, что конкретно имеет в виду ее собеседник под словом «культура», то оказывается, что речь идет даже не о мыслительных и художественных достижениях европейского мира, а о манере внешнего поведения, о том, «что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью» (*Соловьев 2, 702*). Установка политика проста: «нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости» (*Соловьев 2, 702*). Реалистичная этика, отказывающаяся от постановки перед личностью невыполнимых, сверхчеловеческих требований (именно за эти невыполнимые требования в свое время и упрекал Христа инквизитор в поэме Ивана Карамазова), является, по мысли политика, залогом преодоления противоречий как между людьми, так и между народами.

Казалось бы, точка зрения политика, реалистическая по всем основаниям, должна была бы вызвать сочувствие сидящих под пальмами. Однако гладкие, в высшей степени убедительные, по всем правилам риторики сложенные речи наталкиваются на контрреплики генерала, пусть и не искусственного в словесном искусстве, но в высшей степени правдивого, прямодушного, не признающего никаких паллиативных решений: «Мне в вашу “солидарность европейских наций” и в наступающий “мир всего

мира” совсем не верится. Ненатурально это, неправдоподобно как-то. Ведь недаром о Рождестве в церквах поется: “На земле мир, в человецех благоволение”. Это значит, что мир на земле будет только тогда, когда между людьми будет благоволение. Ну а где же оно? Видали вы его, что ли?» (Соловьев 2, 693).

Понятно, что в уста генерала, прямого и честного, Соловьев в данном случае вкладывает собственный тезис, который многократно повторял в статьях 1880-х гг., утверждая идею христианской политики. Однако политик, дитя прагматического, секулярного мира, этот выпад парирует. Он искренне убежден в возможности устроить мир без всякого благоволения. «Если я на кого-нибудь не бросаюсь и не грызу его голову зубами, то ведь это не значит, чтобы я имел к нему какое-то благоволение. Напротив, я могу питать к нему в своей душе самые злобные чувства, но, как человеку культурному, мне такая грызня прямо гадка, а главное, я понимаю, что ничего, кроме гадостей, из нее и выйти не может, а ежели я от нее воздержусь и обойдусь с этим человеком учтиво, то ничего не потеряю и много выиграю. <...> Мирное, то есть вежливое, то есть для всех выгодное, улажение всех международных отношений и столкновений — вот незыблемая норма здоровой политики в культурном человечестве» (Соловьев 2, 702–703).

Увы, мирная политика, о которой говорит дипломат, формулу которой вслед за ним выводит и дама: «мирная политика то же самое между государствами, что вежливость между людьми» (Соловьев 2, 702), — похожа на христианскую политику как обезьяна на человека. *Культурному* человеку остается одно: покопавшись в памяти, вспомнить «Зимние заметки о летних впечатлениях» Достоевского, которые Соловьев, вне всякого сомнения, знал и держал в уме, сочиняя «Три разговора». Развернутая в этом тексте критика основ, как сказал бы Леонтьев, «либерально-эгалитарной» цивилизации построена на том же тезисе, что и возражения генерала: самая гармоничная, самая прекрасная форма бессильна и бесполезна без одушевляющего ее идеального содержания. «Чтоб сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется природы, способной к братству, природы, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (Достоевский 5, 81). Формулу «Были бы братья, будет и братство» писатель не раз повторял и в 1870-е гг.: «Если же нет братьев, то никаким “учреждением” не получите братства. Что толку поставить “учреждение” и написать на нем: “Liberté, égalité, fraternité”? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так

что придется — необходимо, неминуемо придется — присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternité ou la mort”, — и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство» (*Достоевский* 26, 167).

Иллюстрацией этой *невозможности* сделать рагу из зайца без зайца, устроить всеобщий мир без «благоволения» в человеках становится у Соловьева «Краткая повесть об Антихристе». Начинается она с того, как умные японцы, «с удивительно быстротою и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры», а в придачу с ними «и некоторые европейские идеи внешнего порядка» (*Соловьев* 2, 736), захватывают Корею и Китай, создают в Азии мощную военную державу и под лозунгом панмонголизма вторгаются сначала в Россию, потом — в страны Запада; продолжается объединением Европы и созданием «европейских соединенных штатов», а заканчивается приходом Антихриста, сочиняющего проект «Открытого пути к вселенскому миру и благоденствию», и следующей за этим приходом мировой катастрофой.

Спустя двадцать лет в художественном тексте Соловьев повторяет ту же иронию по поводу надежд просвещенного человечества на установление вечного мира вне прочной религиозной опоры, которую Достоевский выражал и в «Дневнике писателя», и в политических обозрениях, писавшихся в 1873–1874 гг. для журнала «Гражданин», в котором он тогда был редактором. Как реагирует писатель на восторги русской и иностранной печати по поводу Союза трех императоров (российского, австрийского и прусского), заключенного в 1873 г. с целью поддержания мира в Европе? Сначала добросовестно перечисляет состоявшиеся в истекшем году русско-германские, русско-австрийские и германо-австрийские встречи, попутно добавляя, что «без сомнения, все эти свидания государей европейских, полные дружества и высокого чистосердечия, должны были радовать Европу и ободрить пессимистов». И тут же всего в одной фразе совершенно переворачивает всю перспективу вещей: «Истекший год, год “свиданий европейских монархов”, можно бы тоже назвать и годом укрепления религиозных смут в Европе» (*Достоевский* 21, 242). Почему переворачивает? Потому что подключает к плану реальной, секулярной истории, не берущей в расчет метафизические корни мира и человека, план религиозный, для него не менее, а более значимый в судьбах земли, нежели расклады европейских политиков, не видящих далее своего носу. И заставляет читателя увидеть факт союза трех императоров, встречающихся то в Петербурге, то в Вене и усердно заботящихся о европейском согласии,

на фоне вековой борьбы протестантизма и католицизма, вступившей, по его мнению, в новый, решающий фазис, на фоне отчаянной попытки папства, утратившего светскую власть, восстановить свои права любой, даже самой страшной ценой, а для того готовой «даже соединиться с черным народом» (*Достоевский* 21, 243), подать руку социалистам; увидеть, наконец, этот факт на фоне его собственного пророчества, произнесенного в одном из предыдущих политических обзоров: «А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (*Достоевский* 21, 204). Ну, а потом задаться вопросом: способны ли эти благие намерения просвещеннейших государей Европы, эти жалкие попытки примириться и устроиться как-нибудь без большого скандала, эти секулярные попытки «всеобщего мира» противостоять все нарастающей катастрофе, той неминуемой «роковой схватке», которую провидел и другой его современник, Федор Иванович Тютчев¹, и в которой, по мысли обоих, должны решиться судьбы Европы, упорно не сходящей с ложного, антихристового пути.

Антихрист в изображении Соловьева обладает всеми качествами культурного человека, как эту культуру понимает политик. Он благовоспитан, толерантен и вежлив, умеет быть приятным для всякого. И он же со всей очевидностью обнаруживает, что культура, понятая, как внешний лоск, как одна лишь пустая форма, прикрывает не только отсутствие благорасположения и любви в душе человека: она способна вместить в себя и страшное, предельное зло. Под внешне милой, обаятельной оболочкой сверхчеловека клокочет inferнальная сила. Вспомним, какая «адская буря» поднимается в его душе в ответ на просьбу старца Иоанна исповедать Иисуса Христа, Спасителя и Воскресителя: «Он совершенно потерял внутреннее равновесие, и все его мысли сосредоточились на

¹ 21 июля 1867 г. Тютчев так писал А.Ф. Аксаковой по поводу тогдашних высочайших визитов (Александра II, Вильгельма I в Париж, а также турецкого султана Абдул-Азиза в Париж, Лондон и Вену), атмосфера которых была столь же подчеркнута *миролюбивой*, как и шестью годами спустя атмосфера встреч членов тройственного союза: «Но все это не возымеет никакого непосредственного влияния на подготавлиющиеся события, которые повлекут за собою всякого рода кризисы и бедствия и когда-нибудь выкажут в столь странном свете все эти вавилонские празднества, им предшествовавшие... Провидение, действуя как великий артист, готовит нам тут один из самых поразительных театральных эффектов. Под общество подведена мина, и вот на этой, уже заряженной, мине разыгрывается видимость торжествующего в своей цивилизации и обнимающегося, в мире и братстве, человечества» (Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 300).

том, чтобы не лишиться и наружного самообладания и не выдать себя прежде времени. Он делал нечеловеческие усилия, чтобы не броситься с диким воплем на говорившего и не начать грызть его зубами» (*Соловьев 2, 754*) — знаменательная переключка со словами политика, приводившего именно эту формулу — «грызть зубами» — в качестве одного из главных аргументов за вежливость и культурность как панацею от всех бед, одержавших современное человечество.

В «Трех разговорах» Соловьев подводит итоги концепции «христианской политики», разоблачая идею внешнего, поверхностного согласия людей и народов, подчеркивая, что при отсутствии духа мира и любви, начаток которого в Боге, оно бессильно и бесполезно, легко взрывается изнутри, что мирный секулярный прогресс есть не что иное, как симптом конца истории. Но, критикуя мнимое единство культурных наций, утративших Божественное измерение бытия, философ вовсе не отрицает возможности *подлинного*, Христова согласия людей и народов, полагая в основу этого согласия «вдохновение добра» (*Соловьев 2, 730*), действие благодати в душе человека.

Русско-японская война и Первая русская революция, Первая мировая война и последовавшие за ней Февраль и Октябрь, Гражданская война, интервенция, красный и белый террор поставили русских религиозных мыслителей лицом к лицу с проблемой политики, которая, в отличие от философии, живущей в сфере идей, или узко прагматической практики, находится на стыке мысли и жизни, представляя — в зависимости от установок ее деятелей — орудием организации социального бытия или безжалостной его деструкции. Представители «нового религиозного сознания», деятели богоискательства, противопоставившие позитивизму «отцов» религиозный «мистицизм» детей, одномерности восприятия истории и человека — «религиозное понимание мира»¹, соединявшие «правду о человеке и правду о людях» в правде о Боге»², выдвинувшие идею христианской общественности, были духовными наследниками В.С. Соловьева. Пройти мимо его слов об «обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших общественных форм и отношений»³ они не могли.

¹ Новый путь. 1903. № 1. С. 6.

² Там же.

³ *Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. СПб.: Просвещение, 1914. С. 337.*

Соответственно, не могли не ставить и вопроса о том, каковы орудия этого действия, присутствует ли в числе их политика, и если да, то какой она должна быть.

Соловьевский идеал христианской общественности¹, декларированный деятелями «нового религиозного сознания» Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяевым, был быстро подхвачен большинством русских религиозных мыслителей, от С.Н. Булгакова до Е.Н. Трубецкого, авторами, группировавшимися вокруг религиозно-философского книгоиздательства «Путь», участниками петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и религиозно-философского общества 1907–1917 гг. Содержание, которое вкладывали они в понятие «христианской общественности», выходило далеко за рамки политики, пребывающей, с их точки зрения, в сфере относительного, одномерного действия, легко скатывающейся в макиавеллизм. Это был уровень историософского разговора, введившего в современность религиозные идеи Гоголя, Достоевского, Вл. Соловьева, который деятели «Нового пути», первого печатного органа русского богоискательства, объявили своей «родословной»². Идея христианской общественности была для русских богоискателей идеей строительства совершенного социума — Церкви, теократия была боговластием, а не властью ветхого человека, единством в свободе, трудничеством во Христе³. К политике как таковой, связывавшейся в их восприятии с государственным подавлением мысли, совести, действия, с кровавым 9 января, погромами и расправой с инакомыслящими, религиозно-философские деятели относились сдержанно, а то и негативно. Считая себя «продолжателями дела Соловьева»⁴, веря в богочеловеческий идеал и возможность его осуществления на земле, они были нацелены на то, чтобы двигаться к совершенному строю жизни *поверх* политики, считая саму по себе сферу политической мысли ограничивающей, компромиссной, стрено-

¹ Кейдан В.В. На путях к граду земному // 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. Эрн и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 44.

² Новый путь. 1903. № 1. С. 6.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 221, 222.

⁴ Е.Н. Трубецкой — С.Н. Булгакову. [1905] // Взыскующие Града: Хроника русских литературных, религиозно-философских и общественно-политических движений в частных письмах и дневниках их участников. 1829–1923. Изд. 2-е. Кн. III. 1905–1906. Антология. М.: Модест Колеров, 2020. С. 75.

жащей личность и в этом смысле мало пригодной для того творческого строительства, которое заповедано человеку в истории. Но в то же время хорошо понимали, что выпрыгнуть из истории в эсхатологию невозможно, что они живут здесь и сейчас, в гуще текущих событий и игнорирование современности, *неучастие* в жизни мира противоречит самому принципу богочеловечества, ибо Христос вочеловечился и проповедовал Царствие Божие не в идеальном, воображаемом, *теоретическом* мире, а в реальном, одержимом политической борьбой, жадной власти, пронизанном энергиями злого соперничества. И они искали путей воздействия на ход современных событий, с одной стороны, давая им оценку с точки зрения идеала, а с другой — выработывая принципы социального действия, в которых политика будет служить высшим целям жизни и будет построена не на разрыве, а на соответствии цели и средств.

Д.С. Мережковский, воспринимавший движение истории под знаком борьбы Бога и Зверя, Христа и Антихриста, считал государственную власть, политику и институты политики воплощением Царства Зверя¹, проявлением абсолютного зла, и поставленная Соловьевым задача преобразования политики была ему органически чужда. Иначе у Н.А. Бердяева, который в работе «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), не менее резко критикуя политику, построенную на принципе вседозволенности, и государственность, слишком часто являвшуюся в истории «образ звериный», умножавшую зло и «преступления в мире»², выдвигал задачу преобразования политики, ее превращения из орудия борьбы партий и частных интересов в «органическую», «всемирную силу», в силу, служащую «уготовлению Царства Божьего на земле, а не безбожному человеческому царству», не стреножающую свободу личности, а напротив, способствующую «освобождению, утверждению личного человеческого начала в общественной жизни», ибо «только личность, ставшая во весь свой рост, сознавшая свое достоинство, может свободно пожелать войти в теократию, соединяясь в ней с Богом и миром»³.

Переход от одномерной, этически компромиссной, а то и прямо антинравственной, зверообразной политики к политике, «мистически-реальной, которая заговорит, наконец, о *целях* жизни, свяжет себя со

¹ См.: Дудек А. Образ механизмов политики в творчестве Д.С. Мережковского // Соловьевские исследования. 2017. № 4(56). С. 108–124.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 58.

³ Там же. С. 221.

смыслом жизни»¹, фактически преобразует политический идеал в идеал религиозной общественности. А он, в свою очередь, по мысли Бердяева, в конечном итоге позволит человечеству сбросить с себя панцирь компромиссной, языческой государственности, войти в теократию как полноту богочеловеческой жизни, где личности будут соединены в любви и свободе и все элементы материального бытия — преобразены и одухотворены.

Пик внимания деятелей русского религиозно-философского подъема к идее христианской политики, долженствующей высветлить политическое действие, исключая из него насилие и братоубийство, пришелся на 1905–1907 гг. В «Открытом письме. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева», которое Е.Н. Трубецкой, будущий автор капитальной монографии «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» (1913), адресовал в 1905 г. С.Н. Булгакову как редактору новообразованного религиозно-философского журнала «Вопросы жизни» (1905), вопрос о христианской политике был выдвинут на первый план. Этот остро актуальный, назревший вопрос, подчеркивал Трубецкой, нуждается в осмыслении и точной расстановке акцентов в эпоху, когда столь кричаще обозначился разрыв между чаянием Царства Христова и теми средствами, которыми осуществляется политическое действие в самодержавной России: «Спрашивается, возможна ли при этих условиях христианская политика, возможна ли она при отсутствии формальных гарантий печатного и устного слова, при отсутствии законом обеспеченной свободы совести? Где те органы, которые могли бы ее осуществлять, как и при каких условиях она вообще возможна?»².

Сознавая трудность задачи, Трубецкой, тем не менее, призывает к ее исполнению, к подвигу проповедания правды, даже если эта правда не будет услышана, вызовет сопротивление и насмешки, к тому «И пойду, и пойду», которое утверждает у Достоевского герой «Сна смешного человека». «Трудность осуществления пожеланий, какие мы можем высказать по этому поводу, не должна нас останавливать. Лишь бы было брошено семя в землю! Соловьев его уже бросил: нам остается только продолжать его дело, в твердой уверенности, что семя это возрастет, созреет и даст плод»³.

Пафос Е.Н. Трубецкого Булгакову был понятен и близок. В серии статей 1905–1907 гг. он прямо связал христианскую политику с христианским оправданием истории как «богочеловеческого процесса, в кото-

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 63.

² Е.Н. Трубецкой — С.Н. Булгакову. С. 73.

³ Там же.

ром собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”»¹. Для решения этой задачи, подчеркивал философ и публицист, одного личного усовершенствования недостаточно, «необходимо воздействие и на общественные формы, и на внешние отношения людей между собою, необходима не только личная, но и социальная мораль, т.е. политика»².

Для Булгакова «отрицать политику и общественность» значит «отрицать историю»³. Но подобное отрицание неизбежно приводит к атомизации общества, к отрицанию человечества как единого целого, которое в своей энтелехии есть Тело Христово, а значит — к отрицанию Христа и христианства. «Падшая», апостасийная политика, тесно связанная с пессимистическим взглядом на мир, человека, историю, рушит идеал богочеловечности, лишает будущее созидательной перспективы. Не сбрасывать политику с корабля спасения, плывущего в вечность, а сделать ее надежным кормчим этого корабля — такова, по Булгакову, насущная задача времени.

Определяющее направление христианской политики и ее принципы, для Булгакова, заданы евангельской проповедью: это любовь, свобода личности, уважение к человеку и другому народу. Развивая эти начала в истории, человечество, по мысли философа, будет двигаться по линии преобразования государственных форм, сведенных к праву, захваченных мирской стихией, в соловьевскую «свободную теократию»⁴.

Идея христианской политики в 1905–1907 гг. тесно соединялась с требованием политической практики. В программных статьях в журнале «Вопросы жизни» С.Н. Булгаков призывал к «идеал-реализму», к соединению в духе В.С. Соловьева вопросов жизни и вопросов веры, ибо вера и жизнь составляют одно, намечая, как пишет В.И. Кейдан, «реформы в четырех направлениях: достижение политической свободы личности, экономическое возрождение на основе социализации промышленности, культурное возрождение и церковное обновление»⁵. А Н.А. Бердяев подчеркивал безнравственность пассивной и отстраненной позиции тех христиан, которые, презирая «царство безбожного человечества», отстраняются от социальности, не признают «освободительного движения»

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 31.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ Кейдан В.В. На путях к граду земному. С. 10.

и необходимости участия в нем: «люди эти прямо уже поддерживают царство дьявольского насилия и оставшегося от прошлого бесчеловечного зверства»¹. «Политиканство» отвратительно и бесстыдно, но «люди теократических верований и надежд не могут политиканствовать <...>, но могут и должны поддерживать правду освободительной борьбы, отвоевывать ту человеческую свободу, ту свободную арену, на которой теократия должна будет сразиться с антихристовым царством, во многом уже и ныне подготовляющимся»².

Из сферы теории идея христианской политики переходила в сферу конкретного действия, ложилась в основу социально-политических и религиозно-общественных проектов, таких как Христианское братство борьбы В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрна или задуманный С.Н. Булгаковым Союз христианской политики. Вопрос об отношении к освободительной борьбе перерастал в вопрос о целях, методах и путях этой борьбы, тем более что такие лидеры богоискательства, как Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, вышли из кругов русской социал-демократии и их переход от марксизма к идеализму диктовался не разочарованием в социальном действии как таковом, а в потребности расширить его аксиологические горизонты, вывести его к той последней цели, которая соединяет историю и эсхатологию, делает первую строительством Нового Града.

После катастрофы 9 января 1905 г. целый ряд христианских мыслителей и публицистов выступает с резкой критикой власти, допустившей расстрел мирной демонстрации, и Церкви, не возвысившей свой голос в осуждение совершившегося насилия. Острое чувство нравственной и религиозной неправды происходящего заставляло ставить вопрос о лжи и лицемерии государства, называющего себя христианским и допускающего кровавые расправы с собственными подданными. Н.А. Бердяев называл «русскую насильственную государственность», сковавшую духовную свободу церкви и христиан, «организованным преступлением»³, а реакцию, последовавшую за Первой русской революцией, считал прямым проявлением антихристианского духа, для которого неприемлема личность в ее нравственном самостоянии. Именно личность Левиафан государственно-

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 221.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. О путях политики // Бердяев Н.А. *Sub specie aeternitatis*: Опыт философии, социальные и литературные (1900–1906). СПб.: Изд. М.В. Пирожкова. С. 403.

сти прежде всего стремится стреножить, поработить ее волю, принудить к постоянному компромиссу с собственной совестью. Ибо личность в ее свободе несет в себе образ и подобие Божие, а «религия отвлеченной государственности» безжалостно стирает его, усиливаясь дать человеку «образ звериный».

Лидеры Христианского братства борьбы подчеркивали несовместимость идеала Царствия Божия, требующей от личности по самому высокому счету, и компромиссности государственной формы организации межчеловеческих связей, особенно — государственности авторитарной, целенаправленно подавляющей личность, иерархичной, презирующей равенство, выдвигающей на первый план службу кесарю, а значит, глубоко безбожной. В.П. Свенцицкий в духе, близком Л.Н. Толстому, писал о нравственной невозможности служить «самодержавию, кощунственно прикрывающемуся авторитетом Церкви, терзающему народное тело и сковывающему все добрые силы общества»¹. И ставил прямой вопрос: повинаться ли христианину-гражданину, если ему приходится, подчиняясь государственному закону, идти на компромисс с собственной совестью, выполнять ли христианину-воину заведомо антихристианский приказ — «стрелять в беззащитных бунтовщиков», «убивать своих братьев»²?

Называя себя Христианским братством борьбы, В.П. Свенцицкий, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, А.В. Ельчанинов (трое из них позднее станут священниками), исключали насильственные пути противостояния самодержавию. Они выбрали путь прямой нравственной проповеди, обращения к совести тех, кто непосредственно стоит за машиной насилия, и тех, кто эту машину приводит в ход. В воззваниях, которые зимой-весной 1905 г. братство распространяло среди духовенства, рабочих, войск, народа, интеллигенции, звучали слова о нравственной умопремене и социальной активности — не во имя материальных интересов или личного благополучия, а ради утверждения в мире Христовой правды, ради того, чтобы «Царство небесное с небес свести на землю»³. В воззвании «К войскам», выпущенном в количестве 4000 экземпляров, содержался призыв в случае подобных приказов отказаться от их исполнения, помня заповедь «Не убий», в воззвании «К Синоду» — возвысить голос против власти, доказавшей

¹ Свенцицкий В.П., прот. Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: Обращения к народу 1905–1908. С. 44.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 38.

свое безбожие. В многочисленных проповедях к рабочим — не бояться выступлений против неправды, идя «во имя Христово, как на святой подвиг»¹. А в брошюре «Правда о земле» (1907) В.П. Свенцицкий заявлял со всей прямоотой и одушевленностью, что история есть богочеловеческий процесс, что человек — не только гражданин государства, но и член «Церкви как тела Христова», а значит, христиане должны «стремиться к тому, чтобы политический строй наилучшим образом служил тому добру, которое раскрылось им как членам Церкви», «чтобы политический строй проникся духом Христовым»².

Программа Христианского братства борьбы строилась на евангельских основаниях — «идеалом всех человеческих отношений (в частности, политических, общественных и экономических)» утверждалась Церковь, подчеркивалось, что только в ней «возможна полная реализация свободы Христовой» и «Христовой любви»³, только в ней содержится полнота и правда нового, свободно-трудового, братского строя. Отсюда настойчиво звучащее в программе братства требование церковной реформы, способной исцелить язвы современного православия, формализованного, блюдущего иерархию, превращенного в придаток государственной машины, утратившего евангельскую свободу. Лидеры братства настаивали на восстановлении патриаршества, выборности священников, преодолении сословного принципа, на большем участии мирян в деятельности Церкви, дабы приблизить церковь к апостольскому идеалу, сделать ее не на словах, а на деле воплощением Христовой заповеди о единстве в вере и любви.

По отношению к государству В.П. Свенцицкий и В.Ф. Эрн были радикальны, отчасти даже анархичны. Острое ощущение катастрофизма эпохи, апокалипсизм восприятия мира рождали соблазн сделать ставрогинский «прыжок»⁴, здесь и сейчас отречься от относительных форм государствен-

¹ Свенцицкий В.П., *прот.* Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: Обращения к народу 1905–1908. С. 51.

² Там же. С. 99.

³ Проект программы «Христианского братства борьбы» // 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. Эрн и др. С. 698.

⁴ В подготовительных материалах к роману «Бесы» «архиерей» (будущий Тихон) отвечает Ставрогину, стремящемуся к скорому подвигу, что «прыжка не надо делать, а восстановить человека в себе надо (долгой работой, и тогда делайте прыжок)», иначе «из ангельского дела выйдет бесовское» (*Достоевский* 11, 195).

ного единства — внешнего, юридического, приказного, и переместиться в эсхатологическую эпоху, где все станут братьями друг другу и единство людей будет не внешним, но внутренним, осуществляемым не по велению державного законодательства, а по зову сердца, по евангельскому закону любви. Иную позицию занимал С.Н. Булгаков. Считая, как и идеологи Христианского братства борьбы, что «церковь как область религиозной жизни должна быть *всем*»¹, он в то же время понимал, что нельзя сразу выпрыгнуть из государства в Царствие Божие, потому что мир для этого еще не созрел. Философ предостерегал от элементов анархизма в подходе к государству и церкви, считая, что государство — это вынужденная, относительная, но пока еще необходимая форма человеческого общежития. Необходимая до тех пор, пока человек не преобразит себя внутренне, пока братское единение не станет для него нормой жизни. Философ призывал «в меру сил и исторических возможностей содействовать тому, чтобы подчинять государственного Левиафана христианским задачам, стремиться к его внутреннему просветлению, заставляя его служить христианским идеалам, в приближении к абсолютному идеалу свободы личности, общечеловеческой любви»². Государство должно встать на путь внутреннего изменения, ориентируя свое действие на христианский закон так же, как и каждая входящая в него личность. Евангельская заповедь о любви к ближнему, обращаемая к лицу, должна расширяться «на внешние или общественные и политические отношения»³. И когда политика и во внутренних, и в международных делах обретет христианский характер, когда по мере внутреннего взросления человечества нравственные идеалы любви, взаимопомощи, братства станут для него правилом жизни, а в общественных отношениях будет возрастать дух веры и любви, тогда государство преобразится в Церковь.

В стремлении высветлить политический горизонт современности, где постановка социального вопроса и защита прав угнетенных связывалась с атеистическим материализмом, и защитить подлинную церковность, не имеющую ничего общего ни с пассивностью Синода, ни с черносотенством, прикрывающимся христианскими лозунгами, в 1905 г. Булгаков предпринимает попытку создания Союза христианской политики, видя в нем один из важнейших этапов становления христианской обществен-

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 74.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 32.

ности. Вся его политическая деятельность вплоть до депутатства во II Государственной Думе определялась задачей, поставленной в статье «О союзе христианской политики»: «понять политическую деятельность как религиозное делание, исполнение заповеди Божией»¹.

Декларируя необходимость создания Союза христианской политики, Булгаков особенно настаивал на том, что этот Союз должен стать примером соответствия в политической деятельности цели и средств. Однако Союз так и не состоялся, а что касается Христианского братства борьбы, то по мере углубления политической борьбы становилось все очевиднее, что, подчинив идею христианской политики радикальной задаче — смена самодержавного строя, стремясь расшатать и обрушить самодержавное государство, осуществляющее несправедливую политику, его лидеры попадали в ту же ловушку несоответствия цели и средств, в которой сами же упрекали царизм и его институты. А когда, по мере развертывания Первой русской революции, кровь пролилась *с обеих сторон*, стало очевидно, что риторика и практика *борьбы* отнюдь не приближают Царство Христово, напротив — провоцируют рознь и разделение не просто между политическими силами, но между братьями, борьба с несправедливыми институтами власти оборачивается борьбой с людьми, противостоянием друг другу членов единого Тела Христова и из «ангельского дела», по предупреждению героя Достоевского, выходит «бесовское».

Характерен с этой точки зрения опыт С.Н. Булгакова, о котором он рассказывает в мемуарном тексте «Пять лет (1917–1922)». Описав, с каким почти «обморочным» энтузиазмом встретил он манифест 17 октября 1905 г., какую «безумную по экзальтации речь» произнес в этот день перед студентами, как затем, надев «красную розетку», вместе с другим пошел на площадь «освобождать заключенных борцов», философ замечает, что именно на площади, где кричали и бесновались ораторы, он вдруг «почувствовал совершенно явственно влияние антихристового духа»: «что-то чужое, холодное и смертоносное так оледенило мне сердце, что, придя домой, я *бросил свою красную розетку в ватерклозет*. А в Евангелии, которое открыл для священногадания, прочел: *сей род <...> изгоняется молитвой и постом*»².

Опыт исторических катастроф — впереди были еще две революции, гражданская война, красный террор — неуклонно убеждал русских мыс-

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 50.

² Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 333.

лителей в том, что единственное основание, на котором христианская политика должна строиться, это абсолютность евангельских требований, исключаящих в том числе и *борьбу* за христианскую политику, что главное — не правый, левый, центристский уклон политических деятелей, а их нравственное состояние, преодоление в сознании христиан мироотрицающего настроения, утверждение идеи оправдания истории, понимание того, что от состояния лично их душ, умов и сердец, от их повседневного поведения, в том числе и действий в политике, буквально зависит то, придет ли мир к совершенному состоянию или обрушится в бездну.

Откликаясь на попытки деятелей русского богоискательства осуществлять идею христианской политики в существующих формах политического действия (организация партий и политических союзов, партийная борьба и полемика, создание и распространение прокламаций, митинги, инициирование протестного движения, участие в работе Думы и др.), Н.А. Бердяев ставил законный вопрос о том, насколько эти формы соответствуют идеалу христианской общественности и христианской свободы, не являются ли они для нее прокрустовым ложем. Переход к религиозным формам организации жизни, по убеждению философа, должен быть внутренне свободным актом, сопряженным с целеполаганием и ответственностью, но любой союз, созданный не Богом, а человеком, в силу своей относительности неизбежно человека стреножит. Не редуцироваться до политических союзов, которые так же несовершенны, как несовершен создающий их человек, а искать новые формы общественного действия, реально приближающие человечество к идеалу богочеловеческой общности, где действуют только два регулятора — любовь и свобода. «Довести политику, как таковую, до крайнего минимума, до окончания политики, до растворения ее в культуре и религии — вот что должно быть нашим регулятивом, вот хотенье наше, вот истинное освобождение»¹. Подлинное осуществление идеалов христианской политики — не создание политической партии, а творчество религиозной культуры. Смысл христианской политики — в «уничтожении политики, растворении в высшем, посильном сокращении ее власти, подчинении ее сверхчеловеческому благу»².

Вектор отказа от политического действия, перехода к творчеству свободного духа, проявляющемуся в философии, и неразрывно с ним

¹ Бердяев Н.А. О путях политики. С. 404.

² Там же. С. 411.

связанному культуротворчеству, был задан сборником «Вехи» (1909). В статье «Философская истина и интеллигентская правда» Бердяев призывал революционную интеллигенцию освободиться от «гнетущей власти политики», обратиться к сокровищам русской религиозной мысли, неразрывно связанной с христианским миропониманием, ища в ней оснований «целостного мирозерцания» и неущербного действия. «Конкретный идеализм, связанный с реалистическим отношением к бытию, мог бы стать основой нашего национального философского творчества»¹, определяя и общественные пути. И С.Н. Булгаков в статье «Героизм и подвижничество» задавал два пути общественной активности личности: человекобожеский путь, где человек-демиург творит историю по собственному, автономному плану, и путь богочеловеческий, где он отрицается своей самости, отдает всего себя — свои мысль, волю и действие — Божественной воле, хочет быть ее сосудом и проводником. Героизм бросает в гущу политики, заставляет громоздить баррикады, ведет на путь революции и террора. Подвижничество побуждает начинать с себя, с устройства внутреннего человека, с того «каяться, себя созидать», без которого, как сказал еще Достоевский, невозможно созидание Царства Христова.

Спустя девять лет веховцы, объединившиеся на страницах сборника «Из глубины» (1918), увидят причины торжества большевизма в том, что политическая доминанта в России оказалась в руках людей, одержимых, с одной стороны, пафосом героизма, с другой — демоном гордости, с третьей — эгоистической самостью и стремлением навязать свою волю. И такой одержимостью, по мысли С.А. Аскольдова, выступившего в сборнике со статьей «Религиозный смысл русской революции», были одержимы отнюдь не только большевики, но и деятели других, в том числе либеральных, политических партий. Между тем «если бы гуманисты русского общества выступили на одоление звериного начала русской души в союзе со святым, то весь тон их обличений и образ их действий был бы совершенно другой. Их слова были бы услышаны, а дела были бы созидательны и органичны»².

Идеи Бердяева и Булгакова о политическом действии, выходящем к творчеству новой религиозной культуры и неразрывном с подвигом святости, подхватывает в пореволюционные годы В.Н. Муравьев. Фило-

¹ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 27, 30.

² Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Вехи. Из глубины. С. 236.

соф и дипломат в серии статей, опубликованных в 1917 г. на страницах еженедельника «Русская свобода», и брошюре «Будущее международных отношений» (1917) рисует образ новой России, идеал которой — не классовая идея, не экономические интересы корпораций, не насильственное единение, но Царствие Божие. «Культурно-политический мессианизм», который, по убеждению Муравьева, «должен отныне лечь в основу нашей обновленной внешней политики, — должен иметь иное содержание, чем повторение старых, узких и искусственных “пролетарских” призывов»¹. Он расширяет политику до религиозного делания, до строительства Государства-Церкви.

Размышления о христианской политике продолжают в философском дневнике Муравьева, который он вел сначала во время своеобразного «затворничества» в имении «Онег» осенью-зимой 1920–1921 гг.², а затем и в Москве. Философ развивает концепцию мессианского акта, понимая под ним исторический акт высшего, синтетического типа, в котором сходятся индивидуальное и общее действие, а материалом является «всегда соборное целое — которое охватывается мессианской идеей» (*Муравьев 2*, 254). К числу мессианских актов, наряду с актом художника, мыслителя, деятеля, он причисляет и акт политический. *Акт политика* в его высшем значении Муравьев называет «первым нравственным актом», подчеркивая, что цель его расширительна, включает в себя благо всех живых существ, всего мира, направлена на «изменение общей жизни», а значит, глубоко религиозна. «Подлинная религиозность» необходима, чтобы политический акт «достиг своей высшей степени совершенства» (*Муравьев 1*, 567).

В анализе вопросов политики у Муравьева неизменно пересекаются два уровня мысли: уровень конкретной текущей политической жизни, где свой расклад международных сил, себялюбивые интересы держав, соперничество за власть и влияние, и тот уровень должного, без которого, по убеждению философа, невозможна политика в том ее понимании, которое истекает из христианского видения истории как преображающего движения к Небесному Граду. «Политика есть действие людей в общественной области. Она должна иметь корни в наибольшей, религиозной глубине

¹ *Муравьев В.Н.* Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 20.

² См. подробнее главу «От дробного к целостному идеалу: революция, история, социализм, христианство в наследии А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

народной души и тем самым быть возвышеннее, глубже и мудрее всех других наук и искусств»¹. Ее глубинная цель — созидание совершенного строя жизни, преображение мира. Бывший дипломат настаивает на необходимости «оправдания политики, освобождения ее от всей той грязи, которую сейчас в нее вносят корысть и невежество»², связывая саму идею поворота истории с тем, удастся ли утвердить в сознании человечества и ввести в социальную практику образ истинной политики, опирающейся на религиозную цель.

В диалоге «Царство Блудницы», вошедшем в философскую мистерию «София и Китоврас», над которой Муравьев работает в 1921–1925 гг., разворачивается критика политического интриганства, корыстолюбия и себялюбия, падшей, апостасийной политики, служащей личному и государственному тщеславию. Сплавливая идеи Достоевского, Соловьева, Булгакова, Муравьев критикует тенденции эгоистического обособления в международной политике, подчеркивая, что подлинный мессианизм заключается не в противопоставлении своей национальной личности всем прочим, не в доминировании на арене истории, а в «понимании своего участия в грядущем конце истории», в соработничестве вместе с другими народами в подготовке мира к преображению, к «грядущей встрече Мессии» (Муравьев 1, 239, 240). Философ выдвигает идеал активно-христианской политики, включенной в миростроительство, определяющей «направление всего воскресительного дела» (Муравьев 1, 238). Он грезит о политике будущего, которая «должна, с одной стороны, расширить свою область, распространиться на все области деятельности живых существ (должна быть историческая и политическая физика, химия, астрономия и т.п.)», а во-вторых — «углубиться до религиозности и космичности»³.

Мысль о политике, основанной на законе любви и братотворения, на сознании глубинного единства рода людского, на образе будущего соборного устройства человечества, Муравьев стремился донести до эпохи, сознательно отказавшейся от христианского измерения истории, но при этом не отказавшейся от строительства справедливого, трудового, свободного мира. Эта воля к созиданию будущего, пусть внешне и опирающаяся на атеизм, для философа представляла свидетельством глубинной религиозности советского проекта. В 1922–1923 гг. он пишет

¹ Муравьев В.Н. [О Церкви и обществе] // НИОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 8. Л. 5.

² Там же. Л. 5.

³ Там же. Л. 4.

ряд записок по вопросам внешней политики. Намечая задачи страны Советов на международной арене, транслирует в современность идеи Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, видевших в России умиротворительницу истории, примирительницу европейских противоречий, собирательницу народов на общее дело. Выдвигает проекты создания Международного института мира с филиалами в различных странах, созыва всемирной конференции, «специально посвященной разрешению не политических вопросов, а вопросов международной всечеловеческой организации», сотрудничеству народов в деле решения глобальных планетарных задач (Муравьев 2, 402). Он убежден, что, выступив с этими миротворческими проектами (как в свое время в 1898 г. Россия стала инициатором созыва первой международной конференции по разоружению), советская дипломатия приобретет сочувствующих среди населения многих стран. А в 1924 г. Муравьев обращается с письмом к Г.В. Чичерину, предлагая свои услуги в качестве специалиста по истории международных отношений. Переводя идею христианской политики как одного из орудий созидания будущего всеединства рода людского на секулярный язык эпохи, он подчеркивает, что «во всякой политике необходима точка зрения более широкая, чем узко национальная, и что роль Советской России заключается в том, чтобы быть глашатаем международного единения масс с целью <...> приготовления строительства новой культуры человечества во всемирном масштабе» (Муравьев 2, 404).

В начале XX века деятели религиозно-философского возрождения, выдвигавшие идею христианской политики, видели путь к осуществлению идеальных форм общественной жизни в смене державного строя. Однако уже С.Н. Булгаков, в годы увлеченности идеями христианского социализма отрицавший монархию, в 1909 г. встретив в Ялте Николая II, обретает понимание сакральности власти, идущей от Бога, а не от народного представительства: «Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его»¹. А если обратиться к опыту деятелей пореволюционных течений русского зарубежья, стремившихся выработать для России будущего модель идеального общественного устройства и в связи с этим отчаянно споривших о формах политической жизни, то окажется, что и евразийцы, выдвигавшие концепцию совершенной христианской

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 337.

идеократии, и демократы-новоградцы, говорившие о соборной демократии, и младороссы, предлагавшие формулу «Царь и советы», полагали в основу этих разных форм один принцип — соборности. Так опыт развития идеи христианской политики выводил к пониманию, что главное — не внешние формы социума, и не та или иная модель государства, а тот образ неслиянно-нераздельного единства личностей, основанный на вере, любви, благом действии, который должен прорасти сквозь эту модель.

Глава 7.

ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА

В записных книжках Ф.М. Достоевского 1876–1877 гг., отражающих реакцию писателя на балканский кризис и вызванный им новый виток общественно-политических и историсофских споров о судьбах славянства, есть одна запись, которая, несмотря на всю свою лаконичность, указывает на ту версию решения славянского вопроса, к которой двигалась русская мысль, начиная с хомяковского «Послания к сербам» и завершая спорами о славянстве в среде русской эмиграции 1920–1930-х гг.: «... Славянство лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (*Достоевский* 24, 214). Славянский вопрос принципиально выводится здесь за пределы политического, национального и даже конфессионального дискурса, в рамках которого протекали в два предшествующие столетия и протекают сейчас острые споры о судьбах славянства. Он рассматривается в контексте христианского универсализма, подчиняющего национальное вселенскому, помнящего о том, что во Христе «нет эллина и иудея» (Кол. 3, 11), обращающего заповедь о совершенстве: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) ко всем людям земли.

Будучи поставлено в этот контекст, единение славянских народов проектируется на совершенно иных основаниях, нежели те, на которых строились доньше в истории политические и государственные союзы. Оно не может быть ни унитарным, ни федеративным, не может иметь своей подоплекой торгово-промышленные или военно-стратегические задачи, обслуживать то, что Достоевский едко называет «интересами цивилизации» (*Достоевский* 25, 48). И тем паче не может использовать для обеспечения единства тот арсенал методов принуждения, который эффективно применяют как политические элиты держав, так и силы, противостоящие этим элитам. Все эти методы имеют дело с «ветхим человеком», который действует в социуме по закону «око за око, зуб за зуб» (Лев. 24, 20) и легко переносит живущий в нем закон греха — «гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие» (Кол. 3, 8) — на внешнюю жизнь, руководствуясь соблазнительным принципом: «Цель оправдывает средства». Единство же, о котором применительно к славянству говорят русские религиозные философы и Достоевский, утверждает иной — евангельский — принцип отношения внутри социального целого, в основе которого заповедь «Да

любите друг друга» (Ин. 13, 34). Исполнение этой заповеди открывает путь к преодолению национальных обособленностей, враждебности и глухоты между народами, этнического и государственного эгоизма и в конечном итоге ведет к созиданию уже не только всеславянской, но всечеловеческой общности, к обновленному состоянию рода людского, где станут «все как Христы» (*Достоевский* 11, 193). «Все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (*Достоевский* 26, 164).

Вектор восхождения от всеславянства к всечеловечности настойчиво звучит в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. Происходящее на Балканах — антитурецкие восстания в Герцеговине, Боснии и Болгарии, война сербов и черногорцев против Турции, в которой принимали участие тысячи российских добровольцев, выступления России в защиту славян, объявление русско-турецкой войны и вызванные этими событиями споры о судьбах славянского мира после освобождения из-под ига Турции, этого «больного человека» Европы, — становится поводом для разговора о религиозно-этических принципах решения славянского вопроса, об основаниях бытия славянского мира и месте в нем России. Обращает на себя внимание то, что Достоевский, держа руку на пульсе событий, радикально расширяет их смысловой горизонт, выступая, по справедливому замечанию исследователей, как «“метаполитик”, “метаисторик”, прозревающий в мире настоящего вечность, стоящую за временем»¹. События текущей истории, как мы показывали в предыдущей главе, писатель выводит из эмпирического в метафизический план, рассматривает их как вехи движения мира от состояния эгоистической разъединенности ко вселенскому братству, от «великого Вавилона» цивилизации к тысячелетнему Царству Христову, той совершенной эпохе, которая описана в двадцатой главе «Откровения Иоанна Богослова» и о которой он размышляет то прямо, то образно-иносказательно и в романах «великого пятикнижия», и в публицистике, и в записных тетрадях, и в письмах.

Подъем в русском обществе, вызванный всплеском освободительного движения в славянском мире, который охватил все слои и сословия — от дворянина-офицера до мужика-солдата, от «старушки Божией», подающей «свою копеечку на славян», до девушки-курсистки, ставшей сестрой милосердия, горячий порыв «положить душу свою за други своя» — До-

¹ Касаткина Т.А. Философские и политические взгляды Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 8. М.: Классика плюс, 1997. С. 167.

стоевский осмысляет как первый росток нового, братски-любовного строя мира и одновременно как проявление подлинной сущности христианства в его восточно-православном изводе. Оно не есть «какая-нибудь лишь обрядная церковность» или «fanatisme religieux», но подлинный «прогресс человеческий и всечеловечение человеческое» (*Достоевский* 23, 102), не имеющий при этом ничего общего с ложным, мишурным прогрессом цивилизации, ставящей торгово-промышленную выгоду и материальный комфорт выше братства, которое меряется не толщиной мошны, но полнотой сердца.

Споря с политическими реалистами, считавшими жертву России за славян неосмотрительным дон-кихотством, критиковавшими русских добровольцев в Сербии и генерала М.Г. Черняева, возглавившего сербскую армию в ее противостоянии туркам («даром пролилась русская кровь, без выгоды для России»), Достоевский призывает смотреть на политику сквозь призму евангельского идеала и не соблазняться голым стремлением к территориальной экспансии: «Такой высокий организм, как Россия, должен сиять и огромным духовным значением. Выгода России не в захвате славянских провинций, а в искренней и горячей заботе о них и покровительстве им, в братском единстве с ними и в сообщении им духа и взгляда нашего на воссоединение славянского мира. Одной материальной выгодой, одним “хлебом” — такой высокий организм, как Россия, не может удовлетвориться» (*Достоевский* 23, 150).

«Бессмысленная», с точки зрения политического утилитаризма, жертва России «за угнетенных и брошенных всеми в Европе» славян (*Достоевский* 25, 50) вырастает для него в эмблему подлинного поведения на международной арене, той христианской политики, которая должна сменить господствующий в межгосударственных отношениях «бентамовский принцип утилитарности». С этим принципом, как показывали мы в предыдущей главе, писатель яростно спорил, подчеркивая, что следование этому принципу запирает историю в ад обособления и противоборства, превращает пространство земли в арену «войны всех против всех», в то время как только политическое бескорыстие и братский долг, только христианский принцип любви и жертвы, утверждаемый в сфере международной, позволит народам преодолеть взаимную рознь, установить на земле Царствие Божие, в котором обновится человечество.

В свете идеи миллениума и рассматривает Достоевский перспективы славянского единства и роль в этом единстве России. Роль эта — не политическая, но апостольская. Историческая задача России — собирание

земель и народов в союз, который будет держаться внутренней правдой, «не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом» (*Достоевский* 26, 81). В главе «Утопическое понимание истории», входящей в июньский выпуск «Дневника писателя» 1876 г., писатель так обозначает ведущий нравственный принцип, которым должна руководиться Россия в международных делах: «Кто хочет быть выше всех в царствии Божием — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале» (*Достоевский* 23, 47). Русская идея трактуется здесь Достоевским как идея евангельской любви и жертвы, русское предназначение — как утверждение Христова закона в истории. Тем самым национальная идея перестает быть национальной, она становится универсальной, обращенной к каждому народу и к каждому человеку, проходящему свой путь на земле. В подвиге всеслужения, который на себя возлагает Россия, Достоевский видит путь «к окончательному единению человечества» (*Достоевский* 23, 47). И та же трансформация происходит у писателя со славянской идеей. Она окончательно утрачивает племенные черты, как то было у Данилевского, для которого славянство и его особая роль в человечестве определялась не этически, а этнически, была задана его принадлежностью к высшему, четырехосновному культурно-историческому типу. У Достоевского наоборот: будущее единство славян — не племенное, но религиозное, а ведущая роль России в славянстве заключается в том, чтобы раскрыть своим славянским братьям духовные основы объединения, так чтобы достигнутая ими свобода не извратилась в обособление, чтобы, освободившись от исламского ига, они не подпали под иго безверной, торгашеской цивилизации, но создаваемое ими единство стало первым шагом на пути к «братству людей», ко «всепримирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (*Достоевский* 23, 50).

«Утопия», которую рисует Достоевский, для него самого отнюдь не является невоплотимой. Такова она лишь с точки зрения плоского и трусливого «эвклидова ума», не дерзающего выйти за границы трех измерений реальности, и самостного, жестоковыйного сердца. Для Достоевского же представленный им образ «единения всечеловеческого» — это идеал, устремляющий к своему воплощению. «Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (*Достоевский* 21, 76), — утверждает он еще в 1873 г., в первый год издания «Дневника писателя». И в этой фразе — ключ к религиозно-философской трактовке славянского вопроса, неразрывно связанного с идеей преображения мира

в Царство Христово, центральной как для самого Достоевского, так и для той плеяды мыслителей, от А.С. Хомякова до Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и др., которая утверждала идею истории как «работы спасения», сотрудничества человечества в «труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401). Это восстановление, как мы не раз уже говорили, требует совершенно иной социальной модели, нежели те, к коим привык разъединенный мир, элементы которого (страны, регионы, этнические группы, политические партии, сословия, религиозные общины и т.д.) пребывают в состоянии взаимного противоборства. «Образец совершеннейшего общества» является здесь в единстве Лиц Пресвятой Троицы, «единстве без слияния, различии без розни» (Федоров I, 96). Современник Достоевского Николай Федоров подчеркивал, что, «в учении о Троиедином Боге дан нам не только образец совершеннейшего общества» (Федоров I, 95), но и путь к его осуществлению, заключающийся в сыновне-отеческой и братской любви, в углублении которой — залог иного — не катастрофического, не судного, а спасительного, преображающего исхода истории.

Достоевский, который был глубоко близок Федорову в своем понимании целей и перспектив христианства в истории, еще в первой половине 1860-х гг. в набросках статьи «Социализм и христианство», размышляя об основаниях совершенного общежития, возводил их к идеалу Троичности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех» (Достоевский 20, 191). Именно по этому идеалу, подчеркивал он, должно устроиться человечество, прошедшее в своей истории и первобытную стадию нерасчлененно-родового единства, и атомарность этапа цивилизации, где индивидуум противопоставляет себя «авторитетному закону масс и всех» (Достоевский 20, 192). Обе отрицающие друг друга версии устроения мира примиряются в высшем единстве, личности перестают быть друг с другом в отношениях противоборства, образуют новую целостность, которая зиждется на любви, взаимной жертве и творческом взаимодействии. А спустя пятнадцать лет образ многоединого, соборного человечества возникает в «Дневнике писателя» уже в связи с темой славянства. Отвечая на упреки в имперских намерениях России, стремящейся «захватить славян» и установить политическое доминирование на Балканах, Достоевский переводит разговор о России и судьбе славянского мира из политического в этический план и прямо указывает, что будущий всечеловеческий организм вырастает из славянского братства: «... 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, учась 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» (*Достоевский* 25, 100).

Этот образ полноты человечества, ставшего соборным целым, предвзвешивает знаменитое *profession de foi* «Пушкинской речи» (1880), где прямо звучит мысль о том, что миссия России в истории носит христианский характер и, хотя и начинается с отдельных народов или регионов, в конечном итоге обращена ко всем земным племенам: «Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский* 26, 148).

Утверждая свое поистине вселенское чаяние, Достоевский доводит до полноты мысль, выраженную в записи, которую мы приводили в начале данной главы, — о славянстве, которое должно «расшириться на всю Европу и мир как христианство».

Вот на такую всечеловеческую высоту поднимался в русской мысли славянский вопрос. И хотя — что также надо признать — время от времени его идеологи с этой вершины срывались, редуцируя пафос вселенскости, подобно Н.Я. Данилевскому настаивая на славянской автаркии и подчас оказываясь на одном уровне с панславизмом, та линия мысли, которая шла от А.С. Хомякова, Ф.И. Тютчева, И.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева к деятелям русского возрождения начала XX века, опиралась на идею христианского универсализма, заменяя этатизм всецерковностью, а оппозиции национализм / космополитизм, индивидуализм / коллективизм — соборностью, воплощающей в социальном бытии принцип Троицы.

Сказанное на первый взгляд противоречит настойчиво акцентированной Хомяковым, Аксаковым, Тютчевым, Достоевским антитезе России и Запада, православия и католичества, заостряющейся в резкую критику

«противохристианских» начал «западного общества»¹, римского папства, соблазнившегося «земным владычеством», в призывы не забывать о «стихийной враждебности Запада как целого в отношении к нам», так что «не союза с ним должны мы искать, а его внутреннего разъединения»². Однако следует задуматься о сущности указанной антитезы и о смысле этих призывов, коль скоро звучат они из уст таких *универсально* образованных русских людей, как А.С. Хомяков и тем более Ф.И. Тютчев, за которым устойчиво закрепилось определение «русский европеец».

В русской метафизике истории, как уже говорилось в предыдущих главах, Россия и Запад противопоставлялись не как конкретные геополитические образования, но как символы двух путей человечества, двух радикально противоположных идеалов развития, двух принципов, одушевляющих историческую и социальную жизнь. Мир каков он есть — и мир каким он должен быть; апология материократии, человекобожеского возведения царства земного — и богочеловеческое творчество, созидающее Царствие Божие; предельная эмансипация индивида — и апология любви как «самоотрицающегося эгоизма»³; царство великого инквизитора вкупе с муравейником социализма — и мир, становящийся Церковью, выстраивающийся на основах соборности, где правда личности примирена с правдой целого и одна без другой невозможна. Обе модели развития прочитывались русскими мыслителями сквозь призму эсхатологии, возводились к вопросу о конечных судьбах мира, о том, на чьей стороне оказывается человечество — Антихриста или Христа, сорботает ли оно антагонисту Творца или Творцу, содействует торжеству «великого Вавилона» или тысячелетнего Царства Христова.

Политический дискурс отступает перед этическим и религиозным, точнее радикально перерождается, арена истории предстает столкновением двух непримиримых начал — антихристианского, начала гордыни и безверия, личного и коллективного эгоизма, побуждающего ко внешней экспансии, к тому, чтобы завоевывать новые и новые территории, множа военную и державную мощь, и христианства, выдвигающего на первый план не задачу внешнего доминирования, а задачу спасения, не принцип насилия, а принцип любовной самоотдачи: «Не в накоплении вещей у себя

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 314.

² Ф.И. Тютчев — А.И. Георгиевскому. 30 марта 1866 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 400.

³ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 284.

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» (*Достоевский* 11, 186). Панэтатизму, полагающему в основу человеческого устройства формальный закон, «юридико-экономические начала», которые, как не раз подчеркивал Н.Ф. Федоров, являются воплощенным «небратством» (*Федоров* I, 37), огосударствляющего даже и церковь, противопоставляется идеал *всецерковности*, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды.

О двух этих моделях устройства всечеловеческой жизни, о двух фундаментальных выборах мира, эмблемами которых предстают в славянофильской и почвенной мысли Россия в союзе со Славянством и Запад, о двух радикально противоположных принципах соединения людей и народов, афористично и четко высказался Ф.И. Тютчев в знаменитом стихотворении «Два единства» (1870):

Из переполненной Господним гневом чаши
Кровь льется через край, и Запад тонет в ней.
Кровь хлынет и на вас, друзья и братья наши! —
Славянский мир, сомкнись тесней...

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью, —
А там увидим, что прочней...

Эта поэтическая и одновременно историософская декларация, подобно словам Достоевского о славянстве как «первом собирании», — ключ к решению славянского вопроса в контексте христианской аксиологии. Да, единство «железом и кровью», о котором заявлял канцлер объединенной Германии Отто Бисмарк, — это самый реальнейший факт. И не только для Европы, а для всего человечества, в том числе и для России, внутреннюю шаткость которой и славянофилы, и Тютчев, и Достоевский критиковали неоднократно. Единство любовью, с точки зрения трезвого, прагматического сознания — лишь благопожелание, *мечта поэта*. Однако для вышперечисленных писателей и мыслителей, исповедовавших то, что Достоевский называл «реализмом в высшем смысле» (*Достоевский* 27, 65), именно единство, имеющее в своей основе любовь, по-настоящему

реально и прочно, именно оно способно выправить историю, повернуть ее на Божьи пути, перевести от «истории как факта», которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя» (Федоров I, 65), к «истории как акту», в которой осуществляется сотрудничество человечества Богу, создается Царство Христово.

В контексте христианского универсализма обретает полноту своего смысла один из ключевых текстов славянофильства — знаменитое послание «К сербам» (1860), написанное А.С. Хомяковым и подписанное старшими славянофилами А.И. Кошелевым, Ю.Ф. Самариним, К.С. и И.С. Аксаковыми, Ф.В. Чижовым и близкими им по духу М.П. Погодиным, И.Д. Беляевым, Н.В. Елагиным, П.А. Бессоновым. Стержневая тема этого текста — не тема национального единства и государственной суверенности славянских племен, а христианского обновления жизни, пример которого должны явить в своей исторической жизни братья-славяне. Приветствуя свободу как «величайшее благо для народов», Хомяков предостерегает сербов от греха гордыни — «гордости духовной, гордости умственной и гордости внешних успехов и славы», подчеркивая, что она «может быть причиною совершенного падения человека или гибели народной»¹. Именно дух национальной гордыни провоцирует одни народы на превозношение над другими, желание доминировать и поработать. И сербам, подчеркивает автор послания, нужно особенно беречься этого соблазна, возрастая и укрепляясь в человечестве не как славянский только, но прежде всего как христианский народ, заботясь не столько о материальном достатке, сколько о «развитии высших начал нравственных и духовных», ибо приобретение «высшего нравственного развития есть высшая задача для человека»².

Увещевая сербов сохранять в своем народе евангельское, братское равенство, предостерегая их от ложного выбора, призывая не допускать «никаких законов, никаких мер правительственных, никаких обычаев, которые могли бы разрывать братство»³, Хомяков фактически демонстрирует ту систему религиозно-этических принципов, на которых должно строиться бытие *всякого* народа, всецелое бытие не только славянства, но человечества. И за отступление от этих принципов он критикует не только Европу, но и Россию. Не одному папскому Западу, но и православному

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 343.

² Там же. С. 351.

³ Там же. С. 350.

Востоку в лице России и греков адресует упреки в гордыне и превозношении, в рабствовании духу цивилизации. Философ-славянофил с горечью пишет о высокомерной «вражде греков против славян» — старейших в православии по отношению к более молодым — и прямо указывает, что «духовной гордости греков соответствует умственная гордость всех западных народов»¹. Он произносит настоящую филиппику в адрес современной России, политически свободной, но подпавшей под иго ложных принципов жизни: «Умножать войска, усиливать доходы, устрашать другие народы, распространять свои области, иногда не без неправды — таково было наше стремление; вводить суд и правду, укрощать насилие сильных, защищать слабых и беззащитных, очищать нравы, возвышать дух — казалось нам бесполезным. О духовном усовершенствовании мы не думали, нравственность народную развращали; на самые науки смотрели мы не как на развитие Богом данного разума, но единственно как на средство к увеличению внешней силы государственной и никак не помышляли о том, что только духовная сила может быть надежным источником даже сил вещественных»².

Подобные же упреки будут адресовать современной ему России и Ф.И. Тютчев, и Ф.М. Достоевский, обвиняя власть в безнародности, общество — в рабствовании идеалам цивилизации, зараженности духом нигилизма, рушащим веру в душе человека, личность — в обособленности и эгоизме.

Славянство в лице сербов, по мысли Хомякова, должно явить миру пример иного устройства и иных отношений между народами. Каких? Об этом он пишет в своем наставлении: «Не оскорбляйте братьев презрением», «но помните, что они вам равны». «Пусть всякий славянин, из какого бы края он ни был, видя вашу к нему братскую любовь, будет готов вас подкреплять доброжелательством, сердечным сочувствием и союзом на деле»³. Философ утверждает, что не внешним юридико-экономическим требованием, а любовью выправится человечество. «Бог устроил современные нам судьбы мира так, что лучшая из человеческих добродетелей — братолюбие — есть в то же время единственное спасение для славян и единственная сила, могущая освободить их от врагов и утеснителей»⁴.

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 344.

² Там же. С. 345.

³ Там же. С. 347.

⁴ Там же. С. 347.

Хомяков призывает славянских братьев уважать «всякую свободу совести и веры», подчеркивает, что подлинная вера «побеждает мир, а не просит меча мирского», и рисует перед молодым сербским народом образ «здорового гражданского общества», которое «основывается на понятии его членов о братстве, правде, суде и милосердии»¹.

«Послание к сербам» — своего рода славянофильская Нагорная проповедь. Это этика человечества, строящего жизнь по Христу, обращенная не только к славянским, но и ко всем христианским народам, а в пределе — долженствующая охватить собой мир. Да, Хомяков настаивает на том, что сущность христианства с наибольшей полнотой выразилась именно в православии, проникнутом духом соборности, милосердия, воспитывающем в человеке чувство братства. Да, он критикует «западные вероисповедания» за рационалистический подход к христианству, за следование внешней законности и мертвой схеме в ущерб живому религиозному духу и противопоставляет им цельность сознания и жизни в восточно-христианской традиции². Но при этом философ и богослов настаивает на том, что «Церковь — одна», «единая, святая, соборная и апостольская» и когда будут преодолены «ложные учения» и внутрехристианские споры, ее уже не нужно будет называть «православною», равно как тогда, «когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов», не нужны будут особые названия для поместных церквей, ибо «один Бог и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия»³. И рисуя в «Послании к сербам» идеал совершенного социального устройства, построенный на «единстве веры», «чувстве братского равенства» и «цельности жизни», философ употребляет не конфессиональное слово «православие», а внеконфессиональное слово «вера», подчеркивая, что она есть начало преображения, коренного изменения внутренней жизни личности, отношения человека к человеку, а главное — всего строя общественных связей людей: «Она есть как будто лучший воздух, претворяющий и изменяющий в нем всякое земное начало, или как бы совершеннейший свет, озаряющий все его нравственные понятия и все его взгляды на других людей и на внутренние законы, связующие его с ними»⁴.

¹ Там же. С. 348.

² Хомяков А. С. Сочинения. Т. 2. С. 25–195.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 348.

О том, что мысль Хомякова устремлялась к идеалу соборного единства рода людского, свидетельствует и «Семирамида», эта величественная панорама всемирной истории в многоцветии народов, культур, исповеданий. Христианство, ныне являющееся одной из вер в пантеоне мировых религий, мыслилось им той высшей формой религиозного отношения, опираясь на которую единство народов земли не только созиждется, но и будет по-настоящему прочным, причем для его укрепления формы внешнего подавления уже не будут нужны. Философ выражал надежду на то, что «придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины»¹, и славянство, сохранившее в своей духовной и общественной жизни правду соборности, станет тем семенем, из которого вырастет и разовьется затем вселенский организм человечества.

В контексте темы славянского братства как завязи Царствия Божия во всей полноте раскрывается и философия истории Ф.И. Тютчева, отлившаяся в его творчестве в самых разных жанровых формах — от философско-политических статей и незавершенного трактата «Россия и Запад» (1848–1849) до наполненных историософскими сюжетами писем и историософской поэзии. «Первый русский поэт-мыслитель», как называл Тютчева Достоевский, смотрел на историю сквозь призму видения пророка Даниила о «пятом царстве», которое сменит четыре «ветхие» империи человечества, само же «будет стоять вечно» (Дан. 2, 44). Человеческая история для него есть созидание Христианской Империи, осуществляющей в социальной жизни Божий закон и тем самым преобразующейся в Царство Христово. Эта Империя, зародившаяся в Византии и завещанная России как ее политической и духовной преемнице, синтезирует идею всемирной монархии, на которой стоял Древний Рим, и христианства, одушевившего эту идею высшим религиозным идеалом, дополнившего внешнее, формальное единство единством веры и духа. Россия, по мысли Тютчева, призвана осуществить новое собирание земных племен. Взору поэта и дипломата предносится образ будущей Восточной империи, объединяющей в религиозно-державное целое Россию, славянство и греческий мир. При этом «вопрос племенной» сознательно подчиняется Тютчевым вопросу религиозному, единство материальное — единству «в духе и истине». Принципом, на основе которого совершается объединение частей Империи, является «православная традиция». «Славянское племя» составляет тело Империи, душа же ее лежит в Право-

¹ Хомяков А.С. Сочинения. Т. 1. С. 31.

славии¹. Тютчев воспринимает Империю не как политическое, а прежде всего как религиозное единство, на что указывает само расширение ее границ за пределы славянства, включение в нее греческого мира, чуждого славянам этнически, но родственного им по вере. И роль России как водительницы славянских народов Тютчев оправдывает прежде всего тем, что «Россия гораздо более православная, нежели славянская», и «как православная, она является залогохранительницей Империи»². Церковь служит в ней «высшим выражением духа нации, целого племени, целого мира»³.

Не политическая, панславистская экспансия на Восток является плодом внимания Тютчева, а «подвиг просвещения», на который Россия должна повести освобожденных славян во имя воплощения христианского идеала в истории. Как писал первый биограф Тютчева И.С. Аксаков, «будущая империя», образ которой предносился взору поэта, держится «духовным началом», «исключающим понятие о завоевании и порабощении»⁴. «Славяно-Греко-Российская Империя» — это не сверхгосударство. Точное ее определение — теократия. Это начало восстановления «Вселенской монархии», а значит «Вселенской Церкви»⁵.

В историософской лирике Тютчева тема «всеславянства», расширяющегося до «всеправославия», побеждающего «вражды безумной семя», распространяющего братски-любовный строй на весь мир, звучит в целом ряде программных стихотворений. Знаменитый «Рассвет» (1849) призывает к духовному восстанию и священному подвигу:

Вставай же, Русь! Уж близок час!
Вставай Христовой службы ради!
Уж не пора ль, перекрестясь,
Ударить в колокол в Царьграде.

Но это подвиг не во имя земного владычества, а во имя обновления жизни, торжества новой всечеловеческой эры: «О Русь, велик грядущий день, / Вселенский день и православный!» Идущая от христианской литургической поэзии символика Дня, сменяющего ночь заблуждения, образы

¹ Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад». С. 222, 223.

² Там же. С. 222.

³ Тютчев Ф.И. [Докладная записка императору Николаю I. 1845 г.] // Новое литературное обозрение. 2009. № 1. С. 109.

⁴ Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 230.

⁵ Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад». С. 225.

Света с Востока и Пасхи Христовой («День православного Востока, / Светись, светись, великий день») переводят тему славянского единства из исторического в эсхатологический план. В стихотворении «Молчит сомнительно Восток» (1865) картина солнечного восхода предстает развернутой метафорой религиозного обновления, охватывающего всю землю:

Еще минута, и во всей
 Неизмеримости эфирной
 Раздастся благовест всемирный
 Победных солнечных лучей...

В «Послании к Ганке» (1841), обращенном к знаменитому деятелю чешского национального возрождения, образ перекликающихся городов, говор которых сливается с говором славянских наречий, внезапно ставших друг другу понятными, напоминает о чуде Пятидесятницы, когда осиянные Духом апостолы стали понимать языки мира и заговорили на них, дабы нести Благоую Весть всем народам земли:

Рассветает над Варшавой,
 Киев очи отворил,
 И с Москвой золотоглавой
 Вышеград заговорил!

И наречий братских звуки
 Вновь понятны стали нам, —
 Наяву увидят внуки
 То, что снилось отцам!

Примечательно, что в братской перекличке городов участвуют у Тютчева не только столицы православного славянства, но и столицы тех славянских народностей (Варшава и Вышеград (Прага)), которые вероисповедно примыкают к католицизму. Одним художественным штрихом поэт рушит стену между православными и неправославными братьями. А спустя три десятилетия в программном послании «Чехам от московских славян» (1869), написанном в год 500-летия со дня рождения Яна Гуса, он рисует образ Чаши причастия, которую Россия с любовью протягивает чехам-католикам, призывая их «с надеждой, верой и любовью» к общему Таинству.

Причастная Чаша, пить из которой, по завету Христову, призываются все, символизирует единство веры. Восстановление этого единства для

христианства, распавшегося на конфессии, возможно только через возвращение к духу Вселенской Церкви, дух же этот, по убеждению Тютчева, в максимальной полноте сохранен именно в православии. В своих политико-философских статьях, трактате «Россия и Запад», многочисленных письмах Тютчев пишет об искажении церковного идеала в римском католицизме, соблазнившемся земной, светской властью. Церковь «перестала быть среди великого человеческого общества, обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом: она сделалась политическим учреждением, политической силою, государством в государстве»¹, оказалась вовлеченной в водоворот политических страстей, борьбы и соперничества. И эта аксиологическая деформация в конечном итоге стала одной из главных причин секуляризации, Реформации, приведшей к новому дроблению Церкви, усилению атеизма и революционных потрясений в Европе. Искажение христианского идеала привело к искажению жизни, к ложным моделям социального устройства, к ложному направлению цивилизации, движущейся не к Царству Христову, а в объятья «князя века сего». «Самовластье человеческого я», желающего «зависеть лишь от самого себя, не признавая и не принимая другого закона, кроме собственного изволения»², заменило дух соборности Вселенской церкви, где личность связана неразрывно со всеми другими личностями и с Богом. Проявлением этого самовластья, искажающего образ подлинной власти, которая утверждается и дается человеку лишь Богом, ее подлинным, а не мнимым Источником («Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18)), Тютчев считал и декларации Великой Французской революции, объявившей свободу человека и гражданина, а затем скатившейся к кровавому террору, и знаковый жест Наполеона Бонапарта, который в кульминационный момент коронации вырвал королевский венец из рук первосвященника и самолично возложил его себе на голову, манифестируя *urbī et orbī* торжественное пришествие «во имя свое», и провозглашенный папой Пием IX в 1870 г. догмат о папской непогрешимости, в котором поэт увидел прямую декларацию человекобожия: «Был день суда и осужденья / — Тот роковой, бесповоротный день <...> Когда чужим страстям послушный, / Игралище и жертва темных сил, / Так богохульно-добродушно / Он божеством себя провозгласил...» («Ватиканская годовщина», 1871).

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 310.

² Там же. С. 296.

Искаженность веры и идеала в римском католицизме ведет к искажению образа человека, калечит социальную жизнь, уводит историю на противобожеские пути. Византийское и затем русское православие, по мысли Тютчева, возвращая к заветам Нераздельной Церкви, к идеалу христианского царства, собирающего народы земли во Имя Христово, выправляет историю. И потому путь к славянскому единству, неразрывному с единством в вере, призванному в перспективе времен расширяться во всемирное, всечеловеческое единство, поэт полагал в возвращении западных славян к православию, в обращении поляков и чехов к «славянским церковным, т.е. восточным или вселенским преданиям», в «восстановлении единства и общения церковного со всем православным Востоком» — так комментирует мысль поэта-философа его первый биограф И.С. Аксаков¹. Ту же мысль проводит и сам Аксаков в программных статьях по церковному и славянскому вопросам в газетах «День» (1861–1865) и «Москва» (1867–1868), одновременно наследуя и А.С. Хомякову, критиковавшему рационализм западной церкви, и Тютчеву, упрекавшему ее в соблазне земной власти, в том, что Царство Христово строилось ею как «царство мира сего»². Аксаков подчеркивает, что именно искажение христианства в лоне римского католицизма, фактическое его перерождение в папство является глубинной причиной торжества антирелигиозного начала в истории Запада, и возлагает надежды на «торжество православия» как среди славянских, так и среди европейских народов.

Проектируя грядущие пути истории в контексте идеи вселенскости, Тютчев не ограничивается проповедью единства Православного Востока, но, подобно Хомякову и Достоевскому, уповает на то, что светящийся с Востока идеал Христова братства и Христова дела в перспективе истории обновит и Запад. Если с антихристианским духом современной цивилизации, построенной на атомарности, на «самовластьи человеческого я, возведенного в политическое и общественное право»³, сделки для России и собираемого ею славянства нет и не может быть, то с западноевропейскими народами возможно сближение на почве вселенского христианства. Не случайно трактат «Россия и Запад» Тютчев намеревался завершить проектом грядущего схождения Востока и Запада и «воссоединения обеих церквей»⁴.

¹ Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 215.

² Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 310.

³ Там же. С. 196.

⁴ Тютчев Ф.И. Незавершенный трактат «Россия и Запад». С. 225.

Тютчевская идея Христианской Империи предваряет теократический проект В.С. Соловьева. Подобно славянофилам, Тютчеву, Достоевскому, Соловьев выстраивает свою теократию на понимании христианства как силы, одушевляющей историю, ведущей к осуществлению Царствия Божия, превращающей общественные и государственные союзы в Церковь, которая есть совершенный союз. В книге «История и будущность теократии» (1885–1887), представляющей прошлое и будущее человечества сквозь призму становления теократической идеи, Соловьев апеллирует и к А.С. Хомякову, и к Ю.Ф. Самарину, утверждая, что именно славянофильство поняло Церковь как «богочеловеческий организм», преобразующий и высветляющий все формы связи людей, превращающий земную, языческую социальность в Христову, земно-небесную. Цитируя предисловие Ю.Ф. Самарина к богословским сочинениям А.С. Хомякова, где подчеркивалось, что церковь не есть «доктрина», «система» или «учреждение», но «живой организм, организм истины и любви»¹, Соловьев так выражает идеал всецерковности: «Церковь там, где люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободным единомыслием, становятся достойным вместилищем единой благодати Божией, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее в один духовный организм»².

Выдвигая теократический идеал в качестве верховного типа единства, В.С. Соловьев, подобно славянофилам, Тютчеву и Достоевскому уходит от панэтатизма. Он опирается на образ Церкви как «братского союза народов в преображенном всечеловечестве», подчеркивая, что только так может исполниться идея вселенскости: «только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения»³. При этом, солидаризируясь с представителями славянофильско-почвенной мысли в признании Церкви как основы целостного, а не оскопленного объединения, Соловьев восстает против их утверждения, что полнота Церкви содержится лишь в православии, против характерной как для старших, так и для младших славянофилов, как для Тютчева, так и для Достоевского резкой критики католицизма и особенно

¹ Самарин Ю.Ф. [Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова] // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Сочинения богословские. Прага, 1867. С. XXVIII.

² Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 4. С. 253.

³ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 283.

папства, искажающего идеал Вселенской церкви, против убежденности в том, что соединение церквей возможно лишь при условии принятия католическим и протестантским регионами восточно-христианского исповедания. В работе «Великий спор и христианская политика» философ выдвигает свою версию соединения Церквей, подчеркивая, что ни православие, ни католичество не могут быть каждая в отдельности названы Вселенской Церковью, что необходимо их свободное, равноправное и сознательное движение навстречу друг другу.

Идея вселенскости звучит и в многочисленных высказываниях Соловьева на тему славянства. В серии статей по национальному вопросу, писавшихся в период острой полемики вокруг работы «Великий спор и христианская политика», он, вступая в спор с поздним славянофильством в лице Н.Я. Данилевского, акцентировал христианские и всечеловеческие основания темы славянского единства. Мыслитель подчеркивал, что перспективы славянства лежат не в автаркии, не в ожидании скорейшей гибели Запада, дабы «сменить Европу на исторической сцене, а в том, чтобы исцелить ее и воздвигнуть к новой, более полной жизни»¹. Рассматривая религиозные судьбы славянства в перспективе воссоединения церквей, философ подчеркивал, что разноконфессиональные славянские народности должны воссоединиться соборно, не требуя друг от друга отречься от веры отцов, но взаимно обогащая и просветляя друг друга и — что главное для Соловьева — соучаствуя в «деле всемирного спасения»², созидания Царства Христова.

Как известно, «Великий спор...» и статьи В.С. Соловьева о национальном вопросе вызвали резкое несогласие И.С. Аксакова. Это противостояние двух мыслителей часто трактуется как свидетельство разрыва Соловьева со славянофильской традицией. Однако если не упускать из виду тот факт, что в славянофильстве, как и у философа всеединства, присутствовала идея всечеловечности, хотя и трактовалась с существенным креном в пользу славянства и православия, то станет понятным, что внешний спор не должен закрывать внутреннего схождения Соловьева и славянофилов. Более того, Соловьев выдвигал против славянофилов ту идею христианской политики, которая была выражена не только в тютчевском стихотворении «Два единства» и «Дневнике писателя» Достоевского, но и, как мы показали выше, в «Послании к сербам», подписанном идеологами славянофильства,

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 318.

² Там же. С. 271.

вплоть до главного соловьевского оппонента Ивана Аксакова. Последний, хотя в 1880-е гг. и спорил с Соловьевым, критикуя его за выражение «национальный эгоизм» и за симпатии к католицизму, ранее в 1860-е гг. в серии статей в газете «День», где присутствовал особый «Славянский отдел», не раз подчеркивал опасность националистической замкнутости, «племенного эгоизма», утверждая, что в славянстве «родство духовное ценится выше плотского». Духовным же элементом единства является вера — «религиозные и нравственные идеалы, отношение племени к вечному и абсолютному, к Истине, к Правде — к Богу»¹.

Более того, даже в «римском вопросе», который, казалось бы, непримиримо разводил Соловьева со славянофильской и почвенной мыслью, обнаруживается... его глубинное схождение с ней. Прежде всего в самом взгляде на соотношение религии и истории, в понимании глубинной взаимообусловленности религиозных и социальных путей человечества, в стремлении сделать христианство зиждущей силой будущего. Кроме того, И.С. Аксаков, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский критиковали не столько само католичество, сколько исторические его деформации: идею светской власти папы, из которой, по их убеждению, возникал соблазн «земного владычества», догмат о папской непогрешимости, принятый в 1870 г., энциклику 1864 г. против свободы совести, заигрывания с социалистами и представителями левых движений. К католичеству же первых восьми веков христианства, твердо державшемуся духа Вселенской Церкви, духовно вскормившему младенческую Европу, заложившему основу ее дальнейшего культурного развития и расцвета, они относились совершенно иначе. Не случайно в письме И.С. Аксакову от 29 сентября 1868 г. Тютчев прямо заявлял, что «в среде католичества есть два начала, из которых в данную минуту одно задушило другое: христианское и папское», и «христианскому началу в католичестве, если ему удастся ожить, Россия и весь православный мир не только не враждебны, но вполне сочувственны»². Главной предпосылкой к воссоединению церковей поэт считал оживление христианского духа в западной церкви. Именно поэтому так поддержал он движение старокатоликов, выступавших против догмата о папской непогрешимости, и в 1871 г., спустя год после появления программного стихотворения «Два единства», писал по поводу движения старокатоликов, об открывающейся «для русского дела» возможности «не по одному, а

¹ Аксаков И.С. [Передовая статья] // День. 1865. № 43. 11 ноября.

² Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 343.

по всем вопросам войти в мирное духовное общение с Германиею», подчеркивая всю важность такого общения: «Тут зарождается такое поистине примирительное начало, до того преобладающее над всею племенною рознью и политическими соображениями, что оно одно вполне определяет настоящее призвание России»¹. А Достоевский в «Дневнике писателя», настаивая на разнице между духом христианства и духом папства, которое он считал не просто разрушающим Церковь, а прямо антихристианским явлением, со всей твердостью заявлял, что «вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков в своей прежней чистоте» (Достоевский 22, 88).

Спор Соловьева со славянофилами при всей его политической остроте и явственном смещении планов — религиозно-метафизического и конкретно-политического — обнаруживает глубинную близость спорящих именно в сфере метафизики истории, где обе стороны сходятся в утверждении Церкви как становящегося Царствия Божия. То же сходжение обнаруживается у философа с Н.Ф. Федоровым, идеи которого существенно повлияли на теократическую концепцию Соловьева в части определения теократии как соединения человечества на «общее вселенское дело Божие»². Правда, в отличие от Соловьева, декларировавшего необходимость «вселенского дела», но предпочитавшего не вдаваться в «неудобные подробности», Федоров демонстрировал предельную конкретность формулировок, прямо ставя задачей вселенского человечества исполнение Христовой заповеди: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8).

«В чем наша задача?» — таким было название четвертой части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Этот текст был начат как ответ Достоевскому на его вопросы о воскресительном долге, заданные в письме ученику мыслителя Н.П. Петерсону, а первая его редакция создавалась летом 1878 г., через несколько месяцев после окончания русско-турецкой войны, в разгар Берлинского конгресса, на котором условия Сан-Стефанского мирного договора были пересмотрены не в пользу России. В центре размышлений философа — вопрос об исламе и христианстве. Тысячелетнюю историю России мыслитель рассматривает под знаком ее противостояния мусульманскому Востоку, стремится раскрыть религиозный смысл этого

¹ Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 369.

² Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 327.

противостояния, тем самым дополняя и углубляя мысль Достоевского, выраженную в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. о том, что, выступая на стороне славян против турок, Россия защищает не панславизм, а идеал всечеловеческого, всемирного братства. Философ сравнивает ислам и христианство по предмету их веры, понимая веру в духе ап. Павла как «осуществление чаемого» (Евр. 1, 11), и задается вопросом о том, какой идеал выдвигают обе мировые религии перед человеческим родом, как видят они человека и его место в истории. Ислам утверждает образ Богомонады, «одинокого владыки», который не нуждается в равном себе, полагает непреодолимую пропасть между собой и человеком-рабом. Христианство приходит с образом Бога-Троицы, «Бога объединения и согласия» (Федоров I, 301), сотворившего человека по Своему образу и подобию как сотворца и соделателя, дающего ему идеал совершенного общежития и ждущего от него не слепой покорности, а зрячей, сыновней любви. Ислам подчиняет себя «слепой силе природы», христианство не смешивает «Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», а требует от людей в их совокупности «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (Федоров I, 87). Выдвигая идеал активного христианства, Федоров распространяет задачу умиротворения и братотворения не только на социальную жизнь, как это было в славянофильско-почвенной мысли, но и на всю природу. Человеческий род, соработая Богу, объединяясь в деле регуляции и воскрешения, преобразует в Царство Христово все бытие.

Отталкиваясь от событий русско-турецкой войны, выдвинувшей в центр политической жизни восточный вопрос, а вместе с ним и славянский, Федоров трактует его расширительно, подобно Достоевскому, Тютчеву, Ивану Аксакову, выводит его в метафизику истории, ставит под софиты христианской идеи. При этом само христианство понимается им дерзновенно — как религия, требующая от человеческого рода максимальной активности, предельно расширяющая его задание в мире. «История есть “Восточный Вопрос”, вопрос об ополчении Востока на Запад, или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть; разрешение же Восточного Вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот» (Федоров I, 147). Рассматривая всемирную историю как тяжбу Востока и Запада, не раз принимавшую характер «ополчения Запада на Восток», Федоров призывает к радикальной умперемене, к движению от истории

«взаимного истребления» к истории как «работе спасения». Последняя состоит в возвращении жизни всем жертвам прошедшего, «ибо истинный вечный мир возможен только при возвращении всех потерь, в чем и состоит общее дело человеческого рода» (Федоров I, 147). Противостояние Запада и Востока, латино-германского и греко-славянского племени должно смениться их примирением в общем воскресительном деле. И от того, произойдет ли примирение, зависит или «умиротворение всего мира», или, напротив, его ниспадение в ужас Армагеддона, грядущей «сциентифичной» битвы, в которой противоборствующие страны и регионы будут участвовать во всеоружии новейших истребительных средств.

Одним из центральных в славянофильско-почвенной публицистике конца 1860–1870-х гг. был вопрос о статусе Константинополя, о том, какому из христианских народов должна после освобождения от турецкого владычества принадлежать колыбель восточного христианства. Н.Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1869) и серии статей, появившихся в 1877 г. в газете «Русский мир», заявлял, что «Константинополь должен быть городом, общим всему православному и всему славянскому миру, центром восточно-христианского союза»¹. Достоевский, споря с ним в ноябрьском номере «Дневника писателя» за 1877 г., утверждал, что федеративное владение Константинополем вызовет споры и ссоры в славяно-греческом мире, приведет к внутренним нестроениям и раздорам, ибо каждая из славянских народностей руководится прежде всего логикой национального суверенитета-приоритета. По Достоевскому, «Константинополь должен быть наш» (Достоевский 26, 82), поскольку Россия мыслит сверхнациональными категориями, видит в христианстве одушевляющую силу истории, несет в человечество образ совершенного строя мира, противостоящий той искаженной модели, которую воздвигли на своих знаменах буржуазная материократия и атеистический социализм. Федоров, откликаясь на этот спор, идет дальше Достоевского, утверждая, что Константинополь не может быть столицей ни славянства, ни греко-славянства или России, ибо это значит суживать значение Константинополя. Константинополь является не местным, но всемирным, всечеловеческим городом. Он имеет не конфессиональное, но универсальное значение, является центром всемирной истории. Ведь именно в Византии в эпоху нераздельной Церкви были выработаны стержневые истины веры — такие как догмат Троичности Божества, дающий модель совершенного устройства

¹ Данилевский Н.Я. Константинополь // Русский мир. 1977. 12(24) ноября. № 309.

жизни, и догмат о двух природах и двух волях во Христе, оправдывающий человеческую активность в деле воскрешения и регуляции. А они, подчеркивает мыслитель, имеют характер всеобщности, обращены не только к греко-славянским, но и к латино-германским народам, и не только к христианам, но ко всем людям земли: «Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*, той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата» (Федоров I, 182). Одной из причин падения Константинополя под натиском турок-османов Федоров считал то, что истины неслиянно-нераздельного единства в любви и благой активности человека в истории остались здесь лишь теоретическим знанием, но не стали правилом жизни. Освобожденный и возрожденный Константинополь видится философу центром вселенского дела, будущей воскресительной истории, «внехрамовой литургии».

В историософской системе Федорова образ Константинополя тесно соединен с образом Памира. Философ выдвигал гипотезу о том, что именно в районе Памира располагается могила праотца человеческого рода. Он размышлял о двух векторах всемирной истории, один из которых связан с цивилизацией «блудных сынов», отдавших идеалу комфорта, забывших отцов и память о них, а другой — с печалованием об умерших, стремлением отыскать дом и могилу отца, с потребностью, которую в романе «Братья Карамазовы» прямо и просто выражает Коля Красоткин: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (Достоевский 15, 194). Константинополь, по Федорову, «всемирен только в связи с Памиром» (Федоров I, 167), ибо именно могилы отцов напоминают живущим об их долге перед умершими. И его задача состоит в том, чтобы начать собиранье не только славянства, но всего человечества на общее дело возвращения жизни.

Ту же «вселенскую» точку зрения на решение славянского и шире — восточного — вопроса Федоров отстаивал и в 1890-е гг., в период работы над статьей «Проект соединения церквей» (1893), ставшей его реакцией на многолетнюю полемику общественного деятеля, публициста, представителя позднего славянофильства А.А. Киреева с В.С. Соловьевым о славянофильской идее и путях преодоления раскола Вселенской церкви. В отличие от Соловьева, ставившего вопрос о соединении прежде всего перед православным Востоком и призывавшего признать безусловное первенство римского престола в христианском мире, Киреев обращал призыв о соединении к западному христианству, которое он, подобно другим представителям славянофильско-почвенной мысли, считал искаженным

вероучение Вселенской Церкви, подчеркивая, что объединение должно совершиться на догматической почве при сохранении разницы в обрядовой жизни. Критически оценивая позиции обоих полемистов, Федоров называл примирение в догмате недостаточным и неполным, указывал на глубокую смысловую значимость обряда, видя в нем особое эстетическое богословие, и подчеркивал, что для преодоления разделения церковью, свидетельствующего о «религиозном несовершенности человеческого рода» (Федоров I, 371), нужен не спор о догматах, а исполнение заложенного в догмате. Нужно общее дело, в котором должны примириться верующие с неверующими, знание с верой, наука с христианством.

Размышляя о славянстве и его месте в истории, Федоров, подобно А.С. Хомякову, Ф.И. Тютчеву, Ф.М. Достоевскому, утверждал, что в самом его первоначальном быте и обрядах содержались предпосылки не просто принятия православной веры, но и будущего действия по этой вере, чаемого общего дела. Обыгрывая этимологию слова «славяне», философ отмечал, что в нем «заключается понятие не славных, а славящих Бога отцов» (Федоров IV, 122), тем самым акцентируя, что главным в славянстве является принцип веры. Обращаясь к дохристианской истории восточных славян, он выдвинул гипотезу, что Перун, верховное божество славянского языческого пантеона, «был отец Богов и людей, т.е. бог отцов и предков» (Федоров IV, 122). И через это предположение перекидывал смысловой мост от древнеславянского культа предков к традиции православного поминовения усопших. Говоря о Пасхе как главном христианском празднике восточно-славянского мира, философ подчеркивал, что этот день приходится на время зимне-весеннего солнцеворота, символизирующего торжество жизни над смертью. Он вспоминал распространенный у славян (а также у литовцев и немцев) обычай в день летнего солнцеворота, который, в соотнесении с православным календарем, падает на праздник Рождества Иоанна Предтечи, разжигать костры, именовавшиеся «кресами» (от «кресало» — кремень, которым высекали огонь) и символизовавшие обновление и торжество жизни. Важность «кресения» в жизни славян, по мысли Федорова, подчеркивает и язык, в котором множество слов с корнем «крес». И что особенно важно, «греческое слово “анастасис”, имеющее отвлеченный смысл “восстание”, у нас при принятии христианства переведено словом *воскресение*» (Федоров I, 304).

Вся история славянства, двигавшегося от язычества к христианству, представляла у Федорова не как отречение от традиции, но как ее преобразование, как раскрытие тех потенций, которые еще непроясненно и

смутно выражались в древних верованиях и обрядах, а в христианстве с его литургическим поминовением и пасхальным ликованием обрели настоящую полноту смысла. «В возжигании огня, кресении, предполагалась сила оживляющая, составляющая существенное религиозное действие, жертвоприношение» (Федоров I, 304). Христианство придало ему всеобъемлющее значение утверждением веры в Воскресение Христово и неразрывно с ним связанное «всеобщее воскресение», которое Федоров настойчиво пишет с заменой буквы «с» на букву «ш», акцентируя тем самым момент активности самого человечества в осуществлении главного христианского чаяния.

Эти и подобные им экскурсы в историю славянства, в глубь его генетической памяти, направлялись стремлением раскрыть «родство всех народов славянского племени» (Федоров I, 235). Однако Федоров сразу же расширял эту задачу, подчеркивая необходимость раскрыть не просто всеславянское, но всечеловеческое родство. Общность источных, корневых верований, связанных с культом предков и темой «кресения», он видел не только у славян, но и у других индоевропейцев, тем самым подчеркивая их исконную родственность, раскрывая ее через язык, в котором термины родства являются общими для самых различных народов¹. Обособляющий племенной принцип здесь уступал место объединяющему принципу братства. Все человечество предстало огромной семьей, разошедшейся по пространству земли, утратившей свое родство и всякую память о нем.

«Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (Федоров I, 239). Собрать отчужденные друг от друга, пребывающие в спорах и вражде племена, — в этом задание христианства, понятого активно, а значит, требующего от рода людского полноты соучастия в воскресительном деле. Через труд воскрешения, разматывающий клубок рода людского поколение за поколением, разрозненное человечество восстановит забытое братство, а вернув к жизни всех, в том числе прародителей, обретет полноту родства и единства. Философ выводит на страницах своих сочинений образ новой Пятидесятницы, которая в активно-христианской модели истории предстает уже не чудом, но плодом объединения в общем деле, требующем взаимопонимания, а значит, единства в языке. Это «трудовая пятидесятница», творимая усилиями всех

¹ См.: Козловская Н.В. Н.Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сб. научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 249–256.

людей, ставшая точкой приложения сил лингвистов, которым предстоит создать единый вселенский язык, используя при этом не искусственные конструкции воляпюка, а достижения «всеобщего сравнительного языкознания» (Федоров I, 234). В новой глоссолалии участвуют люди всех специальностей и всех профессий, объединенные общим заданием — преодоления не только языкового непонимания, но и его глубинной причины — смерти, которая есть «самое крайнее выражение невежества и слепоты, т.е. неродственности» (Федоров I, 239).

Выдвигая перед Россией задачу собирания русской земли, которое должно «расшириться в собирание целого славянского племени», а затем и в собирание целого мира, причем так, что «узы, соединяющие свободные народы с нами, будут теснее, глубже; исчезнет все принудительное, все насилие в этом новом собирании» (Федоров I, 234–235), Федоров указывает на предпосылки, открывающие возможность России исполнить эту задачу, видя их, подобно А.С. Пушкину и Ф.М. Достоевскому, в самом складе русского народного характера, которому свойственно «чувство родства всех со всеми» (Федоров I, 233). Это родственное, братское чувство, по мысли философа, обусловлено тем, что русский народ дольше европейских народов жил в формах «родового быта». То, что, с точки зрения просвещенного европейца виделось дремучестью и отсталостью, в перспективе идеала «восстановления всемирного родства» оказалось предпосылкой к соединению. Трактую родовую форму, бывшую основой существования человеческого рода на заре его истории, Федоров истолковывает ее как предтечу соборности. «Родовая форма в идеальном, т.е. проективном, смысле есть такой союз, который держится внутреннею силою (чувством), не употребляя внешнего принуждения, насилия, она тот союз, образ которого дан нам в Троице» (Федоров I, 233). Да, на первоначальной стадии человечества этот союз не мог еще явить «такого идеального совершенства, какой дан в Троице», ибо родовое чувство в порядке природы, основанном на смене рождений / смертей, на вытеснении и пожирании, амбивалентно, темно и непросветленно. Но в перспективе общего дела, предполагающего регуляцию природных процессов и психики человека, родовая связь раскроется во всей своей полноте, перерастая в совершенный соборный союз.

По убеждению Федорова, именно «славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (Федоров I, 237). Именно славянство должно показать народам земли их общее родство, требующее

полноты воплощения. Именно оно своей деятельностью должно дать толчок к переходу от истории как факта, субъектами которой являются обособленные, очерившиеся друг на друга национальные организмы, к истории как проекту, где эти народы станут соработниками-воскресителями.

Выйти из плена падшей, апостасийной истории, забывшей о культуре предков, видящей единство лишь в формах «внешнего принуждения», прочно стоящей на юридико-экономических основаниях, можно, по Федорову, лишь вмести́в идеал нового, совершенного единения — «не по типу организма», предложенному Г. Спенсером, полагавшим в основу социального развития законы, перенесенные из биологии, а «по образцу Трои́дного Бога» (*Федоров I*, 237). В 1892–1895 гг. философ начинает целое движение за соби́рание сведений о древнерусском обычае построения обыденных храмов совокупным, бескорыстным трудом, видя в нем зримый образ истинного единения людей, воплощенную молитву и благодарение, а главное — общее дело, результатом которого фактически было чудо (храм, воздвигнутый в один день). Самый обычай создания таких храмов представлялся мыслителю как характерная черта духа русского и, шире, славянского племени, отличительным свойством которого философ считал общинность и стремление к действию. Впрочем, инициировав соби́рание сведений об обыденных храмах в русском и славянском мире, Федоров так и не обнаружил подобного обычая у западных славян, ограничивавшихся лишь построением придорожных крестов. И тогда он выступил с проектом строительства сначала в России, а затем и на славянских землях, обыденных храмов, посвященных Пресвятой Троице как «образцу еди́ноты и согласия» (*Федоров III*, 5). Строиться должны были эти храмы как храмы-школы. Такие, как мы бы сейчас выразились, многофункциональные здания, соединяющие в себе храм и школу, строились в эпоху Александра III преимущественно в сельской местности, где не было возможности построить и то, и другое. Однако Федоров полагал, что сози́дание школ-храмов не должно привязываться только к глухим, сельским местам, ибо само понятие «школа-храм» выражает иную направленность образования, целостную модель просвещения, где неразрывны разум и этика, а вера и знание являются не соперниками, а соработниками. Это строительство он понимал как своего рода пролог к общему делу: сози́дая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Трои́дного Бога не только едиными устами и единым сердцем, но и еди́нодействием, явит собою многоеди́нство, одушевленное верой, надеждой, любовью.

Строительство обиденных храмов совокупным, добровольным трудом предстало у Федорова как образ того, как должны действовать в истории русское и славянские племена, выросло в метафору общего дела, соработничества человечества Богу в исполнении обетования воскрешения умерших и преображения мира в Царствие Божие. В процессе этого строительства созидалась общность людей, соединенных неслиянно и нераздельно, рождалась та совершенная форма общественности, где правда личности примирена с правдой целого. И эту соборную правду, лежащую в основу общего дела, Федоров противопоставлял тем теориям и моделям личности и общности, которые выдвигались в европейской философии и социологии, звучали в литературе: концепции преступной толпы Г. Тарда и С. Сигеле, «иммориализму Макса Штирнера и Ницше» (Федоров I, 411). В заметке «Две мечты: немецкая и славянская», откликаясь на стихотворение французского философа-позитивиста, драматурга, поэта Ж.-М. Гюйо, лирический герой которого, не смиряющийся с необходимостью, утверждает свою свободу через формулу немецкого философа А. Шопенгауэра «Мир есть мое представление»:

Весь мир — моей души великой порожденье,
И неизбежность, рок — создание моей
Свободной воли к ним! Пускай судьба над ней
В явленях празднует победу роковую:
Я отвергаю их — и вечно торжествую... —

Федоров называет эту позицию проявлением эгоистической «спеси», жалкой гордыни, прикрывающей свое рабство слепой силе природы декларацией ментального господства над ней, и противопоставляет ей иную — всечеловеческую — мечту, рожденную в лоне славянства: «Мечта дать благополучие не всему лишь живущему, но <i>и</i> всем умершим, страданиями доведенным до смерти. Мечта дать власть умерщвленным поколениям над умертвившею их силою. Эта мечта вызвана тягостью зависимости от чудовищной бездушной силы и горечью утрат» (Федоров III, 150).

«Славянская, глубоко нравственная мечта» не бежит от реальности в философскую и художественную игру. Созная свое «сиротство, свою зависимость от чудовищной слепой силы вселенной», она устремлена к регуляции, к тому, чтобы «обратить господствующую над нами слепую силу в силу, правимую союзом воскрешенных поколений, считая себя орудиями благого Существа» (Федоров III, 150).

Для славянофилов, Тютчева, Достоевского эмблемами двух путей человечества — ко Христу и от Христа — были Россия и Запад. Федоров в 1890-е гг. персонифицирует эти пути в образах России и Германии. Объединенная Германия, стремящаяся к гегемонии в Европе, видится Федорову носителем индивидуалистического, гордынного выбора, ставящего свою нацию над всеми прочими, утверждающего право ее мирового господства. Выразителем германского духа является Ницше, работа которого «Происхождение трагедии из духа музыки» писалась в 1869–1871 гг., как раз тогда, когда в результате франко-прусской войны и слагалась Германская империя. В статьях, письмах, заметках 1890-х гг. Федоров разворачивает свою критику Ницше¹, утверждая, что ницшевский имморализм и германский империализм — явления одного порядка. «Черный пророк» сверхчеловечества, апологет «воли к власти», «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”» (Федоров II, 118), пропевший осанну Антихристу, приуготовляет путь «Черному Царю» — именно так Федоров называет германского императора Вильгельма II, который явился «как бы уже исполнителем проекта своего предтечи» (Федоров II, 122). Комментируя знаменитое путешествие Вильгельма II летом 1898 г. по святым местам, во время которого император, представлявший себя покровителем католицизма и протестантизма, выразил публичную поддержку турецкому султану, заявив: «Да будут уверены султан и 300.000.000 мусульман, что германский император на все времена останется их другом»², Федоров подчеркивал опасность альянса «пангерманизма» с «панисламом»: «Новый Антихрист пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы» (Федоров II, 123). А спустя два года обрушился с резкой критикой на поведение Германии и европейских держав во время боксерского восстания 1900 г. в Китае, когда, руководясь воинственным призывом Вильгельма II к крестовому походу против «желтой опасности», цивилизованные и культурные нации варварски расправлялись со «Старейшим Царством земли» (Федоров IV, 426).

Достоевский в 1870-е гг. протестовал против «бентамовского принципа утилитарности» во взаимоотношениях государств и народов. Федоров,

¹ См.: Семенова С.Г. Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ. С. 937–963.

² *Вожин*. [Корреспонденция] // Новое время. 1898. № 8144. 29 октября (10 ноября).

говоря в 1890-х гг. о Германии, в свою очередь восстает против модели внешней политики, построенной на беспринципности, лжи, вероломстве, презрении к слабым, «нецивилизованным» или цивилизованным недостаточно, на навязывании им собственного, далеко не совершенного выбора, на желании стереть их с политической карты мира и приверженности принципу двойных стандартов. И подчеркивает, что Россия с ее чаянием миропреобразования, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим, жаждой всемирного счастья и спасения всем, призвана к апостольской миссии. Против человекобожеского, апостасийного вектора развития мира она утверждает активно-христианский, богочеловеческий — новый ценностный выбор истории, согласно которому человечество, «признавая себя орудием благого Творца» (*Федоров IV*, 150), должно стать Его соратником. Если Вильгельм II, исчадие германского милитаризма, «стремится к всемирному обладанию, хочет быть угнетателем всего мира» (*Федоров IV*, 377) и тем самым неуклонно движет мир к катастрофе, то Николай II, «Белый Царь», предстает вестником истории как работы спасения. Само самодержавие Федоров истолковывает проективно: «не Царь для народа, ни народ для Царя, а Царь вместе с народом делается исполнителем дела Божия; дело же Божие и состоит в постепенном переходе от власти над себе подобными к власти вместе со всеми над слепую, темною силою» (*Федоров I*, 5).

В своей последней работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т.е. всеобщее объединение)» (1902), излагая учение всеобщего дела в виде двенадцати «пасхальных вопросов», демонстрирующих две противоположные модели жизни, мысли и действия, выбор между которыми остается за человеком, Федоров называет супраморализм «выражением духа славянства». Именно славянство, опирающееся на Христов Закон, на заповедь «Жить не для себя, ни для других, а со всеми и для всех» (*Федоров I*, 429), способно, по мысли философа, привлечь к исполнению этой заповеди и западное христианство. Более того, сердце милующее, стремящееся к преодолению ада, по Федорову, сумеет простить всех, даже тех людей и народы, зверствами которых переполнена чаша истории. Обращаясь к традиции несториан-сиро-халдейцев, присоединившихся в 1898 г. к православию, он упоминает их «Молитву за угнетателей»: «Испрашиваем Твоего милосердия для всех наших врагов... Не о суде и мщении молимся Тебе, Господи Боже, но о сострадании и спасении... ибо Ты хочешь всем людям спастись и в разум истины идти» и подчер-

кивает, что на ее основании «можно молиться о спасении Антихриста и Чер<ного> Царя Немецкого», который не только по жестокосердию, но и по отчаянию в спасении, «признавая безусловность кончины мира, отвергает возможность умиротворения» (*Федоров IV, 377*).

К такому же всечеловеческому, вселенскому пониманию славянского вопроса выходили русские мыслители в первой половине XX века. Споры о славянстве и судьбах славянства в контексте русской идеи¹ вновь обрели актуальность сначала в эпоху Первой Балканской войны 1912–1913 гг., затем — в Первую мировую войну², и наконец — в послереволюционные годы, когда славянский вопрос стал не только вопросом о политическом и духовном самоопределении славянских народов, но и вопросом о судьбе русских эмигрантов в Восточной Европе. Н.А. Бердяев, принимавший горячее участие в этих спорах, в статье «Славянофильство и славянская идея», выразил то понимание, которое неустанно проводили по отношению к славянскому вопросу славянофилы, Достоевский, Федоров, Соловьев, подчеркнув, что основанием славянской идеи может быть лишь «духовный универсализм», «всечеловечность», «искание Града Божьего», а не узость «национальной ограниченности» и самодовольства³. Сама же эта идея должна быть выше политики, ибо она заключает в себе отнюдь не «утилитарно-государственные», внешнеполитические задачи, но завет христианского равенства, братства людей во Христе.

¹ *Аксенова Е.П.* Славянская идея в русской философской мысли (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский) // Славянский альманах. 2000. М.: Институт славяноведения РАН, 2001. С. 152–167.

² См.: *Hellman В.* Русские философы и Первая мировая война // *Hellman В.* Встречи и столкновения: Статьи по русской литературе Helsinki, 2009 (*Slavica Helsingiensia* 36). С. 9–29; *Полонский В.В.* Историсофия славянства в русской публицистике периода Великой войны: Идеологические предпосылки и опыты символистской дешифровки событий // *Русская публицистика и периодика эпохи Первой мировой войны: Политика и поэтика.* М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 25–38; *Магомедова Д.М.* Проблема «Славянской мировщины» в публицистике 1914–1917 гг. и тема исторического возмездия в творчестве Вяч. Иванова и Ал. Блока // Там же. С. 48–68.

³ *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. С. 136–137.

ГЛАВА 8.

ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ В МИРЕ ДОСТОЕВСКОГО: ВЕРСИИ ПЕРСОНАЖЕЙ И ВЕРСИЯ ПИСАТЕЛЯ

В книге «Проблемы поэтики Достоевского», говоря о полифонизме писателя как особенности его творческого метода и построения текста, М.М. Бахтин подчеркивал полноценность и полновесность слова героя, который выступает не рупором авторской идеи и не объектом художественного изображения, а субъектом диалога о мире, человеке, истории, будущем. Раскольников, Мышкин, Ставрогин, Иван Карамазов, Великий инквизитор, старец Зосима являются в романной вселенной Достоевского носителями каждый — своего собственного образа мира и представления о человеке, который они отстаивают в споре друг с другом и с которым ведет прямой диалог автор, доводя тем самым до полноты субъект-субъектное отношение, делая его основой своей художественной системы¹.

Опираясь на этот тезис М.М. Бахтина, попытаемся взглянуть на романную вселенную Достоевского сквозь призму диалога писателя со взглядами его героев на историю и человека. Диалог этот разворачивается как внутри художественного текста, так и на страницах публицистики и эпистолярия, и ведется он абсолютно на равных. Писатель не редуцирует, не упрощает и не оплощует иную точку зрения, даже в тех случаях, когда она ему глубинно чужда, а подчас и прямо антагонистична, не соблазняется легким решением, дабы было удобнее и проще ее опровергнуть, но дает героям, говорящим и действующим внутри его художественных сюжетов или появляющимся на страницах «Дневника писателя», высказаться «до конца», заявить свою мысль максимально остро и убеждающе, так, как это сделал бы, уже не в литературе, а в жизни, реальный собеседник и полемист. Но и сам ответно высказывается во всей полноте, ибо для него вопрос «как поверуши» — совсем не частное дело. Образ веры для Достоевского есть образ действия, а значит, взаимодействия с другими людьми, с миром и Богом, даже если горделивое «я», не нуждающееся в гипотезе Бога, мыслит и живет так, как будто Его не существует. Индивидуум — не песчинка, не *quaintité négligeable* в истории и природе, но — личность, связанная невидимыми нитями с целым мира и человечества, и не только с живущими, но и с ушедшими, и с теми, кому еще предстоит прийти в этот мир: «Да и

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002.

с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (*Достоевский* 27, 46). Мысль и действие каждого, его душевно-духовный настрой и судьба имеют значение в общем движении мира к той «общей гармонии, братскому окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский* 26, 148), чаяние которой выражает писатель в финале «Пушкинской речи».

Голосами своих героев Достоевский озвучивает антропологические и историософские модели, в диалоге с которыми разворачивается его собственное понимание человека и истории. За одними манифестами персонажей стоят идейные системы прошлого и настоящего, различные социальные практики, течения и мировоззрения, увлекавшие современников писателя: идеалы Просвещения и русское западничество (Степан Трофимович Верховенский, Версиков), славянофильство (Шатов), социализм (Шигалев), нечаевщина (Петруша Верховенский со товарищи), позитивизм и нигилизм (Ракитин) и др. Другие, как тирада идейного самоубийцы в «Дневнике писателя» (глава «Приговор»), рождены новейшими данными науки: герой бросает перчатку природе, сотворившей человека «сознающим, стало быть страдающим», фатально стреноженным необходимостью и принужденным жить в перспективе тепловой смерти Вселенной, под дамокловым мечом «грозящего завтра нуля» (*Достоевский* 23, 146, 147), который в смертном порядке реальности ожидает уже не только каждую особь, проходящую свой путь на земле, но и все мироздание. Индивидуализм, прометеизм, материократия, «телеги, подвозящие хлеб человечеству» (*Достоевский* 8, 312), прогрессизм и отрицание оно, безудержный оптимизм, вытесняющий понимание противоречивости жизни и человека, и обескряливающий пессимизм, солипсизм и идеал «муравейника» — эти и множество других умонастроений, идей, установок звучат в полифонии художественного целого, формируя духовный склад и определяя судьбы персонажей, и не только персонажей — но и в целом романного мира, за которым у Достоевского встает образ Вселенной и образ истории. Каждая большая и малая вещь писателя, будь то «Записки из мертвого дома» или «Записки из подполья», романы «великого пятикнижия» и художественные тексты «Дневника писателя», — это борьба за историю и человека, за их высветление, за поворот мира на Божьи пути.

В этой борьбе Достоевский обретает в своих героях не только оппонентов, но и единомышленников и соратников. Целый ряд персонажей писателя оказывается ему родственен по своим главным интенциям, либо вызывает в нем сочувственный отклик то одной, то другой гранью мысли.

Последнее относится не только к положительно-прекрасным героям, которые, подобно Достоевскому, на своем языке и со своими индивидуальными склонениями, исповедуют веру во всепримирение и обновление человечества, несут в своем сердце воплощенный образ милующей и просветляющей Христовой любви, чают обращения государства и общества в Церковь (это Сонечка Мармеладова, Князь Мышкин, Алеша Карамазов, Макар Долгорукий, старец Зосима), но и к тем, кто, как Раскольников, Версилов, Дмитрий и Иван Карамазовы, герой «Жития великого грешника», не замирают в самоуверенной стагнации, не живут «в свое пузо» (*Достоевский* 27, 51), но находятся в постоянной внутренней динамике, задаются вопросом: «Возможно ли серьезно и вправду верить?» (*Достоевский* 11, 179). Более того, и экзистенциальные бунтари: «подпольный парадоксалист» и «самоубийца-материалист» в «Дневнике писателя», Кириллов в романе «Бесы» становятся единомышленниками Достоевского в борьбе за человека, ибо не приемлют окорачивания и упрощения личности, не смиряются с ее стреноженностью падшим и смертным порядком природы, не приемлют манипуляции человеком в социальной практике и drobных, «прокрустовых» идеалов истории, презирают «пищеварительную философию» и самим своим бунтом, методом «от противного» утверждают ту бесконечность и неисчерпаемость личности и то чаяние Абсолюта, которое свидетельствует о том, что «человек — не простое земное животное, а связан с другими мирами и с вечностью» (*Достоевский* 26, 165).

Здесь возникает вопрос, по поводу которого среди исследователей Достоевского не прекращаются споры. В каких случаях и в какой степени слово героя может быть отождествлено со словом самого Достоевского? Можно ли считать позицией писателя высказывания о смысле Боговоплощения, об истории как движении к миллениуму, о том, что путь к преодолению «теперешних шатаний, недоумений, пауперизма» в том, чтоб «были бы все как Христы» (*Достоевский* 11, 193–194), звучащие в диалогах героев на знаменитых «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману «Бесы»? Можно ли видеть сокровенное убеждение Достоевского в словах старца Зосимы о всеобщей вине и ответственности, «соприкосновении мирам иным» и «опыте деятельной любви» (*Достоевский* 14, 288, 52) и др.? На мой взгляд, важнейший критерий при идентификации данных высказываний как отражающих точку зрения Достоевского состоит в том, что высказанное в слове героя проявляется и на других уровнях организации текста — не в прямой речи, а в сюжете, сцене, образе, мотиве, композиции сцен, либо вообще за пределами романного действия — там, где Достоев-

ский говорит уже не от «я» рассказчика, а от собственной личности, как это в эпистолярной или «Дневнике писателя». Так, формула истинной веры, звучащая из уст Князя на фантастических страницах подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (*Достоевский* 11, 177) и требующая от человека не только принятия, но и *исполнения* благой вести Христа, не только личного самосовершенствования, но и благой работы в истории, ложится в основу сюжета романа «Братья Карамазовы», где движение от покаяния к самосозиданию и созиданию Царства Христова демонстрируют и бывший блестящий офицер старец Зосима, и Дмитрий Карамазов, пробивающийся к «новому, зовущему свету» и готовый «пострадать» ради того, чтобы «не было вовсе слез от сей минуты ни у кого» (*Достоевский* 14, 457). Она же возникает в «Дневнике писателя» в размышлениях Достоевского о «тайне первого шага»: «Исполните на себе сами, и все за вами пойдут» (*Достоевский* 25, 63), где, кстати, звучит и критерий обретения веры, который даст затем «маловерной даме» старец Зосима: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно» (*Достоевский* 14, 52). Достоевский уверяет своих читателей: «Не раздача имения обязательна и не надевание зипуна: все это лишь буква и формальность; обязательна и важна лишь *решимость ваша делать все ради деятельной любви*» (*Достоевский* 14, 61).

Ключ к антропологическому видению Достоевского и художественному диалогу писателя с его героями о человеке и истории — знаменитое письмо брату Михаилу от 16 августа 1839 г. и звучащие в нем слова, которые обычно приводят как его творческий манифест: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (*Достоевский* 28(1), 63).

Первое, что бросается в глаза в самой цитате, это экзистенциальный ракурс задачи, поставленной Достоевским самому себе: разгадка «тайны человека» предстает у писателя необходимым условием становления личности. Стать человеком значит разгадать тайну человека, причем разгадывать, возможно, придется всю жизнь, так что само время жизни фактически совпадает с этим разгадыванием.

Второй аспект смысла, тесно связанный с первым: будущий писатель понимает сложность задачи и принципиально ее не упрощает. То, о чем скажет затем от себя и в своем авторском горизонте его подпольный герой: человек — «не фортепианная клавиша» (*Достоевский* 5, 117), внятно уже раннему Достоевскому.

Третье, что нужно отметить в сказанном: «человек есть тайна». В своем первом творческом манифесте, который в пространстве жизни и творчества соотносится с другим манифестом, сделанным в записной тетради 1880–1881 гг.: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (*Достоевский* 27, 65), Достоевский сразу же обращает от рационального, расчисленного, упрощающего представления о человеке к той трактовке личности, которая позволяет увидеть в ней явление, выходящее за пределы только естественного, наделенное духовной природой, не поддающееся законам «арифметики», но имеющее *иное* — божественное — измерение, точнее — непостижимым образом соединяющее в себе конечное и бесконечное, естественное и сверхприродное. Именно это единство обнаруживает Достоевский, погружаясь в «глубины души человеческой» и разгадывая «тайну человека».

Оба манифеста в конечном итоге сходятся в третьем высказывании, звучащем в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «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»¹. Тайна человеческого для Достоевского — в факте Боговоплощения. Именно вочеловечение Сына Божия, в котором человеческое естество, неразрывно соединяясь с божественным, достигает полноты и совершенства, — ключ к подлинной природе человека.

Человек у Достоевского утверждает не в его нынешнем статусе смертного, самостного, обособленного индивида, распяленного между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским» (*Достоевский* 14, 100), а в перспективе его богочеловечности, «в будущей полноте Небесного Иерусалима»², — как точно определил в свое время К.А. Степанян. В своей наличной, самостной и смертной природе он не может быть мерой всех вещей. Короткодыханный индивид, наделенный противоположными качествами, способный как к созиданию, так и к разрушению, не способен не только к «самостоянию», о котором писал А.С. Пушкин, но и к тому,

¹ Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб., 2000. С. 234.

² Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. СПб.: Крига, 2010. С. 123.

чтобы стать сколько-нибудь прочным фундаментом строительства социума. Именно опора на такого человека, по мысли писателя, взрывает изнутри все благородные проекты общественного переустройства. Рай невозможен «с недоделанными людьми» (*Достоевский* 25, 47) — краеугольный тезис антропологии Достоевского. Руководящим ориентиром жизни может быть только Богочеловек, только Христос как «идеал человека во плоти», «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (*Достоевский* 20, 172).

Но вернемся к письму Достоевского брату. Четвертое, что становится очевидным, как только мы возвращаем цитату о «тайне человека» в контекст эпистолярного целого: Достоевский говорит о человеке не как об отдельности, а как о существе, связанном с другими людьми неразрывной связью родства, любви и ответственности. Письмо М.М. Достоевскому начинается с признания: «Я пролил много слез о кончине отца» (*Достоевский* 28(I), 62), отсылающего к трагической гибели М.А. Достоевского, а затем Достоевский пишет о судьбе младших братьев и сестер, горячо реагируя на намерение старшего брата ехать в имение и заниматься хозяйством, ради того, чтобы спасти семью, оставшуюся без родительского попечения. Благодаря брата за доброе его намерение («Оно бесподобно»), он призывает его не только хозяйствовать, но главное — позаботиться об их воспитании и образовании, даже если ради этого придется отречься от своих интересов, от службы и от карьеры: «Стройная организация души среди родного семейства, развитие всех стремлений из начала христианского, гордость добродетелей семейственных, страх порока и беславия — вот следствия такого воспитанья. Кости родителей наших уснут тогда покойно в сырой земле; но, милый друг, многое должен ты вынести. Ты или должен рассориться, или помириться прочно с родней. Рассориться — это пагубно: сестры погибнут. Помирившись, ты должен ухаживать за ними» (*Достоевский* 28(I), 62).

Так уже в раннем письме обозначает Достоевский тот высший, божеский принцип, которым определяется содержание личности и над которым он будет размышлять в записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г.: отрицаясь себя, отдавая себя «всем и каждому безраздельно и беззаветно» (*Достоевский* 20, 172), помогая малым и беззащитным, тем, кто особенно нуждается в помощи, и не формально, по кантовскому холодному долгу, а родственно-любовно, по зову сердца, человек не истощается, а преизбыточествует, не умалется, а достигает «высшей цели своего индивидуального развития» (*Достоевский* 20, 172).

И наконец, пятое: рядом с темой человека звучит у Достоевского в письме брату *тема семьи* — та, что волновала его на протяжении всей жизни, начиная от болезненной реакции на нестроения внутри ближней и дальней родни, продолжая настойчиво поднимаемой в «Дневнике писателя» темой «случайного семейства» и завершая манифестированной в «Подростке» и «Братьях Карамазовых» темой «семейства как практического начала любви» (*Достоевский* 15, 249). Позднее писатель будет противопоставлять громогласной, риторической и ни к чему не обязывающей любви к человечеству молчаливую, помнящую о Боге любовь к живому, конкретному человеку. Исповедниками не словами, но делом такого образа человека будут многие герои писателя — Сонечка Мармеладова, мужик Марей, Софья Долгорукая и странник Макар, Мышкин, Алеша, Зосима. И в родственных, семейно-отеческих связях, поднятых, как любил говорить Достоевский, «на вышшую ногу», писатель увидит полноту именно такой персоналистичной, конкретной, милосердной любви. Подобно Н.Ф. Федорову, духовная встреча с которым произошла в конце жизни и который видел в сыновне-отеческой и братской любви, имеющей образец в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, ключ к восстановлению всечеловеческого родства, он трактовал семейственность и родственность не природно-язычески («совершенное обособление пары от *всех* (мало остается для *всех*)» — *Достоевский* 20, 172), а в духе Первосвященнической молитвы «Да будут все едино, как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21), выдвигая образ «расширяющегося семейства», в которое «вступают и неродные», образуя «новый организм» всечеловеческого и всемирного братства (*Достоевский* 15, 249).

Письмо Достоевского брату, в сущности, уже содержит главные основания «реализма в высшем смысле», или «христианского реализма», который писатель в конце жизни называл своим творческим методом. От «Бедных людей» и «Двойника» до «Пушкинской речи» и «Братьев Карамазовых» ракурс взгляда на мир и человека у Достоевского не менялся. Думается, совершенно правы те исследователи, которые полагают, что писатель с самых первых шагов в литературе исходил из «новозаветной концепции мира, человека» из «двойной (человеческой и Божественной) природы Мессии»¹. Еще К.В. Мочульский акцентировал то обстоятельство,

¹ Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (Постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Цитата, реминис-

что Достоевский вступает в литературу как переводчик романа Бальзака «Евгения Гранде» — автора, книги которого «представлялись романтику Достоевскому завершением всего христианского искусства»¹. Уже после каторги, начав издавать вместе с братом Михаилом журнал «Время», он пишет предисловие к переводу романа В. Гюго «Собор парижской Богоматери», где указывает на главную «мысль всего искусства девятнадцатого столетия» — «восстановление погибшего человека», называя ее «христианской и высоконравственной» (Достоевский 20, 28). Можно со всей уверенностью утверждать, что мирозерцание Достоевского в своих главных установках, шедших от Евангелия, было единым и в ранний, докаторжный, и в зрелый период творчества. Да, от произведения к произведению писатель оттачивал свое мастерство, находил более точные и зрелые выражения для своего видения мира и человека, но само это видение в своих изначальных евангельских основаниях не менялось.

Что же тогда представляет собой тот страшный мир, в который погружены герои ранних произведений писателя, где они чувствуют себя марионетками, ничтожными, маленькими человечками, хрупкая психея которых не выдерживает натиска дисгармонии и которые оказываются совершенно неспособными противостоять силе зла? Что такое мир «Двойника», «Хозяйки», «Слабого сердца»? Это мир «ихнего» реализма, мир одномерного бытия, не предполагающего никакого качественного трансцензуса, мир, который прочно устаканился здесь, на земле, и не заботится ни о каких высших причинах. Сословный, стратифицированный мир, в котором есть чиновники и их начальники, есть департаменты, ежедневное присутствие, взаимные интриги, стремление обскать друга друга по службе и снискать начальственное благоволение, есть балы и приемы, господа и слуги, богатые и бедные, удачливые и неудачники. Это нелепый, странный, глубинно бессмысленный мир, в котором люди предстают как марионетки, которые дергает за ниточки некий таинственный кукловод. Такой гофмановский, фантастический образ рождается у автора «Петербургских сновидений в стихах и прозе» (1861), вспоминающего о своем раннем творчестве: «И стал я разглядывать и вдруг увидел какие-то странные лица. Все это были странные, чудесные фигуры, вполне про-

ценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. науч. трудов. Вып. 3. Петрозаводск: ПЕТГУ, 2001. С. 10.

¹ Мочульский К.В. Достоевский: Жизнь и творчество // Мочульский К.В. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 229.

заические, вовсе не Дон Карлосы и Позы, а вполне титулярные советники и в то же время как будто какие-то фантастические титулярные советники. Кто-то гримасничал передо мною, спрятавшись за всю эту фантастическую толпу, и передергивал какие-то нитки, пружинки, и куколки эти двигались, а он хохотал и все хохотал!» (*Достоевский* 18, 71).

Можно увидеть в кукловоде Н.В. Гоголя, как это сделал в свое время С.Г. Бочаров¹, и проинтерпретировать мир «Бедных людей», «Двойника», «Слабого сердца» как спор с Гоголем как критическим реалистом, спор в духе Макара Девушкина, что, впрочем, будет правдой только отчасти, ибо Достоевский чувствовал за гоголевской сатирой религиозное беспокойство, боление за человека² и тайные слова Гоголя: «Будьте не мертвые, а живые души. Нет другой двери, кроме указанной Иисусом Христом, и всяк, прелазай иначе, есть тать и разбойник»³, могли бы быть сказаны им самим. Можно увидеть в нем дьявола, антагониста Творца, насмехающегося над человеком, как это делает К.А. Степанян, подчеркивающий, что здесь у Достоевского происходит «первое осознание <...> онтологической реальности зла»⁴. Но можно увидеть в нем и восприятие самих героев, которые меньше всего стремятся увидеть причину случающихся с ними несчастий в себе, а склонны виновать внешнюю силу, будь то социальная среда или внезапно возникающий в твоей жизни двойник, стремящийся занять твое место и старательно выталкивающий соперника из бытия.

«Маленький человек», букашка, «ветошка гнилая» (*Достоевский* 1, 147, 160) — таково самоощущение героя «Двойника». Это то самоопреде-

¹ Бочаров С.Г. Холод, стыд и свобода. История литературы sub specie Священной истории // Бочаров С.Г. Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 138.

² В этом смысле точнее, на мой взгляд, суждение В.А. Викторovichа, не раз высказывавшегося на тему «Гоголь и Достоевский» (см.: Викторovich В.А. Гоголь в творческом сознании Достоевского // Достоевский: материалы и исследования. Т. 14. Л.: Наука, 1997. С. 216–233), считающий, что Гоголь и Достоевский, отстаивая религиозное измерение мира и человека, различаются тем, что первый по типу мировоззрения и письма тяготеет к ветхозаветному пониманию человека, акцентирующему разрыв между Богом и человеком и страх Божий, а второй — к евангельскому, устремляющему к преображению человека, опирающемуся не на обличение, не на смех, а на любовь (см.: Викторovich В.А. Творчество Достоевского как продолжение опыта Гоголя // <https://magisteria.ru/dostoevsky/gogol-and-dostoevsky>).

³ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 443.

⁴ Степанян К.А. Явление и диалог в романах Ф.М. Достоевского. С. 106.

ление человека, которое возникает тогда, когда он лишается божественного измерения, когда исчезает из его поля зрения тот Христов образ, к которому возможно расти, когда он всецело вписан в социальную иерархию, в человеческий, слишком человеческий мир, который также лишен всякого метафизического измерения, а значит, и перспективы преобразования. Редукция человека и редукция социального целого здесь сообщающиеся сосуды.

Именно из этой редукции, из самоощущения себя как веточки в социуме, а значит, и в бытии, ибо для героев раннего Достоевского социальное и бытийное измерения тождественны, из этой ущербленности персонажей рождается гипертрофия «я», самость, эгоизм и гордыня, стремление выделиться и занять подобающее себе *место*, рождается тема подполья, которую в 1864 г. Достоевский раскроет в «Записках из подполья», своем «теоретическом этюде о природе человека»¹. Именно он, автор, придаст теме маленького человека подлинно экзистенциальное и религиозное измерение — так же, как потом в романе «Идиот» совершенно переиначит тему «лишнего человека», и в горячечной исповеди Ипполита Терентьева прозвучит тема не социальной, но онтологической лишности. Как герой «Идиота» встает лицом к лицу с реальностью тотального уничтожения, ибо его мир — это Вселенная, в которой Христос не воскрес, а значит, он, человек, оказывается миру не нужен, так «маленький человек» «Двойника» встает перед реальностью мира, в которой он не личность, созданная по образу и подобию Божию, а социальная функция — мелкий чиновник из департамента.

Если представить себе Достоевского стоящим лицом к лицу с ранними своими героями — будь то Макар Иванович Девушкин, сокрушающийся о том, что недостает ему «слогу», или Яков Петрович Голядкин, стремящийся заслужить у начальства и продвинуться по служебной лестнице, или Вася из «Слабого сердца», во что бы то ни стало стремящийся исполнить к сроку данное ему задание, то он должен был бы воскликнуть: «Не то, не то», как восклицал, читая переданные ему А.А. Толстой письма Льва Николаевича, ставшие отражением его религиозного переворота. Впрочем, как художник Достоевский и оказывается со своими героями лицом к лицу — и видит в образе их мысли и поведения *искажение* того, «чего ради создан человек», вопиющую подмену цели. Мир департаментов, движения бумаг, отчетов перед начальством, нелепых сроков, которые

¹ Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016. С. 246.

срывает герой «Слабого сердца» и др., — все это не просто деформированная, искаженная реальность, но реальность, лишенная опоры, хотя во весь голос и кричащая о том, что она прочно укоренена в бытии. Жизнь, протекающая в Петербурге, «умышленном городе», — мнима, странна, иллюзорна, ибо не имеет ничего общего с тем заданием, которое дает миру Христос. Это невсамделишная, странная жизнь, где искажена система целей и ценностей, где из-за не поданной к сроку бумаги можно потерять рассудок и попасть в сумасшедший дом, предстает в мире Достоевского фантомом, который готов исчезнуть без всякого следа и воспоминания. «Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами, в этот сумеречный час походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который в свою очередь тотчас исчезнет и искурится паром к темно-синему небу» (Достоевский 18, 69). Этот текст у писателя повторяется дважды — в финале повести «Слабое сердце» (1848) и в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» (1861), выражая *неукорененность, неонтологичность* того уклада жизни и истории, который структурируется мнимыми целями и лишен сверхприродных начал. А значит, его *ненормальность*, ибо у Достоевского норма — это то, что вытекает не из существующего, а из должнствующего, из божественной, точнее — богочеловеческой нормы. Норма человека — Христос и Его любовь к человеку. Норма общества — община апостолов, у которой, по свидетельству ап. Павла, было «одно сердце и одна душа».

Этой-то реальности, этой непрочности человека и истории и не выдерживают его герои: Макар Девушкин, Яков Голядкин, Вася из «Слабого сердца». Двое последних в буквальном смысле слова сходят с ума. Так, Вася в Петербурге, иллюзорном, умышленном городе, полном иллюзорной, суетной жизни торопится исполнить задание, данное ему Юлианом Мастаковичем, но в конце романа, когда на исполнение задания в срок брошены буквально все силы героя, выясняется, что это задание вовсе не было важным, что от героя требовалось какое-то *иное* служение. Добавим — служение отнюдь не *чиновничьего* свойства, редуцирующее человека до функции переписчика чужих слов и составителя бумаг по заранее заданной форме, но того служения в любви и свободе, к которому призывает человека Христос и которого надорвавшийся герой Достоевского так и не сумел опознать.

К несчастью и краху героев раннего Достоевского приводят «ошибки ума» и «ошибки сердца». Непонимание того, в чем состоит задание человека

на земле, а не нехватка средств к жизни, не отсутствие положения в обществе — вот в чем главная причина фиаско Девушкина, Голядкина, Васи.

В финале повести «Слабое сердце», описывая фантастическую картину умышленного, странного города, «искуряющегося паром к темно-синему небу», повествователь так передает чувства Аркадия: «Какая-то странная дума посетила осиротелого товарища бедного Васи. Он вздрогнул, и сердце его как будто облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива какого-то могучего, но доселе не знакомого ему ощущения. Он как будто только теперь понял всю эту тревогу и узнал, отчего сошел с ума его бедный, не вынесший своего счастья Вася. Губы его задрожали, глаза вспыхнули, он побледнел и как будто прозрел во что-то новое в эту минуту...» (*Достоевский* 2, 48).

Понимание рождает прозрение. Какое? — остается за пределами повести. Тот же самый текст почти дословно повторяется в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе», написанных *после каторги*, но как бы связующих два периода творчества писателя: завершающего первый, открывающего двери во второй и одновременно демонстрирующего их *преемственность*. Только теперь повествование ведется от «я», от самого автора «Двойника», «Хозяйки», «Слабого сердца»: «Я вздрогнул, и сердце мое как будто облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту, до сих пор только шевелившееся во мне, но еще не осмысленное; как будто прозрел во что-то новое. Совершенно в новый мир, мне незнакомый и известный только по каким-то темным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что с той именно минуты началось мое существование» (*Достоевский* 19, 69).

Писатель совершенно определенно намекает здесь, что понятое им (и его героем) при созерцании фантастической грезы и есть та подлинная правда о мире и человеке, без знания которой жизнь личности так же фантомальна, как искуряющийся к темно-синему небу «умышленный» город. Как это обычно у Достоевского в таких случаях, держа в уме скептического читателя, он обставляет слова о своем прозрении риторическими вопросами: «Скажите, господа: не фантазер я, не мистик я с самого детства? Какое тут происшествие? Что случилось? Ничего, ровно ничего, одно ощущение, а прочее все благополучно» (*Достоевский* 19, 69). Но этот коронный риторический прием «для отводу глаз» «обманывает» только читателя. Достоевский отчетливо свидетельствует о важности и,

главное, *подлинности* того образа мира и человека, который он *узрел* в своем видении.

О том, что это за образ мира, сам писатель скажет спустя три года. И не читателям, а себе самому. В двух текстах из записных тетрадей, не предназначенных для чужих глаз, которые исследователями его творчества будут признаны как базовые тексты для понимания образа мира Достоевского, как самоопределение, важное для его творчества. Это запись у гроба М.Д. Достоевской «Маша лежит на столе», сделанная 16 апреля 1864 года, и наброски статьи «Социализм и христианство». Они появляются в один год с «Записками из подполья», составляя с ними, по справедливому замечанию Т.А. Касаткиной, единое смысловое целое¹, а выраженная в них концепция человека и истории ложится в основу всего зрелого творчества писателя.

Оба текста рисуют мир и человека восходящими к полноте Царствия Божия — к «жизни окончательной, синтетической, бесконечной», где «воскреснет каждое я — в общем Синтезе» и «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (*Достоевский* 20, 174). К этой полноте неслиянно-нераздельного единства в Боге каждый человек движется через отмеренное ему время земной жизни, а все человечество — через историю, и содержанием движения как для личности, так и для человеческой общности является осуществление закона любви, преобразование через любовную самоотдачу и каждого «я», и человеческой общности, оказывающейся способной вместить в себя множество лиц, не стирая их уникальности, не стреножа свободы, но давая возможность раскрыться во всей полноте миру, Богу, другому, всем.

В обоих фрагментах Достоевский раскрывает сущность любви, не вмещаемую в земную, одномерную логику, восходящую к парадоксальной логике Троичности. Он подчеркивает, что «высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, — это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно» (*Достоевский* 20, 172). Но видимое «уничтожение» личности оказывается ее спасением, ибо нарушает свитость «я» на себе, его

¹ Разбор их см.: *Касаткина Т.А.* Достоевский — философ и богослов. Художественный способ высказывания. С. 114–239.

запертость в границах собственной самости, открывает выход к «другому», причем этот другой перестает быть чужим и отдельным, не имеющим отношения к твоей собственной судьбе, напротив — оказывается близким, родным, более того — готов отдать себя в ответ так же «безраздельно и беззаветно». И так через осуществление любви ткется полотно общей жизни, создается целое человечества.

Закон любви, основанный на принципе «самоотрицающегося эгоизма», как определял его А.С. Хомяков¹, противостоит в порядке природы и наличном порядке истории «закону я»², утверждающему себя в своей обособленности, в гордынном противостоянии людям и миру. Достоевский подчеркивает, что это обособление «есть состояние болезненное» (*Достоевский* 20, 192), нравственно и духовно мучительное для личности, хотя именно голос самости настаивает на том, чтобы отделаться, отделиться от своих собратьев по человечеству. Но отделяясь и обособляясь, личность, хотя внешне и сохраняет свою отдельность, внутренне оскудевает. Токи любви, идущие от человека к человеку, отталкиваются от заскорузлой границы самостного, гордынного «я», перестают питать и поддерживать его в бытии. Обособленная, замкнутая на себе личность усыхает и гибнет.

Образом совершенного человеческого общежития Достоевский ставит Троицу, образом совершенного человека — Христа. В записи от 16 апреля 1864 г. и набросках статьи «Социализм и христианство» писатель закладывает основы нравственного истолкования двух главных христианских догматов — о Троиединстве Божества и Богочеловечестве Спасителя, о неслиянно-нераздельном единстве Божественных Лиц и равночестности и равноправности двух природ — Божественной и человеческой, соединившихся во Христе «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно»³. Величайшие истины веры становятся у писателя «правилом жизни», а их осуществление — смыслом и заданием всемирной истории⁴.

«Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (*Достоевский* 20, 191) — записывает Достоевский в начале наброска «Социализм

¹ Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 284.

² См.: Тарасов Б.Н. «Закон Я» и «Закон любви»: (Нравственная философия Достоевского). М.: Знание, 1991.

³ Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань: Университет. тип., 1895. Т. 4. С. 109.

⁴ Гачева А.Г. Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.

и христианство», и именно из этого тезиса, полагающего высший образец социума в Боге-Троице, разворачивает свое видение социальной истории человечества, движущейся от первобытной родо-племенной общности, где личность топится в массе, через «переходное время» цивилизации, где она осознает свою уникальность, но при этом неизбежно отталкивается от всех и в этом состоянии обособления теряет веру в Творца и осмысленность мира, к третьему — совершенному — состоянию, когда она сознательно и свободно, через акт любви и жертвы, соединяется с другими «я», входит в общую жизнь, и тогда совершается чудо: отдавая себя другим и встречая со стороны других такую же беззаветную, братски-любовную, родственную самоотдачу, личность возрастает до полноты, достигает «высшей цели своего индивидуального развития» (Достоевский 20, 172), раскрывается так, как никогда не могла она раскрыться в ситуации обособления.

Вставая на путь любви и жертвы, человек движется путем Христа, ибо именно Христос приносит в мир «лучинок», живущих и действующих по принципу верховенства своего «эго», иную перспективу вещей и иной образ активности. При этом Христос не просто проповедует любовь, Он ее *осуществляет* в каждый миг Своей земной жизни, исцеляя больных, воскрешая умерших, умножая хлебы, чтобы накормить идущий за ним народ, чающий Слова истины. Христос, преображающийся на горе Фавор, воскрешающий и воскресший, являет ту красоту, полноту и совершенство, до которого может подняться человек, когда соединяет свою волю с волей Божией («Не Моя воля, но Твоя да будет» — Лк. 22, 42), когда его действие не обособлено, но включено в действие Бога в истории, является соработничеством, а не самоуправством.

В записях 1864 г. Достоевский представляет тот образ веры, мысли и действия, который дает опору этому миру, не позволяет ему повиснуть фантастической грезой, напротив — открывает бытию и человеку перспективу преображения. На одномерный, расчисленный взгляд, для которого мир равен самому себе и не предполагает никакого трансцензуса, требования, предъявляемые Достоевским к человеку, превосходят наличные его возможности, им не соответствует сама природа ограниченного, смертного «я»: «Возлюбить человека *как самого себя*, по заповеди Христовой невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (Достоевский 20, 172). Однако с точки зрения Христовой, богочеловеческой логики и логики Тринитарной, эти требования, напротив, *соразмерны* человеку и человечеству — соответствуют подлинной богочеловеческой природе личности и подлинной тринитарной природе социума.

Задание человеку «преобразиться в я Христа как в своей идеал», чаяние того, что результатом этого преображения станет новая, неслиянно-нераздельная общность, основанная на любви (*Достоевский* 20, 174), прозвучавшие в записях 1864 г., Достоевский обращает не только к тем героям, которые войдут в его мир *после* этого манифеста или одновременно с ними, вроде героя «Записок из подполья», но и к персонажам его раннего творчества. Образ мира писателя не изменился. Он лишь наконец выговорился напрямую.

Новый неслиянно-нераздельный строй отношений «просвечивает» у Достоевского сквозь знаменитые тройственные союзы, появляющиеся в его ранних и зрелых произведениях. Ваня, Аркадий Иванович, Лизанька в «Слабом сердце», Катя, Ваня, Алеша в «Униженных и оскорбленных», Мышкин, Аглая, Настасья Филипповна в «Идиоте», Катерина Ивановна, Грушенька, Дмитрий в «Братьях Карамазовых» — это совсем не профанные и пошлые любовные треугольники, разрешающиеся в «естественном» природном и социальном порядке образованием «семейства», обособляющегося от «всех», в котором третьему-лишнему места не остается. Во взаимоотношениях и действиях юных героев, заявляющих в одушевлении и каком-то восторге: «Мы будем жить втроем» (*Достоевский* 3, 202), «Будем жить вместе», «Мы будем втроем как один человек!» (*Достоевский* 2, 222), проступает парадоксальная, не вмещаемая в рациональное, зашоренное сознание, но глубоко осознаваемая-ощущаемая «сердечным умом» логика троичности, открывая перспективу расширения их братско-сестринского союза (а любовь в ранних произведениях Достоевского именно такова)¹ на всех. Невмещаемая в одномерную историю, стреноженную наличными, несовершенными формами социального бытия, норма «я» — «ты» — «мы» («все»), которая истекает из принципа Троицы, вводится ими в реальность.

Того же преодоления половой, страстной нормы, расширения любви за пределы отношения брачной пары, плоского и мучительного эгоизма вдвоем, выхода к иной, всевмещающей *братской* любви, запечатленной греческим «агапе» и явленной в христианской общине, где «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32), жаждет

¹ См.: *Касаткина Т.А.* «Другая» любовь в ранних произведениях Достоевского // Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 141–150; *Гачева А.Г.* Философия любви // Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 222–229.

героиня «Белых ночей», измученная страстной привязанностью к возлюбленному и страхом потерять эту любовь: «Если б я могла любить вас обоих разом! О, если б вы были он!» (*Достоевский* 2, 140), — пишет она мечтателю в прощальном письме, тоскуя о той беспредельной открытости, взаимной прозрачности, сердечном родстве, теплоте, которую обрела она в общении с ним во время прогулок по набережным Петербурга, когда они держались за руки, говорили обо всем и «были как дети» (*Достоевский* 2, 137), воплощая совсем не ребяческую беспечность, но евангельскую чистоту: «Послушайте, зачем мы все не так, как бы братья с братьями? Зачем самый лучший человек всегда как будто таит от другого и молчит от него?» (*Достоевский* 2, 131).

И героиня «Хозяйки», находящаяся во власти Мурина, связанная с ним страстной, болезненной, иссушающей связью, всем сердцем, всем своим существом припадает к Ордынову, надеясь обрести с ним *иную*, братско-сестринскую, распахнутую на мир, Божескую любовь, выйти к тому состоянию, когда чужая и твоя собственная душа — уже не потемки, но высветлена, открыта другому: «Спознай сестрицу! Недаром же мы братались с тобой, недаром же я за тебя Богородицу слезно молила! Другой такой не нажить тебе! Мир изойдешь кругом, поднебесную узнаешь — не найти тебе другой такой любви, коли любви твое сердце просит. Горячо тебя полюблю, всё, как теперь, любить буду, и за то полюблю, что душа твоя чистая, светлая, насквозь видна; за то, что спознала, что ты моего дома гость, желанный гость» (*Достоевский* 1, 291). На пике рокового противостояния Мурина и Ордынова, тяготящихся за обладание ею, она не теряет надежды на возможность осуществления своей сокровенной мечты о всеобщем *примирении* и *согласии*, о братском единении, в котором любовь уже не стеснена, не стреножена самостью, страстью, жаждой владычества над «слабым сердцем», но обретает «волюшку», ширь, простор, полноту. И приглашает Ордынова к себе да к «хозяину», уповая на то, что воссияет в душе каждого братское чувство, побеждая злобу и ненависть¹.

Так же в высшие свои минуты прорывается к тринитарной природе любви, преодолевающей эгоизм, злую страсть, жажду безраздельного владычества над чужим сердцем, Настасья Филипповна. Ее письма Аглае, горячечные и безумные, с точки зрения линейной, человеческой, слишком человеческой логики, исполнены высшей, Божеской правды.

¹ Анализ темы любви в «Хозяйке» см.: *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 210–220.

Сквозь лихорадочные, больные строки *мечтательницы* прорывается тот подлинный образ любви, который заповедан Христом человеку: «Вы и он для меня одно»; «Вы одни можете любить без эгоизма, вы одни можете любить не для себя самой, а для того, кого вы любите» (*Достоевский* 8, 379). И Мышкин, читая написанное героиней, почти верит «в возможность и даже в оправдание этой мечты» (*Достоевский* 8, 378), ибо и сам чувствует, как Настасья Филипповна, и сам, по его собственному признанию, вызывающему такое недоумение у в высшей степени *правильного* и *положительного*, с точки зрения природно-человеческой нормы, Евгения Павловича Радомского, не может выбрать одну и, проводя с Настасьей Филипповной целые дни, слушая ее с «тихой и кроткой улыбкой», в то же время приходит в дом к Епанчиным, чтобы увидеть Аглаю. Герой мучится тем, что не может соединить их обеих — и отнюдь не ради «клубнички» — Достоевский подчеркивает *невинность* всех трех участников любовного треугольника (Аглая и Мышкин девственны по природе, Настасья Филипповна, утратившая чистоту не по своей воле, сознательно и строго блюдет себя) — и он, и Настасья Филипповна чают какой-то иной, преображенной и преображающей, поистине *целомудренной* связи, образующей будущее неслиянно-нераздельное, духо-телесное единство лиц, которое провидит Достоевский в пророческой записи, сделанной у гроба М.Д. Достоевской: «Мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь и в различных разрядах. <...> Все себя тогда почувствует и познает навечно» (*Достоевский* 20, 174).

Почему рушатся у Достоевского надежды его героинь и героев на то, что тринитарное единство, преодолевающее антиномизм, царствующий в мире природы, в душевной сфере личности и в социальном порядке, возможно? Только ли потому, что они спотыкаются о пределы человеческого естества, о половую физиологию, о бурление страсти? Для Достоевского это не первопричина. Дело не в страстности натуры, даже самой неистовой — писатель дает много примеров перерастания этой страстности в жертвенность, в горение святости, как это происходит со старцем Зосимой, бывшим блестящим офицером, в порыве страсти и ревности вызвавшем на дуэль своего соперника, пережившем состояние метаноии и вставшем на монашеский путь: сила страсти обратилась в нем в силу покаяния, любви и служения. То же преображение страсти совершается с Митенькой Карамазовым — сначала в сцене в Мокром, когда он, знавший разврат и «срам разврата», склоняется перед Грушенькой, умоляющей не трогать ее, в одушевленном, просветленном порыве: «Послушен! Не

мыслью... Благоговею!..» (*Достоевский* 14, 398), а после сна-видения про «дитё» всей силой своего нетерпеливого, «горячего сердца» устремляется к свету правды, желая отдать все силы, бурлящие в нем, на спасение мира от зла и несчастья. Так что не страсть, способная к радикальному преобразению под влиянием нравственного выбора человека, а злая самость, животный эгоизм, жажда обладания — вот что, по Достоевскому, не дает героям, взыскующим высшего типа союза, строящегося на любви и душевной открытости, на сознании уникальности и неповторимости другого, того, что он — тот же ты, приблизиться к чаемому совершенству. За примерами далеко ходить не приходится. Ордынов, поначалу с блаженством и неведомым сердцу восторгом откликающийся на призыв Катерины «жить, как брат и сестра»: «Любушка, свет мой, сестрица моя, скажи мне, чем же мне твое сердце нажить?» (*Достоевский* 1, 276, 291), вскоре вспыхивает к ней той же самолюбивой, болезненной страстью, что и одержавший душу Катерины старик. И даже герой «Белых ночей», который при первых встречах с Настенькой «с братским состраданием» отзывается на ее боль и беду, ничего не требуя взамен и ощущая от этого огромную радость, по мере общения с героиней влюбляется в нее, и эта восторженная, но незрелая влюбленность, в которой к стремлению дарить любовь примешивается эгоистическое, ревнивое чувство, и становится камнем преткновения на пути к той полноте любви, которая преодолевает межчеловеческую отчужденность и спасает от одиночества.

Одни герои оказываются неспособны удержаться на уровне своей мечты о тринитарном единстве в силу эгоистического соблазна, «фаланги», кусающей за сердце. Другие — в силу производимой ими самими редукции идеала. Так, Аркадий Иванович из «Слабого сердца», восхищенный предложением Лизаньки жить всем троим, пускается в практическое прожектёрство, рассуждая о необходимости нанять квартиру, чтобы всем были «камерки отдельные», а Лизаньку сделать общим кассиром, дабы «ни копейки лишней» праздно не тратить (*Достоевский* 2, 29), и совершенно не замечает, как искажается в его речи идеал неслиянно-нераздельного союза любящих, вгоняется в узкую колею привычного мещанского существования. Так же, по Достоевскому, стреножат социальный идеал социалисты-утописты, с которыми он ведет спор устами героя «Записок из подполья»: сначала мечтают о всемирном, всечеловеческом братстве, а потом проектируют для него то «курятник», то «капитальный дом», то «хрустальный дворец», который, в отличие от образа общества-Церкви, возникающего на страницах романа «Братья Карамазовы» и размыкающего

границы вещей, запирает людей «на аршине пространства», отгораживает их от мира стенами дробного идеала.

Ту же редукцию идеала, то же самоутверждение самоопорной личности, делающей начальной точкой движения не Бога, а свою самость, являет повесть «Двойник», шедевр творчества раннего Достоевского. Писатель демонстрирует, как стремление утвердить свое обособленное, неделимое «я», поставить его незыблемым центром мира расщепляет и раздробляет это «я», приводит к раздвоению личности.

Если вслушаться во внутреннее состояние Голядкина, как оно предстает в экспозиции повести, сразу становится очевидно: герою принципиально не нужен другой. На слова Крестьяна Ивановича, предостерегающего Голядкина от одинокого сидения взаперти («Дома сидеть не годиться... вам дома сидеть никак невозможно»), тот не без горделивого хвастовства заявляет: «Я иду своей дорогой, особой дорогой, Крестьян Иванович. Я себе особо и, сколько мне кажется, ни от кого не завишу» (*Достоевский* 1, 115, 116). «Маленький человек» в социуме-муравейнике, одержимый болезненным самолюбием, гипертрофирует свое «я», раздувает его, как флюс на щеке. Вся картина мира выстраивается вокруг этого «я», предстает в его оптике.

Ставя себя в центр мира, неизбежно начинаешь вытеснять из мира соперника, возмутительно и скандально претендующего на то, чтобы тоже стать этим центром. Мотив вытеснения — в повести «Двойник» один из ведущих — во всей полноте его смысла прочитывается на фоне идей русской религиозной философии, представители которой видели во «взаимном стеснении и вытеснении» (Федоров), непроницаемости вещей и существ, заставляющей выталкивать друг друга из одной точки пространства (Соловьев), принцип бытия падшего мира. Вытеснение — апофеоз эгоизма и антитеза любви. Один Голядкин вытесняет другого, и не просто из социума — из бытия. Мир, лишенный единства, оказывается столкновением атомарных «лучинок», нравственно глухих монад, в нем правит бал рой, легко устремляющийся в русло любой мысли и любого деяния и набрасывающийся на ослабевшего, на того, кто не как все (финальная сцена повести).

«Были бы братья — будет и братство» — эта мысль в разных вариациях звучит у Достоевского и в «Зимних заметках о летних впечатлениях», и в «Дневнике писателя», составляя стержень его критики социального утопизма, стремящегося устроить рай на земле с человеком, который не жаждет быть братом другому. Но художественно эта мысль выражена у

Достоевского гораздо раньше — и как раз в «Двойнике», где писатель намечает два возможных варианта развития сюжета («Голядкин — Голядкин»: небратский и братский. «Двойник», появляющийся в доме Голядкина, поначалу воспринимается им как друг и собрат. Главный герой стремится выстроить с ним почти родственные отношения, называет братом и другом¹. Однако арбузная корка, на которой подкальзывается герой, надеющийся установить братские отношения с двойником, подброшена им самим. Призывая двойника к братству, он выставляет целью братских и дружеских отношений — интригу и «подсиживание» сослуживцев: «Мы с тобой, — откровенничает Голядкин, — будем жить, как рыба с водой, как братья родные; мы, дружище, будем хитрить, заодно хитрить будем; с своей стороны будем интригу вести в пику им... в пику-то им интригу вести» (*Достоевский* 1, 157). Но декларированная дурная цель немедленно перечеркивает надежду на установление братства. На интриге и подножке, на *небратских* отношениях между людьми, на противостоянии их друг другу невозможно выстроить братство — получится война всех против всех, и «брат» и союзник окажется первым предателем. Это и происходит по ходу сюжета, когда Голядкин-младший, поступивший на службу, взяв на вооружение призыв «хитрить» и «интригу вести», интригует... против Голядкина-старшего, с издевкой возвращая ему прозвучавший накануне призыв: «Шалишь, братец, Яков Петрович, шалишь! Хитрить мы будем с тобой, Яков Петрович, хитрить» (*Достоевский* 1, 167).

Голядкин противится неожиданному повороту судьбы, усиленно сопротивляется и старается избежать вытеснения из департамента, равносильного в символическом плане повести вытеснению из жизни, выбрасыванию «во тьму внешнюю». Он использует все возможные средства: стремится бороться, готов даже вызвать обидчика на дуэль, старается «умилостивить» начальство и даже вновь заговаривает о братстве с Голядкиным-младшим, тщетно пытаясь вернуть доверительные и братские отношения. Увы, теперь эти усилия сопротивляются о нежелание и даже глумление двойника. Становится очевидным, что, если в душе человека нет братского чувства, если другой живет по принципу того же животного эгоизма, одиночные усилия «я» обречены на провал. Полнота родства и братства возможна только при *обоюдности* этих усилий: когда не только одна личность жертвует собой *всем*, но и эти *все* возвращают ей жертву

¹ Антонов В. Другой «двойник» в повести Ф.М. Достоевского «Двойник» // Достоевский и мировая культура. 2019. № 3(7). С. 142–150.

сторицей: «всякий отдаст всё, даже себя, даже я свое для всех» (*Достоевский* 20, 193). Когда же жертва однонаправленна, то она заведомо связана с мученичеством, как у первохристиан, молившихся за врагов своих и предпочитавших погибнуть, нежели отомстить злом за зло.

В призывах к братству и дружеству, которые бросает Голядкин-старший своему двойнику, изначально не было самоотдачи, но была подленькая надежда использовать братское чувство для нужд собственного атомарного «я» — не раскрываясь другому, а пребывая в своей отдельности. Двойник как будто напитался этим эгоистическим импульсом и теперь возвращает герою с лихвой. Призыв хитрить и интриговать оборачивается против Голядкина. «Заговор», которого он больше всего опасается, совершился. Самостный, атомарный герой получает в сущности то, о чем он мечтал, — одиночество: «Ви получаит казенный квартир, с дровами, с лихт и с прислугой, чего ви недостоин» (*Достоевский* 1, 229). Но на деле и это одиночество, и казенная квартира, куда будет вытеснен Голядкин-старший со своим одиночеством, есть не что иное, как ад.

В книге «Достоевский — философ и богослов. Художественный способ высказывания» Т.А. Касаткина пишет о том, что следовать за Христом — значит изначально согласиться быть вторым, поставить Его, а не себя в центр Вселенной, а вслед за ним ставить на это место каждого человека. Быть вторым — это значит служить другому, ближнему, отрицаясь своего эгоизма, а значит заведомо служить Богу, который является нам в облике каждого страдающего собрата по человечеству. Достоевский, подчеркивает Т.А. Касаткина, «показывает <...> что как только ты сконцентрируешься на нужде другого, совсем не думая о себе, ты превратишься в изобильный источник всего потребного миру — и мир отзовется и раскроется в своей райской, изобильной и благодатной сущности»¹. Тайна всечеловеческой общности в том, чтобы, выйти за пределы своей личности, отодвинуть в сторону личные интересы и помочь другому «осуществиться во всей мыслимой полноте. Поэтому главный герой последнего романа Достоевского, в котором он хотел “высказаться наконец весь”, Алеша Карамазов — всегда *второй*»².

Когда Голядкин-младший является в дом к Голядкину-старшему, тот получает божеский шанс стать *вторым*. По Христовой, *неэвклидовой* логике,

¹ Касаткина Т.А. Достоевский — философ и богослов. Художественный способ высказывания. М.: Водолей, 2019. С. 253.

² Там же. 254.

если бы герой отодвинул свои «амбиции» в дальний угол, не восхищался самим собой — своим великодушием по отношению к двойнику, не хлопывал бы его покровительственно по плечу и тем более не виноватил за невольное сходство: «А ведь признайся, Яша <...> ведь ты, подлец, предо мной виноват? Ведь ты, тезка, знаешь, того...» (*Достоевский* 1, 159), он исполнил бы то, что призван исполнять каждый человек на земле по отношению к ближнему, в лице которого приходит к нему Спаситель.

Но герой поступает иначе. Даже помогая двойнику, он ставит на первое место себя, и чем дальше, тем больше ругает себя за горячность и торопливость, с которой распахнул перед двойником двери дома и двери сердца. Проснувшись утром, герой начинает беспокоиться, как бы присутствие другого его окончательно не стеснило, клянет себя за неосмотрительность и прокручивает в голове мысль о том, как бы прилично отказать двойнику, которого он, было, позвал к себе жить, в этом бесплатном пристанище. Но в результате выходит зеркальность — двойник начинает действовать ровно таким же образом, что и его первообраз: ставя на первое место не интересы Голядкина-старшего, а свое эго. И так же снисходительно обращается с ним, унижая героя, только не дома, а уже у всех на виду: покровительственно треплет его по плечу, щиплет за щеку. А затем и подстраивает изгнание со службы из департамента прямоком в сумасшедший дом, с лихвой реализуя намерение Голядкина-старшего изгнать непрошеного субъекта из дома.

Тема двойничества интересна еще одним смысловым поворотом. Другой, с которым тягается Голядкин-старший, оказывается им самим. Тем самым, получается, что, ведя борьбу с *другим*, который лишь кажется *дальним*, а на деле есть *ближний*, тот самый, которого нужно возлюбить, как себя, человек ведет борьбу *с самим собой*. И в этой борьбе неизбежно оказывается побежденным и погибает. Стремясь уничтожить другого, уничтожает себя. Между тем, было бы совсем иначе, если бы между «я» и «другим» образовалась не полоса отчуждения, а связь родства и то божественное равноправие взаимной любви и отдачи, которая дает каждому члену «я» — «ты» отношения полноту внутреннего духовного роста, выводит его из замкнутости на себе, из стагнации самотождества в полноту общения. Об этом принципе равноправия любви и жертвы намекает стихотворение Голядкина-младшего, которое тот в порыве неложной чувствительности слагает герою: «Если ты меня забудешь, / Не забуду я тебя; / В жизни может все случиться, / Не забудь и ты меня!» (*Достоевский* 1, 157). И два Голядкина, пусть на мгновение, поднимаются над своей

самостью, воплощая в общении друг с другом братски-родственный, жертвенный идеал: Голядкин-старший зовет Голядкина-младшего поселиться у него на время или даже навсегда: «Любя тебя, братски любя тебя, говорю!», а тот уверяет собрата, «что под дружеским кровом мягко спать и на голом полу, что, с своей стороны, он заснет, где придется, с покорностью и признательностью; что теперь он в раю» (*Достоевский* 1, 158). Это упоминание «рая» — совсем не «*façon du parler*». Это обозначение той перспективы, которая откроется перед человечеством, коль скоро входящие в него личности сознают и ощутят на себе чудо жертвенной, всеотдайной любви.

Увы, принцип отказа от приоритета своего «я», заставляющий личность жить и действовать не ради себя, а ради другого, не работает, когда речь идет о самоопорной, самозамкнутой личности. Самостные, безверные герои писателя стремятся всюду быть первыми, отодвигая других. Когда же это не получается, впадают в бунт и демонизм, обижаются на весь свет и уходят в подполье, как герой пресловутых «Записок...», мечтающий «срезать» офицера, который переставил его с дороги, «раздавить» бывшего школьного товарища Зверкова, а в конечном итоге отыгрывающийся на беззащитной Лизе, которая поверила ему вопреки обстоятельствам.

Голядкин-старший, потрясенный бесстыдным напором своего двойника, обманом забравшего у него записку, подготовленную для начальства, в порыве гнева называет непрошенного двойника самозванцем: «Самозванство и бесстыдство, милостивый мой государь, не к добру приводит, а до петли доводит» (*Достоевский* 1, 167). Но то же самое слово мог бы он обратить и к себе, ибо по отношению к Богу каждый, ставящий себя на первое место, оказывается самозванцем.

То же происходит у Достоевского с отношениями любви и дружбы, и в целом — с социальными идеалами, в центр которых человек не ставит Христа. Как только этого не происходит, тройственный союз распадается, превращаясь в профанный, чреватый внутренними взрывами дуальный союз, а социальные отношения снова скатываются в эгоизм и соперничество. В «я» — «ты» отношении должен присутствовать Третий — Тот, Который сотворил небо и землю и все, что в них. Тогда земные союзы, собранные во имя Троицы, станут живым Её подобием. Вертикаль любви к Богу и горизонталь любви к ближнему образуют в этом случае целостный образ действия и совершенную общность.

Повесть «Двойник» — предтеча анатомии человека в «Записках из подполья». Писатель представляет своим современникам свой анализ при-

роды автономного сознания, самоопорного «я», болезненно ощущающего дисгармонию, но не способного преодолеть ее в мире.

Герои ранних произведений писателя — Настенька и мечтатель из «Белых ночей», Аркадий Иванович, Вася и Лиза из «Слабого сердца», Алеша, Ваня, Наташа из «Униженных и оскорбленных» — живут с восторженно-идеалистическим представлением о человеке. Они мечтатели, перелетающие мыслью и воображением напрямик в рай, игнорируя препятствия на пути к идеалу и выдавая желаемое за действительное. Но подобное утопическое мечтательство, по Достоевскому, крайне опасно. Восторг, который пленяет ум и сердце героев, одновременно застит им глаза на реальность, заставляя подменять ее идеалистической схемой, игнорировать сложность и противоречивость человеческой природы, препятствующей легко и без лишних вопросов построить совершенный социальный строй на земле.

К таким же идеалистам-мечтателям, зараженным «идеями тогдашнего теоретического социализма» (*Достоевский* 21, 130), Достоевский 1870-х гг. будет причислять В.Г. Белинского и петрашевцев, настойчиво подчеркивая главную черту утопического сознания — нереалистичность взгляда на человека, недооценку иррациональности его природы, спрямленный и упрощенный подход как к человеку, так и к механизмам истории. Мечтательность, выдающая желаемое за действительное, обставляющая себя воздушными замками, живущая в пространстве воображения, искажает развитие личности. Мечтатель, стремительно воспаряющий в идеальные сферы, живущий в воображаемом раю, столь же стремительно падает вниз, как только реальность вторгается в его фантазии. Он разочаровывается — и замирает в инерции.

Жить в действительности и не бояться ее плюса и минуса идеалист-мечтатель никак не способен. Утрата иллюзий оказывается для него невыносимой. Мечтатель «Белых ночей», творивший в воображении целые миры и сюжеты, не может согласить два лика жизни — «чисто-фантастический, горячо-идеальный» и «тускло-прозаичный», «обыкновенный», «до невероятности пошлый» (*Достоевский* 2, 112). Когда четыре белые ночи, полные живого общения, надежд и мечтаний кончаются, он снова оказывается в своей комнате с облупившейся штукатуркой. И дом, где он провел столько дней, витая в своих фантазиях и почти уже веря, «что вся эта жизнь не возбуждения чувства, не мираж, не обман воображения, а что это и впрямь действительное, настоящее, сущее!» (*Достоевский* 2, 116), является ему во всей прозаической истине. Герою, утратившему

иллюзии, но неспособному выйти в живую жизнь, открывается «неприятно и грустно» перспектива его будущего, и он видит себя таким, как теперь, «ровно через пятнадцать лет, постаревшим, в той же комнате, так же одиноким, с той же Матреной, которая нисколько не поумнела за эти годы» (*Достоевский 2*, 141). Мечтатель как будто заглядывает в начало повести о подпольном человеке, доживающем в своем углу и так и не решившимся на поступок, не сделавшимся никем — «ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (*Достоевский 5*, 100). Только в отличие от мечтателя «Белых ночей», его преемник, подпольный герой, утрачивает всякие иллюзии по отношению к человеку.

Сталкивается с жесткой реальностью мира и «мечтательница» Настасья Филипповна: ожесточаясь сердцем, не прощая позор, мстит и обидчикам, и неповинным, примеряя на себя роль Клеопатры из «Египетских ночей» Пушкина, той, что бросает гостям чудовищный вызов: «Ценою жизни ночь одну»¹. Если же перейти от мечтательства личности к мечтательству социальному, то оно, по Достоевскому, рождает утопические проекты, которые, будучи задуманы и вдвинуты в жизнь гордынным, несовершенным, не оглядывающимся на себя человеком, деформируют ход истории. И самая мечтательная попытка — «устроиться вне Бога и вне Христа» (*Достоевский 26*, 90), на прагматике и зоологическом эгоизме, заменяя заповедь «Возлюби ближнего как самого себя», *не вмещающую* в природу закапсулированной, остановившейся во внутреннем развитии личности, простой и понятной формулой: «Каждый за себя, а Бог за всех». Для Достоевского это формула, ведущая не к гармонии, а к «войне всех против всех». Более того, писатель подчеркивает, что за мечтателями-атеистами в ходе истории следуют циничные прагматики, приспособляющие их достижения ко вполне земным, подчас прямо античеловеческим целям: «Ограбить богатых, залить мир кровью, а там *как-нибудь само собою все вновь устроится*» (*Достоевский 26*, 90).

Иррациональность, двойственность, внутреннюю разорванность личности, представленную в «Двойнике», Достоевский в 1860-е гг. выведет в «Записках из подполья», герой которых не оставляет камня на камне от утопии человека и демонстративно ставит свое «свободное хотенье»

¹ О связи проблематики «Египетских ночей» и сюжетной линии Настасьи Филипповны в романе «Идиот» см.: *Касаткина Т.А.* О творческой природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». С. 154–158.

над общим благом. Но при этом, демонстрируя правду художественного высказывания Е.А. Боратынского: «Благословен святое возвестивший! / Но в глубине разврата не погиб / Какой-нибудь неправедный изгиб / Сердце людских пред нами обнаживший», подпольный парадоксалист становится и помощником Достоевского в той критике социализма, которая разворачивается не только на страницах этой повести, но и в «Зимних заметках о летних впечатлениях» с его знаменитым пассажем о социалистах, желающих «сделать братство во что бы ни стало» и ради этой задачи готовых на любое окорачивание неподдающихся, игнорирующих иррациональность личности и ее дар свободы, стремящихся рационализировать человека. Самим своим бунтом он доказывает истину человеческой свободы, демонстрируя, что личность — не «фортепианная клавиша» и не «органный штифтик» (*Достоевский* 5, 112). Ниспровергая спрямленное представление о человеке, подпольный герой ведет борьбу за человека — за подлинный, Божеский образ его. Ибо не смиряется с расчисленностью и упрощением, с отнятием у человека дара свободы. И пусть сам он не возводит этого дара к его Божественному основанию, но за него это делает Достоевский, который, в отличие от своего героя, знает Того, Кто — Единственный Источник свободы.

В лихорадочном монологе подпольного Достоевский особенно отмечает его «проговорочки», видя именно в них возможность будущей умпремены. Зацепляясь за вырывающиеся у героя словечки, стремится поднять его над его «подпольными» убеждениями, над его бунтом, развернуть от бунта к вере. Герой не готов принять «курятник» за свой идеал, но и утопии хрустального дворца, так легко спрямляющей человеческую природу, он сказать «да» не готов. На деле герой жаждет идеала целостного и абсолютного, именно поэтому заявляет: «Я дал бы себе совсем отрезать язык, из одной благодарности, если б только устроилось так, чтоб мне самому уже более никогда не хотелось его высовывать» (*Достоевский* 5, 120–121). Реплика подпольного раскрывает в нем идеалиста раннего творчества Достоевского, потускневшего, побитого жизнью, но не утратившего того спасительного максимализма, который не позволяет согласиться на компромисс с будущим.

О том, каково то здание, которому можно было бы «не высовывать языка», Достоевский пишет в набросках статьи «Социализм и христианство», где, как уже говорилось выше, рисует переход от всеобщей разъединенности, царствующей на этапе цивилизации, к обществу, в котором человечество сможет подняться над собственной самостью, над

идеалом «бога-чрева», стать многоединством по образу Троицы. При этом, демонстрируя через судьбу подпольного человека и через судьбы других своих «усиленно сознающих» героев духовный срыв цивилизации Нового времени, писатель не перечеркивает ее опыта. Секулярность он считает важным этапом взросления человечества, обретения совершеннолетней, сознательной веры, которая не отрицает разум, а видит в нем соразработника. «Этап цивилизации», на котором человек теряет «веру в Бога», «источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает» (*Достоевский* 20, 192), для писателя — временное, а не окончательное состояние рода людского. И характерное для этой стадии «общегенетического роста» острое развитие самосознания, рефлексии, личностного начала, получает свое значение на новом, уже религиозном витке истории, где укорененная в Боге личность становится «властелином и хозяином <...> своего я» и готова «отдать его — всем» (*Достоевский* 20, 193).

Размышляя о типе самоопорной личности, ставящей свое «я» отправным центром мысли, жизни и действия, Достоевский подчеркивает что ее эгоизм, не позволяющий ей выйти к другому, обрекающий на подполье и одиночество, чреват не только страданием, но и авторитарным соблазном. Богочеловек, творящий волю Отца, получает от него «всякую власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18), и эта власть, будучи неразрывна с любовью, торжествует над злом: укрощает стихии, исцеляет больных, воскрешает умерших. Власть, идущая от человека, утратившего или отбросившего от себя мысль о Боге, это зло умножает. Более того, личность, одержимая жаждой власти, самоуверенно ставит свой престол на место престола Божия, как делает это герой «Жития великого грешника», одержимый идеей «безграничного владычества и верой непоколебимой в свой авторитет»: «“Я сам бог — и заставляет Катю себе поклоняться» (*Достоевский* 9, 127, 130).

У самоопорной, гордынной власти, как показывает Достоевский, много личин: манипуляция ближними, заступающая искренность и правду «я» — «ты» отношения (Фома Опискин), безраздельное владычество над волей и жизнью другого (Мурин, старик Карамазов), жестокое тиранство, растущее из прежней униженности и оскорбленности и «возвращающее» человечеству свое унижение в полной мере (подпольный парадоксалист, Настасья Филипповна, Ганя Иволгин), стремление связать кровью революционное «братство», пустить «смуту» и раскатать государство (Петр Верховенский). Есть у писателя и «благородные» версии воли к власти —

по крайней мере они кажутся таковыми их создателям и adeptам, пере-краивающим историю по собственному самостийному плану: царство Великого инквизитора, стремящегося дать хлеба «слабому бунтующему племени» человек (Достоевский 14, 233), теория вседозволенности Ивана Карамазова, деление человечества на два разряда — сильных, творческих, движущих вперед время, и слабых, обыкновенных, обращаемых в ее материал, у Раскольникова и Шигалева, ротшильдская идея Подростка, мечтающего накопить несметные богатства и в полном сознании своего могущества отдать их человечеству.

Власть, не имеющая высшего, Божественного основания, неизбежно манипулирует человеком. Ее носители не признают полноты личности за теми, над кем осуществляется эта власть, тем более не ставят их на одну доску с собой. Власть от человека иерархична, делит человечество на разряды и сознательно умаляет свободу. Ей свойственно глубинное неверие в человека, в то, что он — не муравей, а образ и подобие Божие. И воображаемый «хрустальный дворец» социалистов, и «муравейник» Великого инквизитора, и «первобытный рай» Шигалева построены на неверии в человека, в дар свободы, добра и творчества в нем. Человечество для устроителей всеобщего счастья без Бога — не собор лиц, а презренное стадо, особи которого зачем-то одарены совершенно им не нужной свободой. Отсюда и цель социальных моделей, которые возносят на свои знамена герои-идеологи безверного мира — обкорнать, окоротить человека, а то и вовсе стереть его личность, наградить его насильственным, расчисленным счастьем, понизить планку желаний. Отвергнув идею Бога, отодвинув в сторону заповедь о совершенстве, надсмевшись над идеалом, который выше человека и поэтому кажется неисполнимым, человечество начинает ориентироваться на другой идеал, который лишь внешне соответствует его духовному возрасту, а на деле — оказывается ниже человека, влечет его к войне всех против всех, анархии, и «антропофагии».

Неверие в человека, способного возрастать к совершенству, базируется на неверии в Богочеловека, поправшего смерть, давшего миру обетование воскресения. «Тихо умрут они, тихо угаснут во Имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть» (Достоевский 14, 236), — говорит инквизитор Христу, Который есть Воплощенная Жизнь. И недаром Алеша Карамазов так реагирует на пространный комментарий Ивана к сцене диалога инквизитора со Христом: «Инквизитор Твой не верует в Бога, вот и весь его секрет» (Достоевский 14, 238).

Достоевский опровергает и публицистически, и художественно характерное для секулярных, манипулятивных моделей стремление стеножить свободу, утверждающую человека в бытии как существо, способное к выбору между добром и злом и осознанному действию в соответствии с этим выбором. Он — резкий критик манипуляторных практик в истории, попыток упростить человека, редуцировать личность до функции. И напрямую, и методом от противного утверждает невозможность играть человеком, превращать его в подопытную мышку, в «материал» для построения грядущей гармонии, «осчастливливать» вне свободы. Даже когда личность деформирует свою свободу, когда свобода вырождается в своеволие или перерастает в метафизический бунт, она не перестает быть драгоценной для Бога, Который ведет диалог с человеком, как с равным Себе, видя в нем не «тварь дрожащую», а существо, призванное к совершенству.

Именно свобода, данная человеку Творцом, делает задачу построения совершенного строя жизни проблемной и решаемой вовсе не так легко, как это кажется героям-мечтателям. Ибо это свобода не только принятия, но и отвержения. Личность способна принимать идеалы и следовать им, но так же способна критиковать, отбрасывать и даже разрушать их на принципах все той же свободы. Более того, поставленная перед выбором добра и зла, она далеко не всегда избирает добро — напротив, оказывается способна сознательно следовать злу, создавая модели истории и человека, где зло предстает мотором развития, «рычагом, чтобы землю поднять» (*Достоевский* 10, 325). В мире Достоевского присутствуют такие герои, которые прямо опровергают заповедь о любви к ближнему, ставя на ее место закон эгоизма, именно в нем видя источник самоутверждения личности, ее жизненной силы и власти. Есть и идейные, сознательные злотворцы, которые добровольно предают себя злу, антихристианской злой воле. В «Униженных и оскорбленных» — князь Валковский, напоминающий Ване «какого-то гада, огромного паука» (*Достоевский* 3, 358), цинично убивающего свою жертву; в «Преступлении и наказании» — Лужин, в «Бесах» — Петруша Верховенский, в «Подростке» — мелкий циник и «шантажный искусник» Ламберт. Свой выбор они «идейно» обосновывают, личностно определяют. Князь Валковский провозглашает целью и основанием жизни человеческий эгоизм («Люби самого себя — вот одно правило, которое я признаю), с вывертом заявляя Ивану Петровичу, что не имеет и не желает иметь «идеалов», ибо без них и так «в свете можно так весело, так мило прожить» (*Достоевский* 3, 365). Он издевается над

«шиллеровщиной» юных героев, цинично смеется над «добродетелью» и находит особое удовольствие в том, чтобы шокировать целомудренного Ваню «премиленными анекдотами». На том же эгоистическом принципе строится «философия» Лужина «Возлюбишь самого себя, то и дела свои обделаешь, как следует», имеющая оттенок даже некоторого зачаточного «благородства»: «Приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как и всем и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспевания» (*Достоевский* 6, 116). В отличие от «демонического» князя Валковского, он, если так можно выразиться, «мелкий черт», мужская ипостась той «купчихи», в которую в романе «Братья Карамазовы» так жаждет переродиться ночной собеседник Ивана, черт-приживальщик. Таким же «мелким бесом» снует по губернскому городу Петр Верховенский, очаровывая губернатора и губернаторшу, входя в нужные круги и настойчиво, неуклонно приближаясь к своей дьявольской цели: связать Ставрогина и членов «пятерки» преступлением, получив тем самым над ними власть, и пустить «судорогу» и «смуту» по русской земле — да что там, по всему миру: «Всё подымется!» (*Достоевский* 10, 325).

В чем разница между «усиленно сознающими» героями Достоевского: подпольным человеком, Раскольниковым, героем «Жития великого грешника», Ставрогиным, Версиловым, Иваном Карамазовым и искусными мерзавцами Валковским, Лужиным, Верховенским, Ламбертом? Первые находятся во внутреннем движении и развитии, имеющем и свои взлеты, и свои откаты назад, но в конечном итоге движущем их вперед, открывая надежду на возрождение. Воля к греху борется в их душах с волей к спасению, к обретению смысла существования, неверие соединяется с жаждой веры, причем веры совершеннолетней, сознательной, способной дать ответ на самые острые и мучительные вопросы жизни. В подготовительных материалах к роману «Бесы» такая фраза: «Ангел никогда не падает, бес до того упал, что всегда лежит, человек падает и восстает» (*Достоевский* 11, 184) — она прямо относится и к судьбам этих героев, и к представлению Достоевского о человеке. Пути героев прочитываются Достоевским на фоне евангельского сюжета о «благоразумном разбойнике», подтверждая, что у человечества есть шанс поставить историю на другие рельсы. Что же касается второй линейки героев, то в них нет нравственного страдания, нет метаний и колебаний, налицо духовная стагнация, а значит, духовная смерть. «Усиленно со-

знающие» герои писателя бьются в тисках ложной идеи — им тяжело, душно, им бы «воздуху, воздуху, воздуху». А Валковский и Лужин прекрасно чувствуют себя в ситуации духовной спертости и нравственной пошлости. Это абсолютная закапсулированность, самотождество, где «я» равно самому себе, самостному, злему, самоутверждающемуся в своей самости. «Великим грешникам» Достоевского присущи огромная духовная сила (даже если она устремляется «нарочито в мерзость», как говорит о Ставрогине Тихон (*Достоевский* 11, 25), горение сердца и внутреннее бесстрашие. В отличие от них Петр Степанович Верховенский — не только «мелкий бес», сознающий, что без «Ивана Царевича», то бишь Ставрогина, ему в его деле обойтись никак невозможно, но еще и жалкий трус, испытывающий животный страх перед Кирилловым, а в финале романа сбегающий за границу, обставляя свое бегство для доверчивого, восхищенного им юноши Эркеля соображениями высшей общественной пользы: «Но вы понимаете, что я для дела, для главного и важного дела, для общего дела, а не для того, чтобы улизнуть» (*Достоевский* 10, 477).

Почему Достоевский, ставивший главной задачей искусства XIX столетия «восстановление погибшего человека» (*Достоевский* 20, 28), не приводит Валковского, Лужина, Петра Верховенского к порогу перерождения, как делает он это с Раскольниковым и героем «Жития великого грешника», Версиловым и Иваном Карамазовым? Почему изображает их так, как будто у них нет никакого шанса на преодоление внутренней тьмы, хотя, как художник-христианин, чающий всеобщего спасения, он даже самым отчаявшимся, бунтующим, безверным героям протягивает «луковку», которая дает им возможность подняться из ада? Именно потому, что, подобно Богу, уважает человеческую свободу, а выбор спасения или гибели, пути благоразумного разбойника или пути второго разбойника, хулившего Христа на кресте, — это тоже акт богоданной свободы и сделан он может быть только самим человеком. В этом пафос замысла «Жития великого грешника», главный герой которого, одержимый безмерной силой и гордостью, то впадает в аскетизм, идя «от гордости в схимники и в странники», то совершает «страшные злодеяния», но в конце концов кается в преступлении, спасаясь буквально на пороге конца (*Достоевский* 9, 127).

Выбор Валковского, Лужина, Верховенского не давал Достоевскому шанса увидеть их перерождение в границах художественного повествования. Но в том-то и уникальность его видения мира, что он верил в то,

что восстановление личности возможно в любой момент жизни, а не только в пределах романного действия¹. Писатель строит свои романы не как самодостаточные, замкнутые в самих себе творческие миры, но как запечатленные словом фрагменты истории человечества, движущейся от сотворения мира к Небесному Иерусалиму. И то, что не совершилось сегодня с героями, может совершиться с ними уже за пределами того жизненного отрезка, который представлен в произведении. «Но тут уже начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью» (*Достоевский* 6, 420), — так завершает Достоевский роман «Преступление и наказание». Так же завершаются-продолжаются и «Униженные и оскорбленные». Финалы романов открыты будущему, герои продолжают жить и действовать за их пределами. И в зароманном, послероманном времени возможно покаяние и перерождение и этих, казалось бы, безвозвратно погибших героев, подобно тому, как это происходит у других персонажей писателя, которые, будучи одержимы зловолием, своеволием, ложной идеей, в какой-то момент опаматываются, ужасаясь своей внутренней бездне, последствиям совершенного зла. Опаматываются участники «пятерки» Петра Верховенского, участвовавшие в убийстве Шатова. Опаматывается Свидригайлов, злодей сознательный, по внутреннему складу отчасти схожий с князем Валковским: та же внутренняя развращенность, та же насмешка над «шиллеровщиной», та же циническая манипуляция ближними. В финале «Преступления и наказания», пережив внутреннюю борьбу, ужаснувшись бездне в себе, он избирает добровольный смертный конец. Опаматывается Ставрогин, сознавая свою вину в гибели Марфы Лебядкиной и ее брата и испытывая глубокое отвращение к бесовщине Петра Верховенского, которую сам же отчасти и породил. Опаматывается Смердяков: герой, одержимый болезненным самолюбием и ропотом за свое низкое происхождение, подпольно озлобленный на людей за их насмешки, мечтающий «кафе-ресторан открыть на Петровке», чтобы «совсем не тужить» (*Достоевский* 14, 206), соблазняясь Ивановым «все позволено», убивает Федора Павловича Карамазова, затем в течение двух свиданий с Иваном издевательски водит его за нос и вдруг на третьем

¹ См. об этом: *Касаткина Т.А.* Басня о луковке и проблема апокатастасиса в романе «Братья Карамазовы» // *Касаткина Т.А.* Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 336–341.

свидании не просто признается в убийстве, но нравственно судит себя и Ивана, отдает ему деньги и кончает с собой.

Возникает вопрос — почему и Свидригайлов, и Ставрогин, и Смердяков, открывшиеся голосу совести, у Достоевского все же добровольно уходят из жизни? Для Достоевского ответ очевиден: Бог коснулся их сердца, но веры деятельной и животворящей в них так и не возникло. Ибо вера, по Достоевскому, рождается из любви. Не из болезненной страсти, которой пылает к Дунечке Свидригайлов, а из милосердной, сострадающей, жаждущей дела любви, той, которой загорается сердце Митеньки Карамазова после сна в Мокром. На вопрос Ивана: «Стало быть, в бога уверовал, коли деньги назад отдаешь» Смердяков отвечает: «Нет-с, не уверовал-с» (*Достоевский* 15, 67). И роковой красавец Ставрогин, признающийся, что «совестью <...> виноват в смерти жены», сознавая внутреннюю опустошенность, неспособность ни к вере, ни к любви, сметает «себя с земли, как подлое насекомое» (*Достоевский* 10, 514). Безверные герои писателя избирают самоубийство из ужаса перед самими собой, из неверия в человека, из сознания несправимости совершенного, из неверия в то, что можно воскреснуть и восстать.

Верить в человека для Достоевского невозможно без веры в Бого-человека Христа. Только Христос вочеловечившийся, принявший и обоживший человеческое естество, победивший Своим Воскресением силы греха, распада и смерти, открывает человеку перспективу преображения, дает личности, живущей в смертном, разорванном мире, невольным или вольным действием умножающей в нем зло и страдание, надежду на то, что даже самый страшный, нечеловеческий грех может быть искуплен покаянием, деятельной любовью и всеобщим воскресением, ожидающим мир в финале времен.

О Христе-Богочеловеке как единственном основании этики, о том, что личность, утратившая веру в Боговоплощение и Воскресение, обречена на внутренний кризис, ибо и грех, и зло встают перед ней в их абсолютном всесили, последствия зла и греха — в их *неопримости*, а единственную действенность обретает закон эгоизма, нещадно тесня и осмеивая нереалистичные призывы к любви, говорят у Достоевского Князь (будущий Ставрогин) и Шатов на фантастических страницах подготовительных материалов к роману «Бесы». Цивилизация, утратившая веру в то, что «Слово плоть бысть», обречена на падение, действующий в ней эгоизм, соединенный с новейшими достижениями экономической мысли (мальтузианство), неизбежно взорвет ее изнутри, вызвав нещадную

борьбу за ресурсы, легализуя селекцию: «Посмотрите-ка, что будет дальше, и вынесет ли Европа такое население без пищи и топлива? И поможет ли наука вовремя, если б даже и могла помочь? Сожжение младенцев обратится в привычку, ибо все нравственные начала в человеке, *оставленном на одни свои силы, условны*» (*Достоевский* 11, 181).

Герои фантастического диалога, говоря поистине о последних вещах, проводят прямую связь между Боговоплощением, в котором человеческое естество достигло полноты и совершенства, и грядущим обожением человека, всеобщим восстановлением твари, где будет преодолено и искуплено совершенное зло. Именно здесь звучит знаменитая фраза о Христе, приходившем за тем, чтобы показать, что человек реально может обожиться, обрести совершенство. И здесь же возникает дилемма: «Или вера, или жечь?» (*Достоевский* 11, 182), смысл которой позднее раскроет С.Н. Булгаков в предисловии к юбилейному собранию сочинений писателя 1906 г.: «Или вера, или жечь — это безупречная постановка вопроса», «или Бог или хаос, уничтожение и самоуничтожение»¹. Если вера, центр которой — Христос — ведет ко всецелому преображению человека, то безверие, напротив, заклинивает человека в его падшести, навсегда оставляет существо сознающее и взыскующее вечности в мире, одержимом грехом и смертью. Но эта заклиненность чревата для личности онтологическим крахом, что и демонстрируют безверные герои писателя, приходящие к отчаянию и самоубийству.

Острота и напряженность, с которой и писатель, и его герои спорят о человеке, утверждая не только словами, но судьбами мысль о неразрывной связи антропологии и христологии, станет понятна, если мы вспомним философский и научный контекст эпохи. Вторая половина XIX в. была эпохой господства позитивизма, отрицавшего метафизику, элиминировавшего духовное начало личности и упершегося в фатум «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (*Достоевский* 23, 146). Человек, горделиво провозгласивший себя «мерой всех вещей», оказался фатально и жестко стиснут пределами естества. Автономное «я», освободившееся от религиозных, а заодно и этических пут, выдвинувшее в качестве единственного закона действия свое «вольное и свободное хотенье» (*Достоевский* 5, 113), наталкивалось на законы природы, на «каменную стену» (*Достоевский* 5, 105–106) необходимости. На место Бога, который изгнан из мира, вставала «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила,

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 190.

которой все подчинено» (*Достоевский* 8, 339). А природа, в отличие от Бога, мало интересуется тем, грешник ты или праведник. Люди и насекомые уравниены для нее. Что человек, что блоха — ей безразлично. Личность в своей уникальности для нее *quantité négligeable*, величина, которой можно пренебречь.

Когда же в 1865 г. Р. Клаузиус переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии и мир начала будоражить идея тепловой смерти вселенной, цивилизация, не нуждающаяся в гипотезе Бога, оказалась под угрозой собственного конца. Тут уже был не предел, а тупик секулярности, ибо мысль о том, что «земля обратится <...> в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (*Достоевский* 13, 49), ставила под сомнение и жизнь, и историю, и самого человека. Человек окончательно сбрасывался с пьедестала, предстал нелепым, ничтожным существом, которое неведь зачем создано природой, быть может, ради какого-нибудь эксцентричного эксперимента — «чтоб только посмотреть, уживется ли подобное существо на земле или нет?» (*Достоевский* 23, 147), Самый дар духа и сознания в нем оказывался проклятием: «Какое право имела эта природа <...> производить меня <...> сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего» (*Достоевский* 23, 146), — заявляет логический самоубийца, герой главки «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г.

Под дамокловым мечом тотального уничтожения существовать в порядке природы гармонично и счастливо могут лишь бессознательные существа. Они рождаются, проходят отмеренный им путь в бытии и затем сметаются движущимся вперед валом жизни. Они не знают ни того, что есть смерть, ни того, что когда-нибудь жизнь на земле прекратится. Человеку же дано все сознавать, и это сознание является непрестанным источником муки. А поскольку, дав человеку сознание, природа при этом не оставила ему выбора, заставляя играть исключительно по своим, жестким и не подлежащим обсуждению правилам, то существование его превращается в пытку, растянутую — для чего-то — на годы и десятилетия.

В романах Достоевского предстает бунт человеческого сознания, не понимающего, зачем явилось оно в бытии, что оно значит в порядке природы, нужно ли вообще оно миру. Подпольный парадоксалист стучит кулаком в каменную стену природной необходимости, не соглашаясь «принимать ее так, как она есть, а следственно, и все ее результаты» (*Достоевский* 5, 105). Чахоточный Ипполит, которому осталось жить

две-три недели, пишет «Мое необходимое объяснение», бросая в лицо миру и человеку горький протест: «Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обижаящие меня формы. <...> Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула» (*Достоевский* 8, 341). Сознывая, что впереди только смерть, что ничего ни изменить, ни сдвинуть в бытии невозможно, он пытается застрелиться, отмечая упреки христианской морали в греховности самоубийства: «Кому именно нужно, чтоб я был не только приговорен, но и благонаравно выдержал срок приговора?» (*Достоевский* 8, 342). А на страницах черновых записей к роману «Подросток» писатель дает понять, как «ужасно мучают» «ледяные камни» двух главных героев романа, «русского европейца» Версилова и «подростка» Аркадия, рождая в них сомнения в целесообразности бытия, в силе и смысле нравственного закона перед лицом ничем не отменимой, рушащей катастрофы: «Только — видишь, естественное влечение любви к человечеству и ко всякой великой идее, конечно, неотразимо <...> но, при неизбежности и фатуме ледяных камней, эта любовь к человечеству похожа на крепостное состояние и удовлетворения мне не дает» (*Достоевский* 16, 107).

Единственным актом свободы, остающимся человеку, который сознает неотменимость законов природы и невозможность жить «под условием грозящего завтра нуля» (*Достоевский* 23, 147), оказывается самоубийство. Впрочем, по Достоевскому, это так лишь в картине мира, из которой удален Бог. Комментируя в «Дневнике писателя» текст своего логического самоубийцы, писатель указывает на главную «духовную болезнь» века — безверие, оставленность человека «на собственные силы», «отсутствие высшей идеи существования» — «идеи бессмертия души человеческой» (*Достоевский* 24, 48). Отсутствие этой идеи, действительно, чревато самоубийством, ибо ставит перед личностью злой, издевательски-наглый «нуль», результат действия «косных законов природы» (*Достоевский* 24, 48), стремящих все живое к умалению, смерти, распаду.

Против смерти, алчно ждущей все новых и новых жертв, Достоевский ставит непреложный, исполненный вселенской надежды *факт* Воскресения Христова и обетование всеобщего воскресения. Против фатума мертвой косности — образ Царствия Божия, неветшающей полноты бытия, соборности, всеединства, бессмертия. Акт веры, запечатленный писателем в дневниковой записи «Маша лежит на столе...», становится актом преодоления бессмыслицы мира, в котором тотально правит бал старуха с косой. У гроба умершей супруги писатель исповедует веру во

Христа Воскресшего, в грядущее воскресение мертвых, изменение самих законов природы, «жизнь окончательную, синтетическую, бесконечную» (*Достоевский* 20, 174).

Боговоплощение и Воскресение — в этом, по Достоевскому, заключается единственный непреложный ответ той пессимистической картине бытия, человека, истории, которая неизбежно рождалась в позитивистском, секулярном сознании, опирающемся на физику и забывающем о метафизике. Именно поэтому так спорил писатель с попыткой редукции образа Спасителя и Воскресителя, подобно той, которую в подготовительных материалах к роману «Бесы» делает «Грановский» (будущий Степан Трофимович Верховенский), отрицающий веру «во Христа как в Бога», редуцирующий Богочеловека, поправшего смерть, до отвлеченного «образа совершенства и нравственной красоты» (*Достоевский* 11, 112). Там «Грановскому» отвечает Шатов, и отвечает именно той цитатой, которую мы уже приводили выше: «Да Христос и приходил за тем...». По мысли Шатова, только веруя, «что слово плоть бысть, т.е. что идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству» (*Достоевский* 11, 112), можно спастись от тупика бессмыслицы, от пессимистического соблазна.

Слова героя перекликаются с фрагментом записи Достоевского от 16 апреля 1864 г., где Христос назван «великим и конечным идеалом развития всего человечества, — представшим нам, по закону нашей истории, во плоти» (*Достоевский* 20, 173). В подготовительных материалах к роману «Бесы» — роману о катастрофическом падении человечества, забывшего Христа и христианство, о зараженности душ и умов ложными идеалами, об иссушающем личность безверии — писатель снова настаивает на том, что Христос-проповедник, «простой человек, благотворный философ» (*Достоевский* 11, 179), «не есть Спаситель и источник жизни» (*Достоевский* 11, 179). Только вера в полноту Боговоплощения, а значит и полноту воскресения является, по его убеждению, основанием спасения мира и человека, залогом будущего преображения твари: «Многие думают, что достаточно веровать в мораль Христову, чтобы быть христианином. Не мораль Христова, не учение Христа спасет мир, а именно вера в то, что Слово плоть бысть. <...> Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, все воплощенное слово, Бог воплотившийся» (*Достоевский* 11, 188).

В литературе о Достоевском уже не раз писали о том, что роман «Идиот», спорящий с ренановским пониманием христианства, изображает

мир, в котором Христос не воскрес¹. Этот мир бьется в тисках смертных законов природы, перемалывающих мириады существ и когда-то на заре новой эры перемоловших и поглотивших «глухо и бесчувственно великое и бесценное существо — такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли» (*Достоевский* 8, 339). В нем никто не спасает и не спасается. Его символом является гольбейновский «Мертвый Христос», образ которого висит в «мертвом» доме Рогожина. И Мышкин, и Настасья Филипповна, и Ипполит, и Рогожин — жертвы наличного порядка природы, ибо пока человек стреножен слепыми силами естества, все его попытки гармонизировать мир будут наткаться на реальность болезни, иррациональности, смерти.

Князь Мышкин в черновых материалах к роману предстает как «Князь Христос». Но подобен герой только Христу-человеку. В символическом романном сюжете Мышкин, испытывающий мгновения удивительной «полноты, меры, примирения и восторженного молитвенного слития с самым высшим синтезом жизни», после которого следует припадок эпилептических корчей (*Достоевский* 8, 188), а в конце романа впадающий в идиотизм, соотнесен с образом Христа невоскресшего, появляющимся в исповеди Ипполита Терентьева. Законы природы так же раздробляют и поглощают его, как раздробили и поглотили девятнадцать веков назад идеального человека, проповедовавшего добро и любовь, но оказавшегося бессильным против болезни и смерти.

Тема Христа невоскресшего продолжается в романе «Бесы». Перед нами мир, в котором человек оставил Бога. А в мире без Бога невозможна никакая гармония. Личность, отделившая себя от Христа, источника неветшающей жизни, не просто теряет перспективу роста, но оказывается беззащитной перед вторжением зла. Искажается весь строй человеческих отношений. В социуме, впавшем во власть бесовства, царствует самолюбивая, злая самость, но нет любви. Даже в муже-женских отношениях любовь оказывается невозможна, ибо для того, чтобы она состоялась, в «я» — «ты» отношении должен присутствовать Бог. Здесь же на месте Бога «огромный злой паук в человеческий рост», который появляется в воображении Лизы, пытающейся понять, каким может быть ее будущее со Ставрогиным: «мы там всю жизнь будем на него глядеть и его бо-

¹ См.: Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: современное состояние изучения. М.: Наследие, 2001; *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 314–317.

яться. В том и пройдет наша взаимная любовь» (*Достоевский* 10, 402). «Злой паук» (символ природы и темного закона ее, образ извращенно-животного — и в своих глубинах смертоносного — эроса), в лицезрении которого истощается жизнь, — отрицательный предел любви, не имеющей живоносных источников веры.

Мир, лишенный Бога, самоубийственен для человека. То, что это именно так, демонстрирует судьба Кириллова. В отличие от подпольного парадоксалиста и идейного самоубийцы «Дневника писателя», бунт которых замешан на самолюбии и эгоизме, Кириллов устремлен к идее спасения человечества. Для него во Христе заключен идеал, но не богочеловеческий, как у Достоевского, а лишь человеческий: «Этот человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого человека — одно сумасшествие» (*Достоевский* 10, 471). Тем чудовищнее для героя тот факт, что Христос не воскрес¹, что «законы природы не пожалели и Этого, даже чудо свое же не пожалели» (*Достоевский* 10, 471). И вся спроектированная им теория — это попытка заполнить образовавшуюся пустоту, спасти мир, в котором не было воскресения.

Если логический самоубийца кончает с собой от отчаяния и злого бунта, то Кириллов стремится актом самоубийства утвердить человеческую богоравность. Но и он, подобно Мышкину, стиснут и физически, и духовно. Кириллов рассказывает Шатову о секундах, в которые ощущается «присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой», и тут же добавляет, что для того, чтобы ее вместить, «надо перемениться физически или умереть» (*Достоевский* 8, 450). А поскольку перемениться физически в силу тотальной власти законов природы человеку нельзя, то смерть, причем смерть сознательная, избранная свободно, остается единственным выходом вновь обрести эту радость, ради которой можно отдать всю жизнь, «потому что стоит» (*Достоевский* 8, 450).

«Косность! О, природа! Люди на земле одни — вот беда!» (*Достоевский* 24, 35) — восклицает в повести «Кроткая» муж-закладчик, сидящий у гроба супруги-самоубийцы. Как и в случае с Кирилловым, Достоевский кладет в основу сцены ситуацию собственной жизни, когда так же в ночи он находился у гроба Марии Дмитриевны. Но сколь различна тональность этих сцен при идентичности ситуации. У закладчика — отчаяние, тупик, ощущение непоправимости произошедшего («Слепая, слепая! Мертвая,

¹ См.: *Касаткина Т.А.* Предисловие // Роман Ф.М. Достоевского «Идиот»: Современное состояние изучения. С. 4.

не слышит!» (*Достоевский* 24, 35)). У Достоевского — вопрошание, исход и надежда. Закладчик ощущает тотальное одиночество и онтологическое сиротство рода людского. Достоевский — ту непреложную надежду, которую выразит спустя пятнадцать лет в финале романа «Братья Карамазовы»: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (*Достоевский* 15, 197). Перед нами два противоположных образа мира, рожденных в одинаковой ситуации. И разделяет их один, но капитальнейший факт — вера / неверие в то, что «Слово плоть бысть».

Если протягивать линии связи от записи у гроба первой жены к другим романам писателя, то окажется, что для Достоевского его Маша — почти как гольбейновский «мертвый Христос». У Рогожина, Мышкина, Ипполита Терентьева взгляд на картину, где изображен, по словам Ипполита, «труп измученного человека», рождает вопрос: как могли поверить ученики, «что этот мученик воскреснет» (*Достоевский* 8, 339). Не так для Достоевского. По свидетельству А.Г. Достоевской, «удивительное произведение» Гольбейна, увиденное в Базеле, писателя «до того поразило, что он провозгласил Гольбейна замечательным художником и поэтом»¹. Поразило не тем, что Гольбейн изобразил тело Христово во всем натурализме испытанного Спасителем предсмертного страдания и смертного плена. А тем, что художник передал в своей картине то «усилье воскресенья»², о котором уже в XX веке напишет Б.Л. Пастернак в стихотворении «На Страстной». И как воскрес Христос, три дня пробывший во гробе, так, верит Достоевский, воскреснет и его Маша, воскреснут все жертвы истории, все пришедшие в этот мир.

Достоевский понимает и демонстрирует это художественно, что человек может вынести жизнь, только веруя во Христа как Спасителя и Воскресителя. Иначе — тупик Ипполита Терентьева, выстраивающего пессимистическую модель человека и истории, находящихся под дамокловым мечом смерти. И жизнь личности, и движение истории для него обесмыслены: за две недели, отпущенные ему на земле, он уже ничего не успеет, да и зависит ли что-то от усилий единичного человека в мире,

¹ *Достоевская А.Г.* Дневник 1867 года. М.: Наука, 1993. С. 234.

² См.: *Касаткина Т.А.* Картина Ганса Гольбейна-младшего «Христос в могиле» после знакомства с подлинником // Касаткина Т.А. Священное в повседневном: Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. С. 249–269; *Захаров В.Н.* Достоевский и Гольбейн: Картина и ее образ в романе «Идиот» // Достоевский и мировая культура. 2012. №. 28. С. 65–73.

где правит бал глухая и бесчувственная необходимость? «Я хотел быть деятелем, я имел право... Я хотел жить для счастья всех людей, для открытия и возвещения истины...», — восклицает герой в тоске и отчаянии и тут же признается в последней правде: «Знаете ли вы, что, если бы не подвернулась эта чахотка, я бы сам убил себя» (*Достоевский* 8, 247), подавая руку будущему логическому самоубийце, у которого нет никакой чахотки, но который все равно кончает с собой, ибо что толку длить существование перед лицом тотального, всепоглощающего нуля.

В параллель образу Ипполита Терентьева в «Братьях Карамазовых» Достоевский выводит образ Маркела, старшего брата Зосимы: герой, подобно Ипполиту, умирает от скоротечной чахотки, но если исповедь Ипполита — череда претензий к Богу, природе и людям, грозди горьких упреков, обвинений и деклараций, то речи Маркела, недавно — еще атеиста, — исполнены любви к Богу и миру. Если в Ипполите нет веры и нет любви к людям, то в Маркеле прорастает всеотдающая, светлая, милующая любовь. Сопоставлением двух этих образов Достоевский показывает, какую умопремену производит вера в душе человека и как мир, кажущийся безверным героям тюрьмой и адом, предстает в преображающем свете веры и любви раем, средоточием радости и, как это ни парадоксально, пространством возможностей проявить эту любовь в любое мгновение жизни — даже на пороге конца.

Ипполиту, знающему, что через несколько недель он неизбежно умрет, время, остающееся до «приговора», кажется пустым и ненужным, предстает насмешкой над человеком. «Если б я страшно захотел сделать одно доброе дело, которое бы потребовало работы, беготни и хлопот <...> в таком случае я ведь должен был отказаться от этого дела за недостатком остающегося мне времени и приискивать другое “доброе дело” помельче и которое в моих *средствах*» (*Достоевский* 8, 356). Эта вынужденная градация дел, когда на подвиг, спасающий человечество, времени жизни не остается, кажется герою безусловным доказательством бессмысленности и несправедливости его личной судьбы. Однако Маркел, у которого остаются не недели, а считанные дни до кончины, успевает сделать то, что личность, созданная по образу и подобию Божию, может сделать всегда: превратить свое сердце в сосуд Христовой любви — и не только к родным, но и к чужим, и ко всей меньшей твари, увидеть и утвердить бытие и человека в преображающем свете любви.

В своей исповеди Ипполит вспоминает Ф.П. Газа, святого доктора, спешившего творить добро. Рассказывая о нем, герой, неожиданно для

себя, выводит образ подлинного миро- и человекоотношения, спасительного и для самой личности, и для тех, с кем пересекается она на дорогах истории: «Бросая Ваше семя, бросая вашу “милостыню”, ваше доброе дело в какой бы то ни было форме, вы отдаете часть Вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один другому. <...> Все ваши мысли, все брошенные вами семена, может быть, уже забытые вами, воплотятся и вырастут, получивший от вас передаст другому. И почему вы знаете, какое участие вы будете иметь в будущем разрешении судеб человечества?» (*Достоевский* 8, 336). Ипполит здесь рисует, в той мере в какой понимает и может вместить, принцип деятельной любви и тот закон действия в мире микроусилий добра, о котором будет говорить в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима. Слова умирающего Маркела о всеобщей вине и ответственности за грех и зло мира, его радостное смирение, изливающаяся из сердца любовь, сердечное напутствие, обращенное к младшему брату: «живи за меня!» не раз отзовутся затем в его сердце. Именно образ Маркела, слезно просившего прощения у слуг и говорившего матери: «Матушка, кровинушка ты моя, воистину всякий пред всеми за всех виноват, не знают только этого люди, а если б узнали — сейчас был бы рай!» (*Достоевский* 14, 270), спасет Зосиму от смертного греха в утро накануне дуэли. Семя, брошенное в его сердце младшим братом, прорастет и даст добрый плод.

В «Дневнике писателя» Достоевский со своей стороны будет много размышлять о деятельной любви и микроусилиях добра, которые в отдельности кажутся мизерными и ничтожными, а вместе образуют ту подлинную, Христову силу, которая одна только и способна изменить ход истории. Не проекты переустройства мира, не отвлеченная любовь к человечеству, не высшие «подвиги», о которых с таким упоением мечтают его «усиленно сознающие» герои, но «единичные случаи» вроде тех каждодневных поступков, которые совершал на протяжении десятилетий доктор Гинденбург, лечивший бедняков, отдававший им последнее и однажды снявший с себя рубаху и платок, чтобы бедной роженице было во что принять ребенка. Но рисуя эти «единичные случаи», Достоевский постоянно держит в уме, что свой подлинный масштаб и объем они получают лишь в свете факта Христова Воскресения, онтологически утвердившего победу добра над злом и жизни над смертью, давшего обетование преобразования мира в Царствие Божие и призвавшего человека как Своего соратника. Их сила и действенность — в их синергии. В свете веры в Боговоплощение и Воскресение Спасителя, которая для Достоевского является организующей

силой истории, каждое проявление в мире микроусилий добра становится частью богочеловеческой работы спасения. Ни одно из добрых дел здесь не проходит бесследно, ни одно доброе движение души не теряется, ни одно доброе слово втуне не остается. А личность, как замечательно пишет Т.А. Касаткина в своем разборе «Сна смешного человека», становится «рычагом преобразования мира»¹.

Утверждение веры в то, что «Слово плоть бысть», и неразрывно с ней связанной *уверенности*, что жизнь не бессмысленна, что будущее мира — не мертвое, остывшее мироздание, а полнота преображенного, бессмертного бытия, где все воскреснут и все обрящут друг друга, и что человек, несущий на себе образ и подобие Божие, имеет свое задание по отношению к этому будущему, Достоевский рисует в своем последнем романе. Алеша Карамазов, переживший бунт и отчаяние после кончины старца Зосимы и раннего тления его тела, обретает видение Каны Галилейской, где мир предстает преображенным, омытым бесконечной любовью, исцеленным от смертной болезни. На пир преображенного мироздания каждый «зван, зван и призван». Все воскресли — и нет больше сиротства. Центр этого мира, его Солнце — Христос — «воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже вовеки веков» (*Достоевский* 14, 327).

Именно после видения Каны следует знаменитая сцена романа, когда Алеша выходит из кельи под «небесный купол, полный тихих сияющих звезд», повергается на землю, целует ее и чувствует в этот момент, «как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасаясь мирам иным”» (*Достоевский* 14, 328). Как подчеркивает Достоевский, «что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. <...> Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга» (*Достоевский* 14, 327).

Описанная сцена романа представляет образ рождения нового человека. Писатель раскрывает то центральное положение человека в творении, которое было дано Богом Адаму, утрачено в грехопадении и восстановлено смертью и воскресением Иисуса Христа. Художественно демонстрирует единство веры в Богочеловека и веры в человека как возлюбленного Сына Божия, соратника своего Отца.

¹ Касаткина Т.А. «Сон смешного человека»: личность как рычаг преобразования мира // Достоевский и мировая культура. 2019. № 2. С. 16–44.

От этой сцены романа тянутся нити и к проповеди старца Зосимы о деятельной любви, и к поэме Ивана Карамазова «Великий инквизитор», где Христос исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, как бы напоминая людям о том, что сказал когда-то апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), и к его финальной сцене, где у Илюшина камушка собираются Алеша и мальчики, символизируя рождение Церкви Христовой, утверждая союз памяти, любви и дела верой в то, «что мы все встанем из мертвых и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (*Достоевский* 14, 197).

Оправдание человека, по Достоевскому, оправдывает и историю. Антропология, неразрывно связанная с христологией, вбирает в себя сотериологическую и историософскую проблематику. Не только самоспасение, но и благое, любовное попечение о мире, лежащем во зле, не уход из истории, а поворот истории на Божьи пути. Формула веры, которую предлагает Достоевский на этапе работы над замыслом романа «Бесы», звучит емко и цельно: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (*Достоевский* 11, 177). Первый шаг в деле спасения — покаяние, умопремена, за которым следует возделывание «внутреннего человека», переходящее в созидание «царства Христова». Плоды внутренней, духовно-душевной работы выносятся в мир, выражаются в творчестве истории, в новом типе отношения человека к природе. Созидание Царствия Божия, обращение государства и общества из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (*Достоевский* 14, 61), воцарение на земле «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский* 26, 148), мечтой о котором Достоевский завершил Пушкинскую речь, — таковы, с точки зрения писателя, этапы соработничества человека Богу.

Эта трактовка христианского задания человека сближала Достоевского с его современниками-философами Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым, последовательно утверждавшими — в соответствии с Халкидонским догматом — равенство и единство двух природ во Христе как основу богочеловеческого процесса спасения, синергии человеческого и Божеского усилий в истории, и разводила с К.Н. Леонтьевым, упрекавшим писателя в мечтательстве, в недооценке поврежденности мира, силы греха, и стремившимся умалением в личности «образа Божия» доказать абсурдность проповеди «всемирной любви», обреченность людских стремлений воплотить совершенную форму жизни. Примечательно, что свою концепцию

эсхатологического пессимизма и катастрофизма Леонтьев иллюстрировал образом отца Ферапонта из «Братьев Карамазовых», противопоставляя его строгое, истинно монашеское православие псевдомонашеству старца Зосимы.

Но то, что Леонтьев в своем споре с Достоевским подавал со знаком «плюс», для самого Достоевского было отрицательной величиной. Суровым аскетом, «мало до людей касающимся»¹, движет «страх Божий», а не сила любви. Ферапонт — антипод старца Зосимы, служение которого является воплощением *фаворского, пасхального* христианства. «Великий постник и молчальник» (*Достоевский* 14, 151), живущий в строгом отшельничестве, сурово глядящий на мир и людей, даже на монастырскую братию («Я-то от их хлеба уйду, не нуждаясь в нем вовсе, хотя бы и в лес, и там груздем проживу или ягодой, а они здесь не уйдут от своего хлеба, стало быть, черту связаны» — *Достоевский* 14, 153), символизирует жесткий, мироотрицающий выбор христианской души. Его путь, основанный на принципе «Спасаяя себя, спасется», фактически отрицает ту заповедь о единстве, которую дает людям Христос и которая становится делом на каждой литургии. Ферапонт игнорирует монастырские службы, молится одиноко и подолгу не является в церковь. В отличие от Зосимы, который развернут на мир, исполнен любви и попечения о человеке и до последнего дня своей жизни принимает приходящих к нему за духовной помощью, Ферапонт уединяется и отъединяется, чурается мирян, говорит с ними почти грубо, а если и заговаривает, то его отрывистые речи полны обличения.

Эсхатологизм Ферапонта катастрофичен. Земля в его представлении — юдоль греха и нечистоты. Характеризуя картину мира сурового постника Достоевский вводит символическую деталь: Ферапонт всюду видит чертей, буквально заполняющих пространство монастыря: «у которого на персях сидит, под рясу прячется, токмо рожки выглядывают; у которого из кармана высматривает, глаза быстрые, меня-то боится; у которого во чреве поселился, в самом нечистом брюхе его, а у некоего так на шее висит, уцепился, так и носит, а его не видит» (*Достоевский* 14, 153). Примечательно, что видение нечистой силы является герою в день Пятидесятницы, когда вспоминается событие Сошествия Святого Духа на апостолов, а через них — на все бытие. Но если для Зосимы, призывающего любить «всякое создание Божие», мир в его живых тварях славит Христа, то у Ферапонта мир одержим духом бесовским. Монах от-

¹ Леонтьев К.Н. Избранное. С. 464.

носится к нему с таким же суровым настроем, как к своему телу, которое истязает веригами, носимыми им под рясой. «Извергая извергну!» (*Достоевский* 14, 153) — восклицает он, входя в келью старца Зосимы, дабы изгнать оттуда нечистую силу. И недаром отец Паисий останавливает его предупредительным словом: «Нечистого изгоняешь, а может, сам ему же и служишь» (*Достоевский* 14, 303).

В пространстве романа образ отца Ферапонта рифмуется с образом Великого инквизитора при всей разнице внешних масштабов, исторических эпох и места, занимаемого героями в церковной иерархии. В старике инквизиторе — тот же мрачный, человеконенавистнический аскетизм, что и в его православном собрате, то же неверие в человека и... то же служение «нечистому», только с другой стороны: «Мы не с Тобой, а с *ним*» (*Достоевский* 14, 234), — говорит гордый герой. Ферапонт исправляет подвиг Христа на путях одиночного самоспасения, сурового аскетизма, противопоставляющего небо и землю, разрывающего дух и плоть, Великий инквизитор — на путях земного «муравейника», но в конечном итоге и тот, и другой обрушивают ключевой для самого Достоевского принцип богочеловечности, вне которого историческое действие всегда движется кривыми путями, и принцип Троицы, лежащий в основу подлинного устройства общей жизни. «Муравейник» инквизитора так же похож на исполнение заповеди «Да будут все едино...», как обезьяна Бога на самого Бога. Что же касается отца Ферапонта, то в его сознании идея совершенного, богочеловеческого единства, построенного по образу Троицы, вообще не присутствует, она выведена за рамки «религии» страха.

Отрицание мира и возможности христианского действия в нем, характерное для сторонников эсхатологического катастрофизма, рождает дуалистические модели бытия, человека, истории, апологию аскетизма и самоспасения, к которому, по Достоевскому, всегда примешиваются гордыня и эгоизм. Не случайно, герои, одержимые демоном гордости, хватаясь за христианскую идею подвига, налагают на себя «бремена тяжкие, неудобноносимые», как Ставрогин, который сносит пощечину Шатова и стремится придать публичности свою исповедь, как Версилов, который носит «вериги», как герой «Жития великого грешника», который идет в монастырь и выходит из него «вновь на свет, чтоб быть *величайшим из людей*» (*Достоевский* 9, 138). Надрывным усилием, титаническим напряжением всех сил своих стремятся они перескочить в новое качество — и терпят сокрушительный крах. Герой «Жития великого грешника от «подвигов» и «усиленной проповеди христианства» бросается в «разгул» и

«кощунство» (9, 130). Версилов, проповедующий Христа, раскалывает икону. А Ставрогина старец Тихон, узнав о его намерении публично опозорить себя, предупреждает от этого шага, предвидя, что герой, не знающий, что такое смирение, совершит в конце концов новое преступление, «чтобы только *избежать* обнародования листков» (*Достоевский* 11, 30).

По Достоевскому, гордынное самоспасение недалеко отстоит от гордынного самовластия, от стремления в одиночку двигать миры, поворачивать ход истории и осчастливливать человечество усилием своей титанической воли: «что-нибудь зажечь, что-нибудь раздробить, стать выше всей России, пронестись громовую тучей и оставить всех в страхе и в восхищении, а самому скрыться в Северо-Американские Штаты» (*Достоевский* 13, 174). Ирония Версилова, предугадавшего идею Подростка, бьет прямо в точку. Аркадий, вынашивающий идею Ротшильда, стремится достичь своей цели аскезой и уединением. Он мечтает уйти в «пустыню», обособиться от людей и лелеет в воображении момент будущего торжества, когда, став богатым, как Крёз, во мгновение ока откажется от сокровищ, широким жестом *бросив* их к ногам человечества. Однако при всем видимом благородстве намерений движет героем не Бог, а самое мелкое тщеславие. Не Христово «Не моя воля, но Твоя да будет», но кирилловское «вся воля моя».

Аскеза героев, уходящих в «пустыню» от «падших» и «недостойных» людишек, имплицитно содержит в себе потенцию разделения человечества на сильных, сумевших, достигших, стяжавших — и слабых, не добившихся, претерпевающих. Тот самый соблазн, который ложится в основу идеи Раскольникова о «двух разрядах» людей, где низшие, слабые, ничтожные — материал для реализации сверхидей, рождающихся в сознании высших: «Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели» (*Достоевский* 6, 200). Тот же соблазн — в моделях организации человечества Великого инквизитора и Шигалева, делящих мир на двигателей рода людского и пассивное «стадо». Эти модели в корне противоречат тому образу «человечества собирательного», который дан в Троице, построен на *равночестности* лиц, входящих в соборное целое, на признании уникальности каждого «я» и не предполагает никакого деления на достойных и недостойных.

Возникающая у героев-идеологов, стремящихся самоуправно устраивать мир, риторика любви к человечеству ничего общего не имеет с любовью, которая прежде всего умеет слышать другого, а не навязывает ему свою волю, не стремится за другого решать. Навязывание своей воли —

для Достоевского всегда означает не любовь, а презрение. А презрение не имеет ничего общего с евангельским отношением к личности. Ибо оно учит видеть во всяком, даже самом забвенном и пропадающем человеке Христов образ. Когда же Христос изгоняется из сердца, то другой превращается в помеху на твоей собственной траектории, во вредную и ненужную «вошь», «которую убить — сорок грехов простят» (*Достоевский* 6, 400), как восклицает, оправдывая себя, Раскольников. И Иван Карамазов говорит по поводу ссоры отца и брата: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (*Достоевский* 14, 129), демонстрируя предел неродственности и нелюбви, крайнюю степень взаимного отчуждения людей, апофеоз историософского пессимизма.

Впрочем, если говорить об Иване, Раскольникове, Ставрогине и других центральных фигурах творчества Достоевского, которые отнюдь не линейны и не исчерпываются одним, раз навсегда данным смыслом, то, полагая «войну всех против всех» нормой жизни и нормой истории, разрешая себе «кровь по совести» и «эгоизм даже до злодеяния», они в то же время внутренне противятся той чудовищной карикатуре на человека, тому искаженному образу общей жизни людей, который рождает их обособленный ум. Сны Раскольникова — о старой лошаденке, которую в приступе злого самовластия засекает до смерти мужик, о страшной язве, поразившей мир, когда «люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе» (*Достоевский* 6, 420), сон Ставрогина о золотом веке, рождающий в нем острое, до боли «ощущение счастья», и контрастом — видение оскорбленной, поруганной им Матрешки, грозящей герою «крошечным кулачком» (*Достоевский* 10, 22), бунт Ивана Карамазова против мира, где страдание безвинных детей оказывается необходимо для общего баланса добра и зла и где помещик на глазах матери травит ребенка собаками, — свидетельствуют о том, что в их сердце вопреки всякой логике живет чаяние целостного, безущербного идеала, жажда всеобщей гармонии, потребность в братстве.

Иван, в котором, по словам Алеши Карамазова, бьется «глубокая совесть» (*Достоевский* 15, 89), не может ограничиться историософской моделью, превращающей историю в пространство всеобщего «появления» и гоббсовской «войны всех против всех». Показывая своего героя в развитии, в поисках цели и смысла, писатель делает его автором сразу нескольких версий истории и человека в истории. Одну, где люди-гады поедают друг друга, мы только что обозначили. Вторая версия истории, спроектированная юным Иваном, — «поэмка» «Геологический переворот», рисующая

будущее человечество, которое «отречется от Бога» и возвеличится «духом божеской, титанической гордости» (*Достоевский* 15, 83). Первая и вторая версии выстраиваются вне христианского поля, являются порождениями атеистического сознания, не верящего в бессмертие и не принимающего «закона любви к человечеству», которого нет в природе и который приносит Христос. И обе закономерно приводят к формуле «Все позволено», которая возводит в правило жизни «эгоизм» и разрешает личности все, вплоть до злодейства и антропофагии. Но уже третья версия — поэма «Великий инквизитор» — прочитывает историю в свете христианских обетований, вводит в нее Христа и завершается торжеством закона любви над тупиком «муравейника». А четвертая, изложенная в статье о церкви и церковном суде, выводит к идее истории как работы спасения, к идеалу Церкви как совершенного устройства человечества, преобразующего все типы частичных и дробных социальных союзов. И хотя вопрос о Боге в уме и сердце Ивана все еще не решен до конца, рождение идеи общества-Церкви создает предпосылку к тому, чтобы этот вопрос в конечном итоге был решен «в сторону положительную» (*Достоевский* 14, 65).

Идея обращения государства и общества в церковь, звучащая в статье Ивана и принятая ее читателями за насмешку, хотя автор, по его собственному признанию, «не совсем шутил» (*Достоевский* 14, 65), подхватывается в романе старцем Зосимой и старцем Паисием и прямо выводится ими к идее миллениума, благой, совершенной эпохи истории, Царству Христову на земле. Еще на фантастических страницах подготовительных материалов к роману «Бесы» идея миллениума стала центральной темой диалогов Князя с Шатовым, выражая богочеловеческий выбор истории, противостоящий антихристовой нечаевщине. В споре о Церкви и церковном суде, разворачивающемся в начале «Братьев Карамазовых», старец Паисий, споря с утверждением оппонента Ивана, что «церковь есть царство не от мира сего», прямо апеллирует к «Откровению Иоанна Богослова», соотнося образ тысячелетнего Царства Христова с образом Церкви, которую Христос «приходил установить на земле» и которая является ступенью к Царству Небесному, всецелому обновлению творения в финале времен: «Церковь <...> есть воистину царство и определена царствовать и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно — на что имеем обетование...» (*Достоевский* 14, 57). А Зосима, подхватывая и раскрывая эту мысль, представляет Церковь как средоточие совершенного устройства общей жизни, в котором вера едина с делом, любовь к Богу — с любовью к ближнему, в котором ценен и важен каждый человек

и нет навеки отверженных. Утверждая образ Церкви, обнимающей все человечество и преображающей мир изнутри, старец завершает его пророческим словом: «Сие последнее буди, буди», на что «благоговейно и сурово» отзывается старец Паисий: «Буди! буди!» (*Достоевский* 14, 61).

Суровость старца Паисия — свидетельство крайней серьезности сказанного. Для него, как и для старца Зосимы, речь идет не о *мнении*, с которым можно спорить и которое можно безболезненно опровергать, а об *откровении*, являющем тайну домостроительства Бога в истории. Вехи этого домостроительства, человеческое задание в нем будет раскрывать в своих беседах и поучениях старец Зосима. Царство Божие на земле предстает здесь евангельским зерном, прорастающим сквозь почву мира, закваской, медленно сбраживающей естество. Не внешнее действие, стреножащее человеческую свободу, построенное на насилии и презрении к личности, забывающее о Божественном ее Первообразе, а «смирение любовное», труд «деятельной любви», свободная, братская жертва, радость самоотдачи, доверие Богу и миру и любовь ко «всякому созданию Божию». Старец подчеркивает, что, как бы ни стремилось человечество развивать свою внешнюю мощь, объединяя мир разнообразными техническими совершенствами, позволяющими «сокращать расстояния и передавать по воздуху мысли» (*Достоевский* 14, 284), внутреннего единения этим оно не достигнет. Старец чаёт умопремены в сердцах и умах людей, когда каждый будет видеть в другом брата, а не раба или господина, когда «самый развращенный богач <...> устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью, и лаской ответит на благолепный стыд его. Верьте, что кончится сим: на то идет. <...> И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне, — в объядении, блуде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного над другим? Твердо верую, что нет и что время близко. Смеются и спрашивают: когда же сие время наступит и похоже ли на то, что наступит? Я же мыслью, что мы со Христом это великое дело решим» (*Достоевский* 14, 286, 288).

Зосима непреложно верит в истину Царства Божия на земле, в то, что зло не всесильно, история не безнадежна, даже при крайнем отступничестве от Христа: «Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовёт кровь, а извлечший меч, погибнет мечом. И если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле»

(Достоевский 14, 288). Более того, старец подчеркивает, что Царствие Божие воцаряется на земле не односторонним Божественным действием, а соработничеством Бога и человека в истории: «мы со Христом это великое дело решим».

Но если Царство Божие на земле — не мечта, а реальность, если его наступление напрямую зависит не только от Бога, но и от человека, значит, уже нельзя, подобно Ивану Карамазову, настаивать на неизбывности зла в земном, человеческом веке и упрекать Бога за то, что на земле совершаются преступления, якобы необходимые для торжества грядущей гармонии, а человек превращен в игрушку Божественного провидения и ни на что повлиять не способен. Нельзя апелляцией к «Откровению» утверждать неизбежность и даже законность людоедства в истории, как это делает Раскольников, который, излагая Порфирию Петровичу свою теорию, заявляет: «vive la guerre éternelle — до Нового Иерусалима, разумеется!» (Достоевский 6, 201) — хватаясь за картины падения и отступничества, возникающие в видении ап. Иоанна, забывает о предстоящем в двадцатой главе «Откровения» образе тысячелетнего царства Христова¹.

Образ Царства Божия на земле вызывает к человеческой совести, требует от личности, созданной по образу и подобию Божию, самоопределения, на чьей она стороне — Христа, Солнца миру, или «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия» (Достоевский 14, 229). Он не дает успокаивать свою совесть лукавой софистикой, доказывающей, что закон эгоизма «естественен», люди неисправимы, а значит, нечего и стараться устроить «рай на земле», а вполне допустимо или, подобно Лужину, обдѣлывать свои делишки, или, подобно Наполеону, ворочать людскими массами, бросая на алтарь своего самовластия тысячи человеческих судеб, или, как Раскольников, обрушивать топор на голову «старушонки-процентщицы», которая все равно безнадежная «вошь», а попутно с ней приканчивать праведницу Елизавету, нечаянно оказывающуюся тем самым «процентом» истории, которым оплачено ее движение, «стало быть, и тревожиться нечего» (Достоевский 6, 43).

Если для Раскольникова и Ивана Карамазова грядущая гармония запредельна, а потому и не значима для истории и не влияет на нравственное поведение личности, призванной руководиться прагматикой, то старец Зосима говорит и действует так, как будто уже здесь и сейчас, при

¹ См. подробнее: Гачева А.Г. Нам не дано предугадать, Как слово нашей отзовется. ...». Достоевский и Тютчев. С. 364–369.

нынешнем поколении и в нынешнюю минуту истории, можно повернуть ее ход. Он как будто не соглашается со сценарием Апокалипсиса, что человечество ожидает долгий период отступничества, гладей, пагубей, катастроф. Но на деле для Зосимы наша история *уже есть Апокалипсис*, «время близко» и мир Господом не оставлен, напротив, для человечества открывается огромное поприще работы Господней, радостного труда созидания Царства Христова.

Примечательно, что чаяние миллениума высказывает в романе не только Зосима, но и таинственный посетитель, приходящий по ночам к будущему старцу в бытность его еще юношей-офицером, только готовящимся вступить на путь иночества. Он верит и в то, что «жизнь есть рай», и в то, что «всякий человек за всех и за вся виноват», понимает, что, «чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу», сделались друг другу братьями, но при этом непрестанно подчеркивает, что, прежде чем сие сбудется, «должен заключиться период человеческого *уединения*» (*Достоевский* 14, 275). Далее из речей собеседника Зосимы выясняется, что этот период уединения долгий, что ныне он в самом разгаре, что все обособляются друг от друга, копят непрестанно богатство и, думая, что богатством всесильны, духовно погружаются «в самоубийственное бессилие» (*Достоевский* 14, 275). Однако по ходу развития этой сюжетной линии «Братьев Карамазовых» выясняется, что таинственный посетитель — убийца, на его совести загубленная душа: он мучится своим преступлением, жаждет покаяния и креста, но не находит в себе внутренних сил взять этот крест не когда-нибудь в будущем, а здесь и сейчас. Тем самым оказывается, что, рассуждая о долгом и неизбежном периоде человеческого уединения, который предшествует миллениуму, он отчасти как бы оправдывает свое собственное промедление, недаром, уже решившись объявить о преступлении, признается Зосиме: «Знаю, что наступит рай для меня тотчас же и наступит, как объявлю. Четырнадцать лет был во аде. Пострадать хочу. Приму страдание и жить начну» (*Достоевский* 14, 280).

История таинственного посетителя — не только история о том, как противоречив и труден путь человека и человечества к вере и конечному воскресению, но и доказательство того, что промедление на этом пути всецело зависит только от него. Не от Бога, которому бросает в лицо свои упреки Иван, а от самих людей. И Зосима, в отличие от своего ночного гостя, акцентирует в современной истории не грех и преступление, не мрак и ужас, за которые так легко ухватиться, разрешая себе «кровь по совести»

и отлагая покаяние на потом, а примеры иного, благого, совершеннолетнего выбора. Отвечая тем, кто упрекает монахов в тунеядстве и бесполезности, уверяет, «сколь много в монашестве смиренных и кротких, жаждущих уединения и пламенной в тишине молитвы», пророча, что именно от них выйдет «спасение земли русской», что «смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» (*Достоевский* 14, 285). Старец призывает не к суду над миром и человеком, а к милостивой, всеотдайной любви, говорит о красоте мира Божия, настраивает на радование и благодарение. Повторяя многое из сказанного таинственным посетителем, он невидимо смещает акценты в его проповеди.

Таинственный посетитель — учитель Зосимы, но если сравнивать обоих героев, то они соотносятся друг с другом, как Ветхий и Новый завет, как великопостное богослужение и заутреня Пасхи. В первом — больше строгих, суровых, обличающих нот, настойчиво призывающих к покаянию, во втором — свет, радость, надежда, воскресительное торжество. Разница между ними в одном: проповедь таинственного посетителя звучит до его покаянного подвига, проповедь Зосимы — тогда, когда путь покаяния, возделывания себя уже стал реальностью, когда человек не просто проповедует Царство Христово устами, но становится на путь его созидания.

Зосима неустанно подчеркивает, что от выбора буквально каждого, от его слова, помышления, действия здесь и сейчас зависит, останется ли мир адом разделения и братоубийства, или станет Царством Христовым. И эта мысль подтверждается всем строем романа, являющегося, если так можно выразиться, опытным полигоном истории, «отработкой» разных ее путей, в том числе и тупиковых, и тех, которые выводят «к новому зовущему свету». Каждый из героев «Братьев Карамазовых» в каждый момент романного действия выбирает, на чьей он стороне, тем самым предопределяя развитие сюжета, а значит — истории человечества. Представим, что блестящий молодой офицер, старец Зосима, не покался бы перед соперником, а убил его на дуэли — история Скотопригоньевска, его монастыря, героев романа была бы совершенно другой. Представим, что Смердяков, которого ни один из его единокровных братьев — ни Дмитрий, ни Алеша, ни Иван — братом не признает, обретает с их стороны доброе, братское отношение, осуществилось ли бы тогда отцеубийство? А если бы Иван нашел в себе силы на покаяние перед Смердяковым, которого соблазнил роковым «все позволено», на «смирение любовное» перед ним, повесился ли бы тогда герой и был ли бы осужден на каторгу

Дмитрий?¹ Для Достоевского это вопросы не праздные, ибо касаются судеб конкретных людей и судеб истории. И недаром от учительных слов Зосимы — о деятельной любви, молитве за самоубийц, невозможности «ничьим судиею быти», «вере до конца», слезном целовании земли и «соприкосновении мирам иным» (*Достоевский* 14, 291) — тянутся нити к главным сюжетным узлам и сценам романа.

У Достоевского в его рефлексии о личности, которая может состояться и развиваться во всей полноте только в «я» — «ты» отношении, только в евангельски равноправном диалоге с другим, не раз возникала тема преодоления сословности, преобразования стратифицированного, социально разделенного общества во всечеловеческое, братское, соборное целое. Именно к такому христианскому решению вопроса призывает старец Зосима в главке «Нечто о господах и слугах и о том, возможно ли господам и слугам стать взаимно по духу братьями». Он разворачивает иную, внесловную модель устройства социума, основа которой — свободное братство людей во Христе, где личность меряется не толщиной мощны, а полнотой любви и самоотдачи. Герой рассказывает о том, как он, когда-то блестящий офицер, а ныне безвестный странник, встретил в «губернском городе К» *бывшего* денщика Афанасия, как радостна, умиленна, *родственна* и *равноправна* была эта встреча, и видит в ней зачаток нового типа общности — той, которая в перспективе времен призвана охватить все человечество: «Облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении», и «меж нами великое человеческое единение произошло» (*Достоевский* 14, 287).

Старец Зосима верит в возможность преобразования межчеловеческих связей, осуществления не в мечте, но в реальности «великого» и «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» (*Достоевский* 14, 287, 288). Позиция героя вступает в прямой резонанс с позицией Достоевского, выраженной в ответе А.Д. Градовскому по поводу «Пушкинской речи». Защищая правду призыва к «великой общей гармонии, братскому окончательному согласию всех племен по Христову евангельскому закону»

¹ О том, как в последнем диалоге Ивана и Смердякова намечается, но не осуществляется возможность *иной* развязки, см.: *Гачева А.Г.* Богословие Ф.М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской и философской мысли XIX–XX вв. С. 84–85.

(*Достоевский* 26, 148) от упреков в утопизме, в бесплодном мечтательстве, писатель обращался к апостольским временам, видя во взаимоотношениях ап. Павла и его ученика Тимофея пример подлинного, христианского отношения между слугой и господином, где поверх социальных ролей ткется полотно родственности и Христовой любви: «к рабу ли он пишет, даже к слуге ли, помилуйте!» (*Достоевский* 26, 163).

В свете Христовых призывов к совершенству и единству по образу единства Сына с Отцом писатель намечает перспективу трансформации межчеловеческих связей, рисуя образ всечеловеческой общности, основанной на общении личностей, взаимном служении и любви. Здесь уже нет субординации, нет отношений повеления и господства, но есть принцип неслиянно-нераздельного единства и братской любви. А далее следует знаменитый пассаж о Шекспире, совершающем «великую работу для всех», и о том, как некий простой человек добровольно, по зову сердца, выносит «у Шекспира ненужное» (*Достоевский* 26, 163). Комментируя его, Т.А. Касаткина видит здесь манифестацию глубинного равенства «я» и «другого», когда другой «приходит к Шекспиру не как обслуживающий персонал, но как помогающий заботливый брат, не как функция, но как лицо»¹.

В творчестве Достоевского с самых ранних произведений развивается мотив взаимоотношения господ и слуг. Камердинер Петрушка и господин Голядкин в «Двойнике», герой «Записок из подполья» и его денщик Аполлон, наконец Зосима и денщик Афанасий. Господин Голядкин смотрит свысока на Петрушку, пытается даже им помыкать, а тот демонстрирует невозмутимость, мужицкую хитрость и сметку. Подпольный парадоксалист, напротив, боится своего денщика: «Это была язва моя, бич, посланный на меня провидением. Мы с ним пикировались постоянно, несколько лет сряду, и я его ненавидел» (*Достоевский* 5, 167). Примечательно, что оба слуги в ответ на высокомерие хозяина отвечают подобным же высокомерием. И тем самым отношения слуг и хозяина заходят в совершенный тупик. Зосима же дает им другой вектор, не просто уча, но демонстрируя, как эти отношения могут меняться — с минуса до абсолютного плюса, стоит лишь оборотиться на себя, покаяться и увидеть в другом лик Христов. «Да стою ли я <...> чем я так стою, чтобы другой человек, такой же, как я, образ и подобие Божие, мне служил?» (*Достоевский* 14, 270) — такая

¹ Касаткина Т.А. Богословие Достоевского: проблемы понимания и описания // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2019. № 3(7). С. 27–28.

мысль пронзает ум и сердце блестящего офицера Зосимы, вспоминающего ясным весенним утром, как накануне он жестоко избил своего денщика. И тут же за мыслью следует действие — покаяние, просьба о прощении: «Афанасий, говорю, я вчера тебя ударил два раза по лицу, прости ты меня. — Он так и вздрогнул, точно испугался, глядит — и вижу я, что этого мало, мало, да вдруг, как был, в эполетах-то, бух ему в ноги лбом до земли: “Прости меня!” — говорю» (*Достоевский* 14, 271).

В «Дневнике писателя» Достоевский много размышляет о тайне первого шага, с которого начинается для человека путь к вере. И первый такой шаг видит в смирении: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» (*Достоевский* 26, 139), — подчеркивает он в «Пушкинской речи». Не в показном самоумалении, не в «смирении паче гордости», которым подчас бравируют его герои из разряда усиленно сознающих, как герой «Жития великого грешника», который «от гордости идет в схимники и странники», «от гордости и от безмерной надменности к людям <...> становится до всех кроток и милостив — именно потому, что уже безмерно выше всех» (*Достоевский* 9, 139). А в смирении, исполненном любви к людям, соединенном с покаянием, с сознанием личной ответственности за творимое в мире зло. «Возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской», «Всякий пред всеми за всех виноват» — такой кажущийся неуместным в человеческую природу, на трезвый лужинский взгляд и прямо абсурдный, но абсолютно евангельский призыв звучит в словах старца Зосимы и его брата Маркела (*Достоевский* 14, 270, 290). Именно это сознание всеобщей вины и ответственности, утверждающее глубинную, нерасторгаемую связь всех людей и всех вещей мира, внутреннее единство сотворенного бытия, становится основой той совершеннолетней веры, которая полагается основанием Царства Христова.

Путь к Царствию Божию начинается с преодоления самости, эгоизма, соблазна отъединиться от ближних, уйти в «угол», «к себе, к одному себе» (*Достоевский* 13, 60), который испытывают и Раскольников, и герой романа «Подросток», а подпольный парадоксалист осуществляет на деле. Через выход к другому, через опыт «деятельной любви», через жертву личность духовно взрослеет, обретает подлинную крепость и силу.

«Смирение любовное» (*Достоевский* 14, 289) Зосима ставит основанием не только духовной силы личности, но и ее настоящей свободы. Здесь слово героя сливается со словом писателя. Достоевский не раз демонстрировал антиномии и парадоксы свободы в падшем, обезбоженном мире, искажения свободы в закрытой от Бога душе человека, когда она перехо-

дит в своеволие, в декларацию «все позволено». Не принимая подобной свободы, не принимал Достоевский и идеала Великого инквизитора, идеи «насильственного счастья», принудительного, муравьиного рая, утверждая неразрывную связь христианства и свободы. И в то же время показывал иллюзорность свободы для атомарной, обособленной личности: свобода, оборачивающаяся произволом и бунтом, в конечном итоге поработывает себе человека, делает его пленником собственного «хотения», далеко не всегда «вольного и свободного», гораздо чаще парадоксального, глупого, злого. В противовес низшей свободе Достоевский выдвигал дар высшей свободы, свободы благого избрания, свободы любви и ответственности. Полноту такой свободы несет в Себе Бог, ее же являет Христос, повторяющий, что должен исполнить волю Отца. Бог абсолютно свободен и абсолютно благ. Но демонстрируемая Христом свобода — это не *свобода от*, а *свобода для*, и высшее ее проявление — не самость, а жертва, готовность положить душу свою за други своя. Любовную, жертвенную самоотдачу поставлял писатель необходимым условием подлинного раскрытия личности, ее благодатного, а не искаженного роста, ее духовного и нравственного совершеннолетия.

Ведя полемику со своими вопрошающими, блуждающими, заблуждающимися героями, Достоевский ведет борьбу за их сердце. Он выступает здесь как Господь, сотворивший человека и давший ему вместе с заповедью о любви дар свободы, в том числе свободы эту заповедь не исполнить, но при этом не оставляющий человека во мраке блужданий и заблуждений, направляющий во мрак траекторию света, протягивающий ему руку помощи. И «опыт деятельной любви», о котором писатель не раз будет высказываться не только устами Зосимы, но и в прямом эпистолярном или публицистическом слове, предстает у него тем универсальным средством, употребляя которое (если только по отношению к делу любви можно писать об *употреблении*) личность оказывается способной выйти из лабиринта внутренних противоречий, споров с самой собой, миром и Богом, из мучительной ситуации *pro et contra*, в которой пребывают герои-идеологи. Используя выражение Н.Ф. Федорова, можно сказать, что Достоевский учит своих героев, так сказать, «геврестически» (Федоров II, 12), ставя их в ситуации, когда они сами должны задуматься над верностью своих убеждений, создавая условия для «перемены ума», но при этом оставляя героям возможность самого разного выбора, в том числе эту перемену не совершить или, напротив, совершить ее вопреки всему тому, чему они ранее поклонялись и что с такой убежденностью исповедовали.

Так происходит со Степаном Трофимовичем Верховенским, человеком сороковых годов, ушедшим из одержимого города и пережившим умо- и душепрему перед лицом конца, когда надо всеми его убеждениями воцаряется единственная, универсальная идея любви. Так происходит с Иваном Карамазовым, который после третьей встречи со Смердяковым и мучительного разговора с чертом, когда совершается почти такое же хождение души по мытарствам, как во время ареста и допроса его брата Дмитрия, через колоссальное усилие, через внутреннюю судорогу, через горячку и почти сумасшествие обретает решимость идти на суд и принять крест. «“Муки гордого решения, глубокая совесть!”», — говорит о нем Алеша. Бог, которому он не верил, и правда Его одолевали сердце, все еще не хотевшее подчиниться» (*Достоевский* 15, 89). А о том, что чаша весов склонилась на сторону Бога, а не черта-приживальщика, свидетельствует говорящая деталь: возвращаясь от Смердякова и внутренне решившись идти на суд, Иван спасает пьяного мужичонку, которого сам же толкнул в снег замерзнуть, спеша к Смердякову. Теперь он, напротив, поднимает и тащит на себе в участок того, кого несколько часов назад пришиб с такой неудержимой циничной злостью. Злость уступила место той самой «деятельной любви», о которой, как о ступени веры, говорил старец Зосима. Иван целый час пристраивает мужичонку, оставляет деньги на расходы, хлопочет о докторе.

Приняв решение, Иван чувствует, как подвинулось все его внутреннее основание: «Какая-то словно радость сошла теперь в его душу. Он почувствовал в себе какую-то бесконечную твердость: конец колебаниям его, столь ужасно его мучившим все последнее время! Решение было взято, “и уже не изменится”, — со счастьем подумал он» (*Достоевский* 15, 68). Примечательно, что Достоевский описывает эту умопрему героя, используя те же детали, что и в описании внутренней умопремы Алеши, который также ощущает огромную радость и так же новая идея и вера твердо, «как свод небесный», проникает в душу его: «Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом» (*Достоевский* 14, 328). Более того, ту же радость и ту же решимость и твердость испытывает и их старший брат Дмитрий после сна в Мокром: «Хочется ему жить и жить, идти и идти в какой-то путь, к новому зовущему свету, и скорее, скорее, теперь же, сейчас!» (*Достоевский* 14, 457).

Впрочем, как уже говорилось выше, ситуация, в которую ставит автор героя и которая может стать для него моментом перемены ума, а значит, и перемены участи, далеко не всегда «срабатывает» в положительную

сторону. Сила Достоевского именно в том, что, создавая ситуацию выбора, он не подталкивает героя к нужному решению, не манипулирует им, но открывает герою возможность сделать только свой выбор. И если для Степана Трофимовича выбор сделан в пользу Бога и блага, если Иван Карамазов, впадший в горячку, по пророческому слову старца Зосимы, должен «выздороветь», и эта горячка, как прекрасно показал мексиканский исследователь Хосе Луис Флорес Лопес, не к смерти, а к жизни¹, если Раскольников в финале романа, пережив, подобно Ивану Карамазову, тяжелую болезнь и мучительный кошмар сна о трихинах, встает у порога перерождения: «Вместо диалектики наступила жизнь, в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое» (*Достоевский* 6, 422), то другие герои — Кириллов, Ставрогин, Смердяков, Великий инквизитор, оказавшись в ситуации развилки и даже совершая поступки, которые могут переменить ситуацию, не находят в себе сил сделать совершеннолетний выбор, отступаются от решения, остаются «в прежней идее».

Достоевский мастерски показывает внутреннюю борьбу этих героев с собственной самостью, индивидуалистическим соблазном, гордыней. Возможность благого избрания появляется у них тогда, когда они отодвигают на второй план свое «я», на первый же ставят судьбу и благо другого. Вот Кириллов играет мячом с маленькой девочкой, чтобы дать поспать ее матери, отдает свои чай, еду и деньги для жены Шатова: «... Берите со стола чайник. Горячий, самый горячий. Берите все; берите сахар; весь. Хлеб... Хлеба много; весь. Есть телятина. Денег рубль» (*Достоевский* 10, 436). Вот Ставрогин идет предупредить Шатова о готовящемся на него покушении, а Шатов помогает в родах бросившей его жене: именно в эти моменты чудесно преображается внутренний мир героев, которых «съела идея», опыт деятельной любви ставит их лицом к лицу с верой, а значит, с возможностью переменить свою участь. Но далеко не у всех опыт любовной жертвы оказывается непреходящим. Напротив, сила самости, граничащая с безумием, в случае и со Ставрогиным, и с Кирилловым берет верх и толкает их к гибели.

Думается, именно по отношению к этим героям, так и не смогшим уверовать и истребившим себя, относятся слова старца Зосимы о молитве

¹ Флорес Лопес Х.Л. «Иван Карамазов. Философия отрицания» (главы из работы см.: Достоевский и современность. Тезисы выступлений на «Старорусских чтениях». Новгород, 1992. С. 133–139; Достоевскиймо. Сборник научных и методических статей. Калининград, 1995. С. 52–66; Начало. Вып. 3. М., 1995. С. 246–255).

за самоубийц. Выше мы говорили о том, что Достоевский оставляет шанс своим героям на перерождение за пределами романного времени. Но для писателя оно возможно даже за пределами жизни — и в этом смысл слов старца Зосимы об аде как невозможности более любить, когда прозревшая слишком поздно душа мучится тем, что отвергла данный ей на земле дар «любви деятельной, *живой*», не оценила его, не возлюбила, осталась бесчувственной (*Достоевский* 14, 292). Молитвенная помощь ушедшим, и не только праведникам, но и всем, — есть проявление полноты всеотдайной, бескорыстной, милосердной любви, ибо ушедшие уже ничем не полезны живущим, они — *quantité négligeable*, не играют никакой роли в экономике бытия. И вот им, перешедшим черту, прозревшим и мучающимся тем, что не возлюбили при жизни, из земного мира подается теплота сердечной молитвы, любовная надежда и утешение в скорби. Даже самоубийцы, те, что отринуты церковным законом от литургического поминовения, обретают молитвенную поддержку от старца: «За любовь не осердится ведь Христос. О таких я внутренне во всю жизнь молился, исповедуюсь вам в том, отцы и учителя, да и ныне на всяк день молюсь» (*Достоевский* 14, 293).

Слова о молитве за самоубийц выражают то чаяние апокатастасиса, которое жило в душе Достоевского и его сокровенных героев, выросло из сердца милующего, из ощущения всего человечества единой семьей. Ныне братья разошлись по земле, забыли о Боге-Отце, разорвали связи родства, но для Достоевского этот разрыв не норма, а ее искажение. Более того, горнилом всеотдайной, бескорыстной, помнящей о Боге и обращенной на ближних любви писатель выдвигает семейство. В нем драгоценен каждый, даже самый забвенный, ничтожный, пропадающий человек, в нем ткутся живые связи родства, из него в ходе истории должен вырасти организм всечеловеческого и всемирного братства. Слова старца Зосимы, звучащие в подготовительных материалах к роману: «Семейство как практическое начало любви», «Семейство расширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (*Достоевский* 15, 249), обретают плоть в истории семейства Снегиревых, к которому по ходу романа «природняются» и Алеша, и мальчишки, когда-то гнавшие Илюшу, а теперь так его полюбившие. И именно они у Илюшина камушка образуют ту Церковь, которой, по Христову обетованию, назначено быть на земле и эту землю преобразить.

Прочерченную в творчестве Достоевского религиозную траекторию движения от человечества к Богочеловечеству, от разрозненности к

родству, к миру, ставшему Церковью, встречаем и у его современников: Н.Ф. Федорова, видевшего в неслиянно-нераздельном, соединенном любовью бытии Троицы чаемый образ человеческого многоединства, и В.С. Соловьева, который называл Достоевского апостолом «вселенского христианства», «пророком Богочеловечества» (*Соловьев 2*, 302–303) и полагал в «откровении Богочеловечества» смысл всемирной истории. А С.Л. Франк указал на центральное значение творчества писателя в переходе от гуманизма, давшего толчок свободному развитию творческих сил человека, но одновременно поставившего его лицом к лицу с пределами и границами его природы, к подлинному, «христианскому гуманизму», гуманизму Богочеловечества. Это гуманизм, видящий в человеке — каждом, даже самом ничтожном и падшем — нестираемый и нетленный образ Творца, утверждающий правду христианства о человеке, глубину и «онтологическую значительность всякой человеческой личности»¹, тайну богоподобия человека, тайну его делания в истории, тайну его бессмертия.

¹ Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // Русские эмигранты о Достоевском. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 202.

ГЛАВА 9.

ЧЕЛОВЕК КАК «СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ», ИСТОРИЯ КАК «ВОСКРЕШЕНИЕ» В ФИЛОСОФИИ Н.Ф. ФЕДОРОВА

Взаимообусловленность в русской философии темы человека и темы истории особенно очевидна при обращении к наследию Николая Федорова, мыслителя, который резко и демонстративно отвергал «отвлеченное понятие» «человек» и очень не любил всяческих «философий истории». И тем не менее именно Федоров во многом определил антропологический вектор русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX века и именно он выдвинул и обосновал ключевую для русской историософии идею истории как «работы спасения».

Философ общего дела был резким критиком секулярного антропоцентризма и не раз повторял, что апология человека как самоопорного, самостийного индивида, возведенная философией Нового времени в непререкаемую идейную догму, заводит антропологию в глухой тупик. «“Человек” — это уже истасканное слово, обозначающее собою такое существо, которое с гордостью оповещает о своих слабостях: “Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо”» (Федоров II, 197). Эгоистический, атомарный субъект, гордо объявивший себя «мерой всех вещей» и «царем природы», является таковым только в воображении. На деле — это слабый и смертный человек, внутренне разорванный, дисгармоничный, застрявший между царством природы и царством Духа («не зверь, не скот», «не ангел, не дух») (Федоров II, 197). Утверждая автономию «я», он отделяет себя от других — и не только в синхронии, но и в диахронии. Апологет прогресса, стремящего вперед и только вперед, отрекается от родовых корней и памяти поколений. Самолюбиво заявляя, что «не нуждается» «в гипотезе» Бога, обрубают связь с образом совершенства, который несет в себе религиозный идеал, и тем самым лишает себя всякой возможности преодолеть ту двуприродность, о которой заявил Е.А. Боратынский образом своего «Недоноска».

В своей наличной — кризисной, противоречивой — природе человек, по Федорову, никак не может быть возведен в абсолют. Смертный индивид, воля которого в равной степени может быть направлена и ко злу, и ко благу, для него не норма, а искажение нормы. Таким же искажением нормы является и история, которую строит самостный, забывший родство, отрекшийся от Творца человек. Это история как «взаимное истребление

друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т.е. Земли)» (Федоров I, 138). «История как факт», основанная на «войне и торговом обмане» (Федоров I, 137), под стать действующему в ней человеку, превосходящему, как горько иронизирует Федоров, всех зверей в хищничестве, «истребителю себе подобных и хищнику слепой природы» (Федоров I, 138).

С таким же горьким сарказмом высказывался Федоров и о «философии истории», варианты которой предлагала новоевропейская мысль в лице И.Г. Гердера, И. Канта, Гегеля и др. «Философия истории» в отличие от объективного исторического повествования или критической публицистики, состоит в «раскрытии смысла, значения жизни», однако, имея «очень длинную историю», философия истории «смысла жизни еще не отыскала и даже отчаялась найти его» (Федоров I, 135). Полемизируя с книгой историка-позитивиста Н.И. Кареева «Основные вопросы философии истории» (1887), Федоров называл историософию «историософистикой» (Федоров I, 65), ложной мудростью кабинетных философов, отрывающих мышление от бытия, уходящих в отвлеченные, умозрительные конструкции и тем отгораживающихся от реальности мира, в котором «живущее страдает и умирает» (Федоров I, 390).

И тем не менее вопрос «*Чесо ради создан бысть человек?*», заданный еще Нестором-летописцем, автором первого исторического текста Древней Руси «Повесть временных лет», занимает в философии Федорова центральное место. Как и вопрос «Что такое история?» (Федоров I, 135), связывающий ведущие направления его мысли. Характерно, что главное сочинение мыслителя — «Вопрос о братстве или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира, и о средствах к восстановлению родства» (1878–1892) — долгие годы носило рабочее название «Исторический очерк», а третья, наиболее объемная его часть, представляла собой начертание всемирной истории, данное сквозь призму учения всеобщего дела.

Внимание к истории и принципам действия человека в истории подкреплялось и биографически. На протяжении пятнадцати лет, с 1854 по 1868 гг., еще до начала службы в Чертковской библиотеке, а затем в библиотеке Румянцевского музея, Федоров работал учителем истории и географии в уездных училищах средней России. Липецк, Богородск, Уglich, Одоево, Богородицк, Боровск, Подольск — все эти города то на меньший, то на больший срок оказывались в орбите жизненных стратегий Федорова-педагога. «...Я должен был обучать истории светской, русской

и всеобщей, и обязан был ей, почитаемой за предмет роскоши, придать значение священное» (Федоров II, 72), — писал он в конце жизни. Преподаваемые им предметы Федоров мыслил частью новой педагогики, воспитывающей человека как благого деятеля в бытии и истории: «География говорит нам о земле как о жилище, история же — о ней же как о кладбище» (Федоров II, 212). Если человек-потребитель, зная только себя и не чувствуя ответственности за мир, ставит «целью жизни» комфорт (Федоров I, 76), превращая мир в торжище, а землю — в товар, то для человека-воскресителя «все вещество есть прах предков» (Федоров I, 290), а история — воскрешение. Восприятие истории как священного дела питалось и последующей тридцатичетырехлетней службой Федорова в библиотеках и архивохранилищах России, которая, как точно отмечал один из его сослуживцев, историк Г.П. Георгиевский, была настоящим «служением» и за которой «не было видно ни личной жизни, ни службы в обычном смысле»¹. С мая 1869 по декабрь 1903 г. Федоров был связан сначала с Чертковской библиотекой, посвященной истории и культуре России, затем с Керенской публичной библиотекой, где создал хранилище исторических документов, куда материалы по истории края и своих родов приносили даже крестьяне, затем с библиотекой Московского публичного и Румянцевского музеев, носившей универсальный характер, а в последние годы жизни — с Московским главным архивом Министерства иностранных дел. Философ неоднократно подчеркивал, что музеи, архивы, библиотеки представляют собой «органы памяти», воплощающие фундаментальную потребность человеческого рода в сохранении лиц, событий, образов прошлого. Они ориентированы на принципиально иную модель человека — не автономной, обособленной, замкнутой на себе единицы, движущейся вперед и только вперед, а личности помнящей, любящей, чувствующей утраты, которая не смиряется со смертью и забвением, стремится к восстановлению утраченного. «Музеи, созидаемые сынами отцам, восстанавливают родство, заменяя отвлеченное человечество и особенно истасканные, опошлившиеся выражения: “человечнейший”, “высокое звание человек”...» (Федоров III, 115).

Заменой этих высокопарных, риторических и, с точки зрения Федорова, бессодержательных и пустых выражений, становятся слова «сын», «сыновство». «Сыновство» в отличие от безопорного «человечества»

¹ Георгиевский Г.П. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (К 40 дню кончины) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 153.

онтологично, укорененно. Как слово «человек» оно всеобще, но при этом очень конкретно, лишено отвлеченности. Ибо каждый рожден, каждый — «сын» или «дочь», у каждого есть исток, есть «причина» — его «отец» и «мать», деды и прадеды, пращурь, вплоть до Адама и Евы. Ушедшие продолжают жить в памяти и поминовении, их имена вносятся в синодики, запечатлеваются в анналах семейной и местной истории, напоминая живущим о том, что их бытие ограничено не только текущим временем, но и прошедшим, что за ними и в них — сонм родных лиц, жизни предков, «пеплом Клааса» стучащие в их сердца.

Проведем параллель с Достоевским. Писатель, стоявший с Федоровым на одной религиозно-философской платформе, разводит понятия «общечеловек» и «всечеловек», подчеркивая, что, несмотря на внешнее сходство, они различаются содержательно. Общечеловек — это оторвавшийся от почвы интеллигент, безродный космополит, который провозглашает себя «гражданином мира», но при этом мира как целого не ощущает, тем более не чувствует ответственности за него. Всечеловек, обладающий даром всемирной отзывчивости, «всемирного боления за всех», соединен со своим народом и одновременно со всем человечеством, а в качестве путеводной идеи истории светит ему идеал «всечеловечески-братского единения» (*Достоевский* 26, 148). Общечеловек равнодушен, а подчас и презрителен к прошлому, не говоря уже о том, чтобы актуализировать и восстанавливать это прошлое. Всечеловеческая точка зрения заставляет смотреть на человечество не только в узком срезе текущего момента истории, но в прошлом и будущем. «Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (*Достоевский* 27, 46), — записывает Достоевский в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1881 г.

Федоров сопоставляет «безбородный гуманизм» и «сыновство» в том же ключе. С понятием «общечеловек» он связывает прогрессизм, с презрением относящийся к предшествующим этапам истории, легко переносящий на социальную жизнь природный закон борьбы и вытеснения слабых. И противопоставляет ему «всеобщечеловеческое» «сыновнее чувство» (*Федоров* IV, 226), указывая на его высший, сверхприродный характер. А с «сыновством» соединяет понятие «отечества», подчеркивая, что они взаимно питают друг друга, определяют единство человеческого рода во времени и истории. Человечество во всем составе наций, народов, культур предстает в мысли философа как единая семья, восходящая к общему прародительскому корню, но в ходе исторического

движения разошедшаяся по пространству земли и «забывшая о своем родстве»¹.

Сыновство для Федорова — универсальная, объединяющая категория. Касясь каждого рожденного в мир человека, она встает в один ряд с категорией *смертности*, что в свое время было пронизательно отмечено С.Г. Семеновой: «Основная родовая характеристика землянина в “Философии общего дела”: *смертный и сын (дочь)*»². Но *смертность* — негативная, отрицательная основа единства. Она объединяет в общей беде, в скорбной участи: все люди, по Федорову, «имеющие умереть (*morituri*)» (Федоров I, 392). *Сыновство* объединяет положительно: не в смерти, а в жизни. И одновременно — в общем задании, в действии, в исполнении долга перед теми, «которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» (Федоров II, 202).

Неразрывная связь понятий «смертность» и «сыновство» составляет основу антропологии Федорова. В статье «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь» выдвигая тезис: «Начало человечества тесно связано с сознанием смертности» (Федоров II, 249), он подчеркивает, что это сознание буквально рождается у могилы. Человек как мыслящее, действующее, творящее существо³ возникает в момент скорби у безжизненного, безгласного тела отца, и именно эта скорбь, вызванная сыновним чувством любви, воздвигает его в творческую вертикаль, заставляет подняться выше животной участи. Обращаясь к образу Адама, Федоров трактует его как первого сына, не оставившего своих родителей не только при жизни, но и по их смерти, составившего с ними «одну нераздельную единицу» (Федоров I, 91). Неоставление родителей — в отличие от порядка природы, где подросший молодец навсегда уходит из родного гнезда, забывая родивших и вскормивших, — вот та черта, которая, в представлении мыслителя, определяет начало человечества. Происхождение человека, таким образом, является актом не природным, а сверхприродным, актом глубоко нравственным.

С нестерпимостью смертной утраты связывал Федоров рождение рефлексивного сознания, задающегося вопросом о том, «почему живущее страдает и умирает» (Федоров I, 390). Плач об отцах мыслитель считал

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века* — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. С. 176.

² Там же.

³ Подробнее см. главу «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

началом искусства: в своем источном задании художественный акт есть попытка «мнимого воскрешения», воссоздания почивших отцов и матерей хотя бы в виде подобия. Воскресительный импульс полагал он и в начало истории. Если развитие научно-технических умений и знаний с самых первых шагов homo sapiens диктовалось стремлением человеческого рода преодолеть свою слабость и незащищенность в природе, которая не подарила человеку ни когтей, ни клыков, ни шерсти для защиты от превратностей существования, *раздвинуть свои границы в пространстве*, то культивация исторической памяти вызывалась потребностью преодолеть *ограниченность человека во времени*, и не только справиться с текучестью собственной жизни, связывая миги существования в единую нерушимую цепь, но и сохранить след ушедших, тех, кто уже исчез с лица земли, оставив у живущих незаживающую рану сиротства.

Распространение человечества по лицу земли, великие переселения народов связывал Федоров с настойчивым стремлением отыскать место-пребывание умерших. Сухопутные и морские путешествия, географические открытия — все это, подчеркивал он, следствие того первоначального, в полном смысле слова *религиозного* импульса (найти, вернуть навеки утраченное!), который рожден сыновним чувством человека. Народная, *неученая* история, выражающая себя в мифе, легенде, предании, есть проявление этого чувства. «Во всех открытиях, на суше и на море, выражалось стремление отыскать страну умерших; по крайней мере, в народных сказаниях придавался такой смысл всем этим открытиям, судя по тому, что все путешествия на Запад морем и на Восток сушею, начиная с Одиссея и до экспедиции Александра, заканчивались, по народным легендам, открытием рая и схождением в ад. Морские путешествия могли представляться для народа средством к открытию “страны мертвых” еще скорее, чем сухопутные, потому что у приморских народов гробом служила лодка (почему и самое название корабля “naos” имело общий корень с “навье” — умерший) — лодка, которую уносило в неведомые страны Запада или Востока, и за “вратами плача” (Баб-эль-Мандеб) встречаем Эдем (Аден), рай. Мореплаватели шли, можно сказать, по следам покойников; таким образом проложил себе древний человек путь и чрез Геркулесовы Столпы, в Западный Океан» (Федоров I, 114–115). Другое дело, что по мере экспансии на все новые и новые территории, «страну умерших, т.е. рай и ад <...> приходилось отодвигать все дальше и дальше, потому что представлять ее возможно было лишь за пределами известного, уже открытого» (Федоров I, 115).

Утрата мифологических представлений о бытии по мере развития знаний была неизбежна. Но первоначальное чувство, с которым родилось человечество, чувство любви к отцам и предкам, несмирительность с их смертью, давшее толчок историческому движению рода людского, должно, по мысли Федорова, и на современном витке двигать историю, задавая цели науке, которая все уверенней и глубже входит в мир, окружающий человека, исследует и его собственную природу. Нелицемерная любовь к умершим должна стать двигателем развития и в настоящем, одушевляя научное знание, выдвигая перед ним высочайшую цель и задачу — «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (Федоров I, 297).

Федоров подчеркивает высший, сверхприродный характер сыновней любви. Деятельная любовь к родителям, забота о них, болеющих, слабеющих, умирающих, отпевание, оплакивание, погребение умерших, поминальная молитва, забота об их могилах, наконец, собирание и сохранение семейной и родовой памяти — все это избыточно в порядке природы, где царствует жесткий закон борьбы и устранения слабых, где вскормленное, возвращенное, набравшееся силы потомство забывает о родстве с вскормившими их. Но именно эти, бессмысленные в логике естественного отбора усилия составляют, по Федорову, суть «общества нравственного».

Самый уклад цивилизации философ оценивает по ее отношению к отцам, старикам, умершим, могилам. Ничто так не возмущает его, как забвение «сыновства», как «хамитизм», гордынное превозношение над предшествующими поколениями, «этими отврагительными предками», как выражался французский физиолог и психолог Ш. Рише (Федоров I, 388). «Брезгливое и безнравственное отношение к предкам» (Федоров IV, 288) видится ему знаком духовного и культурного одичания. В августе 1891 г. он пишет Н.П. Петерсону о плачевном состоянии московских кладбищ: на них рушатся памятники, могилы зарастают травой, сравниваются с землей, а «кладбищенские священники и левиты», видя «ежедневно это разрушение», «проходят мимо». Запустение могил для философа — симптом запустения человеческих душ, «естественное следствие упадка родства и превращения его в гражданство» (Федоров IV, 237).

Перефразируя слова последнего пророка Ветхого Завета Малахии¹, Федоров призывает к нравственной умопремене, к «возвращению сердец

¹ «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4, 6).

сынов к отцам» (Федоров I, 72), к полноте любви, которая не позволяет оставлять отцов ни в их старости, «ни даже по смерти» (Федоров I, 90). Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая аномалия, какая безнравственность заключается в выражении “сыны умерших отцов”, т.е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие “живущих сынов” и “отцов умерших” может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения» (Федоров I, 258).

Забота о престарелых родителях, а затем и об их могилах — в представлении Федорова лишь преддверие общего дела, в лучшем случае — его первые шаги. Всецелое исполнение сыновнего долга есть воскрешение, возвращение жизни отцам, дедам, прадедам. Нужно, «чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т.е. лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (Федоров I, 390). Логика родства и сыновства движет от воскрешения к бессмертию, а не наоборот, как подсказывает логика прогресса. Согласно последней — сначала вечная молодость для живущих, счастливчиков будущих дальних времен, а уже затем воскрешение, которое в этой линейной, глубинно эгоистической логике, впрочем, даже избыточно. Федоров же признает только обратное движение-действие, призывая двигаться от воскрешения ушедших в небытие к бессмертию самих воскресителей, от возвращения жизни отцам — к вечной жизни их сыновей. В отличие от прогрессистской модели, отрицающей солидарность поколений, сыновство строится на этой солидарности, взыскует единства всего человеческого рода, причем не только воображаемого, хранимого в сердце, пестуемого воображением, но и реального, воплощенного, полагая путь к нему в возвращении жизни отцам и предкам.

В понятие сыновства Федоров вкладывает и этический, и религиозный смысл, подчеркивая, что оно касается не только отношений отцов и детей, но и отношений между Богом и человеческим родом. Само рождение религиозного сознания философ связывает с тем, что он называет «первобытной патрофикацией». Не смиряясь с «исчезновением отцов на земле», древний человек в мысли и воображении переносит отцов на небо, «все небесные тела населяет душами их» (Федоров II, 254). «Культе предков», колыбель и основа религии, «состоит в представлении их живыми или, вернее, в оживлении их чрез сынов никогда не умирающим Отцом всех» (Федоров I, 71). Возникновение авраамических религий Федоров напрямую

связывает с культом Отца. Бог-Отец представляет за всех отцов, и любовь к Нему неотделима от любви к отцам. «Бог отцов, не мертвых, а живых» — такое определение Бога, идущее от ветхозаветных и новозаветных текстов¹, неоднократно звучит на страницах сочинений философа.

Представляя отношения человека и Бога сквозь призму «сыновства» и «Отечества», Федоров опирается на слова ап. Павла: «Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4, 7). А образ совершенного Сыновства, которое должно быть усвоено и воплощено человечеством, видит в Христе, Который недаром называет себя «Сыном Человеческим». «Все Евангелие есть непрерывная беседа Сына Божия о любви Своей к Богу отцов и требование такой же любви ото всех сынов человеческих. Это — та же детская любовь к родителям, но уже такая, какую она должна быть в пору зрелости. В этой любви — корень воскресения» (Федоров II, 46).

Говоря о Христе как воплощенном Сыновстве, Федоров отсылает к Первосвященнической молитве Спасителя: «Да будут все Едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17, 21). Неслиянно-нераздельное единство Отца, Сына и Духа, питаемое неиссякающей, безграничной любовью, он представляет как образец совершенного единства детей и отцов, которое уже не может быть разорвано смертью: «Если же Царство Божие есть подобие Божества, то и само Божество есть одухотворенные Сын и Дочь, безграничную любовь к Отцу питающие» (Федоров I, 95). Федоров выдвигает понимание Троицы как Божественной Семьи, но семья сверхприродной, в которой уже нет слепого полового рождения, вытеснения, борьбы и смерти, а есть любовное, родственное единство Божественных личностей. Троица воплощает полноту родства, и «сыны и дочери человеческие» должны в своем действии «постоянно иметь перед очами Сына Божия» и «Духа Божия», стремясь уподобиться в своей любви к отцам и предкам той «безграничной любви», которая связует Ее ипостаси (Федоров I, 94–95).

Сыновство человечества Богу означает не только любовь, но и сотрудничество. Бог не почил от дел, но «доныне делает» (Ин. 5, 17) и

¹ «И сказал ему: Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3, 6); «А что мертвые воскреснут, и Моисей показал при купине, когда назвал Господа Богом Авраама и Богом Исаака, и Богом Иакова. Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20, 37–38). См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 258.

человек-сын имеет свою часть в этом делании. Как Христос, Сын Божий, послушен Небесному Отцу и творит волю Его, так и все человечество должно сотворить волю «Бога отцов», Который «не сотворил смерти, не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13), но, создав небо, землю и человека, дал ему заповедь обладания землей, поставил его благим управителем всего сотворенного. Люди должны объединиться в исполнении этой заповеди, перейдя от хищнической эксплуатации ресурсов земли к регуляции природы, павшей вместе с человеком и через человека должествующей быть восстановленной в полноте своих благих, творящих потенциалов.

Федоров доводит до предела градус активности человека в бытии и истории. Эта активность не самостийна, не является узурпацией божественных прав, но имеет свой исток в Боге, есть исполнение Его замысла о человеке. Она манифестирует богоподобие сознающего, чувствующего, действующего существа. Неоднократно на страницах своих сочинений философ напоминает слова Христа: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). На протяжении всего Своего земного пути Спаситель исцеляет больных, утишает стихии, воскрешает умерших и, наконец, воскресает Сам, демонстрируя безграничную власть духа над распавшимся, брошенным в прах естеством. Человечество, по Федорову, призывается к полноте соучастия в этих делах. Ему предлежит не просто молиться: «Да придет Царствие Твое», но по воле Божией соиздать это Царствие, не просто чаять «воскресения мертвых и жизни будущего века», но осуществлять это главное чаяние веры Христовой, восстанавливая «мир в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401).

Требование человеческой активности в деле спасения вытекает, по Федорову, из самого факта богочеловечности Иисуса Христа. Божественная и человеческая природы соединены в Нем «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», как было о том постановлено еще на IV Вселенском соборе. Все Свои дела Христос творит в единстве двух природ, в Самом Себе являет образец Богочеловеческой синергии, сотрудничества Божественной и человеческой энергий, который должен быть усвоен и воплощен в процессе истории. «Показывая, что Христос был не только Бог, но и действительный человек, — пишет Федоров, — 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 воль, действующих в полном согласии» (Федоров I, 160).

В учении о человеке как соратнике Творца на земле заключается, по Федорову, ответ на вопрос, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресения всех. «Мы должны, — пишет мыслитель, — представить воскресение как действие еще неоконченное. <...> Христос ему начаток, чрез нас оно продолжалось, продолжается и доселе. Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект <...> как Божественное оно уже решено, как человеческое еще не произведено» (Федоров I, 142). «Если смотреть на историю как на осуществление “Благой Вести”, то станет ясно, что если всеобщее воскресение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» (Федоров I, 146).

Так формулирует Федоров ключевую идею своей историософии — представление об истории как «осуществлении “Благой Вести”» (Федоров I, 146), как «работе спасения», которую должно совершить человечество, сознающее свое сыновство Богу. Сознательно и свободно, руководясь зовом совести и любви, сыны и дочери должны вернуть жизнь отцам. Мысленное, метафорическое воскресение, за пределы которого не может выйти культура, в будущей истории человечества перейдет в реальное восстановление каждой конкретной личности в нерасторжимом единстве тела, души и духа. И не только воскресение умерших предстоит человеку в перспективе истории, но и преображение бытия в благобытие — всеединое, бессмертное, неветшающее. Смерть, вошедшая в мир с грехопадением человека, распространяет свою власть на все сотворенное. Природный порядок существования основан на пожирании, борьбе особей, «взаимном стеснении и вытеснении», и все это — разные лики смерти. Привести мир в новое, высшее состояние, в котором не было бы вражды и розни существ, не было бы взаимного пожирания, но, как в библейском видении Царствия Божия, волк возлежал бы рядом с ягнёнком, — вот к чему призван человеческий род. Регуляция природы, преодоление стихийных, разрушительных ее сил, что проявляют себя в смерчах и ураганах, землетрясениях и наводнениях, засухах и губительных эпидемиях, уносящих миллионы человеческих жизней, превращение планеты в подлинный Сад, наконец, выход в космос для его освоения и преображения, безграничное творчество в обновленной Вселенной (ибо не только земля, но и Вселенная является поприщем сыновней ответственности человека) —

таков поистине вселенский объем задач, которые встают со страниц федоровской «Философии общего дела». «Земля наша уже в силу тесноты вынуждена делаться кладбищем, носясь среди миров, лишенных или по большей части лишенных обитателей, что и должно привести человека к сознанию: почему на земле господствует смертность, а на небесных телах — безжизненность? История, озаряемая этою точкою зрения, будет действительно всемирною» (Федоров II, 212).

В сыновней активности рода людского, идущей навстречу Творцу, заключается, по убеждению Федорова, путь к «совершеннолетию». Это одно из ключевых понятий антропологии и историософии активного христианства, образующее смысловую пару с понятием «несовершеннолетие». Оба идут от философии И. Канта, но при этом Федоров радикально переосмысляет эти понятия. Немецкий философ в статье «Ответ на вопрос, что такое Просвещение?» (1784) полагал смысл этой исторической эпохи в движении человеческого рода от состояния «несовершеннолетия» к автономному, совершеннолетнему статусу, когда человек, неспособный распоряжаться своим умом без руководства другого, наконец, обретает «свободу мысли» и действия и «мужество пользоваться собственным умом»¹. Федоров, для которого эпоха Просвещения есть эпоха секуляризованного, автономного разума, обрубившего связи со своим Божественным источником, полагает даруемую ею «свободу мысли» призрачной, мнимой. Отрицательная, самостийная свобода, которую утверждает смертный, эгоистически обособленный, уязвленный грехом человек, есть «свобода на ложь и на рознь» (Федоров IV, 131), свобода блуждания и заблуждения, отделения от родителей и забвения долга, отпадения от Бога и «знания только себя» (Федоров I, 72). Подлинная свобода, по Федорову, есть свобода благого избрания, которую демонстрируют в Евангелии Христос и апостолы, сотник, женщина у колодца, блудница, не пожалевшая драгоценного мира и умывшая им ноги Спасителя, благоразумный разбойник, увидевший в униженном и распятом Христе Сына Божия. Подлинная свобода есть опознание (и исполнение) человеком воли Божией, того бытийного задания, которое дает ему Творец мира: «Христос, говоря — *“идите научите* вся языки, крестяще во имя Отца, Сына и Св. Духа”, — не признал нужным указать на цель собирания и объединения, предоставляя собственной сыновней проницательности открытие этой цели, уча, так сказать, гебристически; т.е. человек должен не только вложить собственный труд, весь

¹ Кант И. Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 27, 35.

ум, все свое искусство в великое дело воскрешения, но и додуматься до необходимости собственного участия в нем» (*Федоров II*, 12).

Идеал совершеннолетия Федоров возводит к Христовой заповеди о совершенстве: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), к заявленному у ап. Павла императиву возрастания человеческого рода «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13) и созидания по мере этого роста совершенной общности, основанной на двуединой любви — к Богу и человеку. В лексике самого Федорова — к «Богу отцов» и «отцам». При этом под совершенством Федоров понимает то духо-телесное совершенство, образ которого был явлен Спасителем в момент Своего преображения на горе Фавор. Развитие умственных и сердечных даров, рост потенций любви соединяется у философа с преодолением смертного статуса человека, с «психо-физиологической регуляцией», сознательно-творческим управлением процессами, протекающими в организме, с достижением «полноорганности», включающей в себя способность к безграничному самообновлению, «естественному тканетворению», «последовательному вездесущию»¹. Полнота же совершенства обретается в преображающем восстановлении жизни, в способности воскрешать, претворяя истлевшее, распавшееся в прах естество в живые плоть и кровь. И одновременно — в созидании нового, «психократического» общества, в котором не будет закрытости, внутренней непросветленности, взаимного непонимания и истекающей из него вражды, но будет открытость друг другу, «взаимная прозрачность», полнота знания и любви.

Критикуя популярные в его эпоху идеи английского социолога-позитивиста Герберта Спенсера, который уподоблял социум биологическому организму с его принципом субординации, принципиального неравноправия членов, перенося на общественный порядок законы, действующие в эволюционном процессе (борьба за существование, выживание наиболее приспособленных), Федоров выдвигал идеал общества «по образу и подобию Пресвятой Троицы» (*Федоров I*, 136). В нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве Божественных Лиц, «единстве без слияния, различии без розни» (*Федоров I*, 96), он видел идеальную форму взаимосвязи человеческих личностей. И так раскрывал мысль апостола Павла о «Теле Христовом» (Еф. 4, 12), которое творит из себя

¹ См. главу «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

пришедшее «в разум истины» человечество: «Учение о Божественном Троиединстве превращается в вопрос о нашем человеческом много- или всеединстве (о церкви)» (Федоров I, 102). В Троице нет борьбы, вытеснения, смерти, но «закключаются все условия бессмертия» (Федоров I, 90). Троичный (или соборный) тип единства разрешает извечную для социума в его наличном состоянии антиномию индивидуализма и коллективизма, он основан на сверхприродной, Божественной логике, согласно которой личность способна по-настоящему состояться только во взаимодействии с другими личностями, в братски-любовном слиянии с ними, причем слиянии не только не умаляющем каждое конкретное «я», а, напротив, всецело утверждающем его в бытии.

Человеческий род, движущийся к совершеннолетию-совершенству, преображая себя, преображает и мир вокруг себя. Воскрешая, преодолевая смертность и рознь, он вносит нравственное начало в природу. Достигая неслиянно-нераздельного единства, распространяет любовно-соборный принцип взаимодействия на все бытие, на всю тварь, стонущую под гнетом железных законов природы, где царствует не любовь, а взаимное вытеснение и борьба за место под солнцем.

Всемирная история, в представлении Федорова, должна стать осуществлением догмата о Троице. Формулируя это задание, философ определяет вектор «истории как проекта». Это история, какой она должна быть, ставящая перед собой предельные, богочеловеческие цели. Осуществлять эти цели должна «история как акт», в которой человечество непосредственно приступит к осуществлению плана регуляции и воскрешения. Если нынешняя «история как факт» не предполагает онтологического восхождения мира и человека, не колеблет природной стихийности и слепоты, не покушается на смертную «физику» и тем самым запирает человека в состоянии «вечного несовершеннолетия», то «история как проект» раздвигает границы сознательного действия в бытии и истории, требует совершенствования природы человека и мира, преодоления смерти и розни.

Федоров ставит перед своими современниками вопрос о выборе типа развития, о направлении всемирной истории. Совершеннолетие или несовершеннолетие, «история как факт» или «история как проект»? На многих страницах разворачивает он картины мира, отпавшего от сыновнего долга, обратившего время жизни в безответственную, пустую игру. И подобно Иоанну Предтече, обличавшему нравственное состояние Иудеи перед лицом явления Спасителя мира: «Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное!» (Мф. 3, 2), призывает своих современников, формально хотя

и живущих в христианскую эру, но все меньше помнящих о Христе, обесцветивших, обезличивших в своей душе Его образ, выстраивающих историю вне христианского поля, к деятельному, активному покаянию, смысл которого — не просто сокрушение за сотворенное зло, но исправление последствий этого зла.

Достоевский, апеллируя к Откровению Иоанна Богослова, представлял историю как поле борьбы Христа и Антихриста, «идеала Мадонны» и «идеала содомского». Федоров, рассматривающий историю в том же религиозном ключе, выделяет ее заглавные образы, маркирующие то первый, то второй идеал. Так, священным центром прошлой и нравственным средоточием грядущей истории, своего рода алтарем будущей внехрамовой Евхаристии, которая должна вернуть жизнь умершим, он считает Памир, где, в его представлении, находилась «могила праотца»¹. Воплощением апостасийного вектора исторического движения человечества предстает Индия «как хранилище богатств» и «пункт раздора» древних и новых народов. Федоров отождествляет ее с Офиром, страной, в которую, согласно Библии, в X в. до н.э. царь Соломон и царь Тира Хирам отправляли совместные морские экспедиции, из которой везли золото, слоновую кость, эбеновое дерево. В третьей части «Вопроса о братстве...» Федоров рассматривает, как противоборствуют во всемирной истории два эти центра, как сталкиваются в движениях народов по пространству земли устремленность на Памир, к праху отцов, и стремление к Индии, вовлекающее в орбиту торгово-промышленных интересов все новые и новые силы. Опираясь на образы Памира и Индии, Федоров ставит вопрос об аксиологии истории, о ее идеалах и ценностях, подчеркивая, что «в объединении живущих для воскрешения умерших предметом действия будет умирающее, разлагающее, прах отцов» (Федоров I, 138), и это подлинная, воскресительная история. «Если же за предмет действия принимают естественные богатства Индии или соблазнительную наружность искусственных произведений промышленности» (Федоров I, 138), то история срывается в соперничество и борьбу, утрачивает этическое измерение, превращается в арену столкновения геополитических интересов, колониальных мечтаний, а устройство целого человечества может осуществляться только по спенсеровской субординационной модели общества-организма, но никак не по образу и подобию Троицы.

¹ См.: Милчарек М. Образ Памира в философии Н.Ф. Федорова // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 191–195.

Один из ключевых образов-символов, характеризующих мир в состоянии «несовершеннолетия», — образ «блудного сына», оставившего отца, предавшего свое сыновство. Сквозь призму этого образа, идущего из евангельской притчи, рассматривает Федоров и развитие религиозного сознания человечества, и ход всемирной истории. Первоначальное человечество, живущее «в родовом быту», еще пребывает в доме Отца своего: оно почитает родителей, оплакивает умерших, хороня в землю «по физической необходимости», восстанавливает образы отцов в виде памятников. Разрушение родового быта, распадение первоначальной родовой общности сопровождается утратой чувства родства, ослаблением, а затем разрывом сыновне-отеческих связей, а значит — забвением цели, изначально данной человеку Творцом: быть добрым хозяином в мире, возделывать и хранить Божий сад. Вместо человека — благого управителя в бытии является расхититель Божественного наследства: он ведет себя как тать в ночи, как блудный сын, расточивший «имение свое, живя распутно» (Лк. 15, 13). А история, погрязшая в череде политических и военных конфликтов, торговых столкновений, борьбе за рынки сбыта и сферы влияния, — «это уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т.е. сынов блудных» (Федоров I, 135).

Идеал «всемирно-гражданской общины», выдвинутый стоицизмом и подхваченный философией Нового времени, и прежде всего И. Кантом, положившим ее в основу своей идеи «вечного мира», Федоров резко критиковал. Всемирное гражданство, знаменующее у немецкого философа совершеннолетие рода людского, для русского мыслителя есть проявление отнюдь не совершеннолетнего нравственного состояния, а как раз несовершеннолетия, безответственного, дурного «ребячества». Гражданство, по Федорову, хотя и всемирно, но это всемирность частичная: она лишь пространственная, но никак не временная. Гражданство легализует атомарность, пренебрежение сыновне-отеческой связью, оторванность индивида от родовой цепи поколений, вынесших его к бытию. И тем самым прямо противоположно родству и сыновству, которые, напротив, укореняют личность в истории, природняют ее человечеству как единому, родственно-любвному организму, в котором нет чужих, все родные.

Жизнь современного общества, «общества людей, удалившихся от отцов, общества не сынов и братьев, а граждан», определяется «не нравственными, а юридико-экономическими законами» (Федоров I, 19). Здесь торжествует «гражданство» и забыто «родство», правит бал «право» и иссякает «любовь». «Несовершеннолетнее» человечество, не желающее

взрослеть, устраивает для себя общество «по типу организма»: оно субординационно, кастово, разделяет людей на немногих мыслящих и управляющих и на большинство управляемых, производящих «механическую работу». Для Федорова же очевидно, что общество, состоящее из «блудных сынов», «знающих только себя», «может держаться только насилем, принуждением» (Федоров I, 238), но и «конституционные», «демократические» модели, построенные на том же «юридико-экономическом», отчуждающем, овнешняющем принципе, кажутся ему «увековечением несовершеннолетия» (Федоров II, 18). И в международных отношениях видит мыслитель то же небратство: борьба за рынки сбыта и сферы влияния, мировые и локальные войны. Давая свою версию геополитики, он применяет образ «блудных сынов» к «океаническим странам», забывающим «о земле как кладбище отцов <...> и о собственной смертности», разрушающим братство и провозглашающим комфорт «целью жизни» (Федоров I, 76).

Торгово-промышленный уклад цивилизации фабрикует массу сиюминутных вещей, «мануфактурных игрушек», служит богу потребления и комфорта, к земле же относится утилитарно и прагматично, выкачивая ее ресурсы, истощая недра, вырубая леса. В падшей, заблудшей истории искажаются, как в кривом зеркале, все дарования человека, все области применения его творческих энергий. Наука, призванная служить делу жизни, становится служанкой фабрики и торга. «Искусство сынов, забывших отцов» из храмового делается площадным, обслуживающим интересы «торгово-промышленной цивилизации», скатываясь до «литературы реклам», «художества вывесок» и «архитектуры магазинов, лавок» (Федоров II, 424). А журналистика, высшая задача которой — «стать орудием объединения» (Федоров IV, 139), воздвигнуть призыв к общему делу, «участвует рекламами в промышленном обмане, забавляет публику фельетонной болтовней» (Федоров II, 413). Она сеет рознь и небратство, развязывая ядовитую, злую полемику, столь же убийственную, как и военные орудия, умножаемые цивилизацией «блудных сынов», мечтающих о гегемонии, а не о единстве людей.

Горький симптом забвения отечества и отречения от сыновства Федоров видит в запустении, царящем «на кладбищах, этих святых местах», где покоится прах ушедших. «Запустение кладбищ есть естественное следствие упадка родства и превращения его в гражданство» (Федоров I, 73), — пишет мыслитель. Высшая же степень падения и отрицания сыновства выражается у него символическим образом сынов, «пирующих на могилах отцов» (Федоров I, 143). Это уже не просто забвение отцов и

долга перед ними, но сознательное поправление долга, доведенный до крайности эгоистический гедонизм. Род людской в таком состоянии оказывается лицом к лицу с реальностью окончательного впадения в скотство, а значит, конца истории и конца человека. А к гротескно-символическому образу пира на кладбище прибавляется и тот «хамитизм», в который выливается в истории всегдашний бунт молодых поколений против авторитета, опыта, а подчас и самого существования старших — так, с точки зрения Федорова, работает на уровне социальном закон вытеснения и борьбы существ, царствующий в падшей природе. Все революции, по мысли философа, эксплуатируют именно этот закон, однако для истории он самоубийственен. «Непочтительностью Хама, — пишет мыслитель, — начинается история, и если род человеческий не поймет всемирного значения притчи о блудном сыне, то восстанием сынов против отцов и кончится всемирная история» (Федоров I, 360).

Фигура библейского хама знаменует апостасийный, самоубийственный вектор цивилизации. В противоположность ему евангельская притча о блудном сыне имеет иной — светлый финал. Символически выражая взаимоотношения между Богом и человеком, предавшим Небесного Отца, ушедшим на путь блужданий и заблуждений, но затем вернувшимся в родительский дом, она открывает возможность покаяния, умопремены. «Мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные» (Федоров I, 97). Эту фразу Федоров произносит как бы от лица всего человечества. Философ чаёт радикального поворота цивилизации с путей неправды на Божии пути, «возвращения сердец сынов к отцам» (Федоров I, 71) и Богу отцов: «Исповедуя Бога Вседержителем и Творцом Мира, мы не можем не каяться в расхищении созданного Им, должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе. <...> Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи представлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть» (Федоров I, 94). Подобно блудному сыну евангельской притчи, человеческий род должен опаматоваться, вернуться в дом Отца своего, обращаясь к общему делу регуляции и воскрешения.

Преображение «блудных сынов», пирующих на могилах отцов, в «сынов человеческих», отцов воскрешающих Федоров называет понастоящему «великой Реформой» (Федоров III, 115). Оно открывает пути перехода от истребляющей, апостасийной истории к истории как «работе

спасения», в дальних горизонтах которой — всецелое преображение Вселенной в Царство Христово.

Образ этого перехода, поворота истории с путей неправды на Божьи пути Федоров видит в судьбе благоразумного разбойника. Великий грешник, сознающий свой грех и покорно приемлющий казнь, исповедал в Распятом подле него, поруганном, страждущем человеке Мессию и получил от Него обетование вечной жизни: «Ныне же будешь со мною в раю» (Лк. 23, 42). Федоров называет исповедание разбойника поворотным моментом Евангельской истории. Молитва: «Помяни мя, Господи, во Царствии Твоем», прозвучавшая после «предательства, отречения, бегства учеников», «после поругания, зашения, оплевания», после «дикой злобы неведающих, что творят», становится выражением иного выбора — избрания Царствия Божия, совершенного, братски-любовного строя вещей. «В этой мольбе видим переход от мира борьбы (разбоя) к миру объединения, братского сочувствия в деле отеческом, переход от мира ребяческого разрушения всех родственных уз к миру *детской, сыновней* чистоты. <...> В самой просьбе разбойника, выходящей из искреннего сердца, уже полагается, предначинается *рай, Царствие Божие*» (Федоров III, 424, 425).

Философ обращает внимание, что после исповедания разбойника начинается своего рода «цепная реакция»: прозрение и покаяние гонителей, стражи, народа. «За разбойником обращается сотник, — а по Матфею — “и иже с ним” стрегущие Иисуса, — и за сотником эти “все”, которые “биюще перси своя возвращахуся”, — возвращались уже другими, новыми людьми. И немного нужно было, чтобы этот народ, который еще так недавно с таким восторгом встречал Победителя смерти, Воскресителя Лазаря, а потом, несколько часов тому назад, с такою яростью требовал смертной казни для Воскресителя, — теперь, как один человек, пал бы к подножию креста» (Федоров II, 424). Обращение одного вызывает обращение других, третьих, четвертых, открывая надежду на то, что в конечном итоге за разбойником последует «весь мир» (Федоров II, 425).

В свете идеала Царствия Божия, который должен стать путеводным ориентиром истории «сынов человеческих», Федоров уже мягче говорит о «несовершеннолетнем» ее этапе, подчеркивая, что время блужданий было для человечества временем опыта, пусть и отрицательного, отталкиваясь от которого, оно теперь сможет по-новому выстроить и свое понимание мира, и свое действие в нем: «Общество со всеми его принадлежностями можно уподобить блудному сыну родового быта, к которому оно и должно возвратиться. Но этот блудный сын не бесплодно провел годы

своего скитания, и он в силах уже преобразовать старый родовой быт во всемирное родство» (Федоров I, 105).

Этот акцент крайне важен у Федорова. При всем своем ригоризме, резко критическом отношении к тем историософским моделям, которые расходятся с его сыновне-отеческой, воскресительной логикой, он не перечеркивает предшествующие этапы истории, представляя их полем проб и ошибок и одновременно пространством уроков, которые, будучи усвоены, в конечном итоге способны привести к опознанию подлинных целей и ценностей. Так, говоря об Индии, игравшей во всемирной истории «роль искусительного древа познания добра и зла», от которого стремились вкушать и вкушали «все народы, имевшие значение в истории» (Федоров I, 245), он не забывает подчеркнуть, что Индия — не только страна несметных богатств, но и страна стихийных природных бедствий, наводнений, эпидемий, той самой «усиленной смертности», которая заставляет сомневаться в абсолютной ценности и всеилии богатства и нудит к тому, чтобы по-новому поставить вопрос о «цене жизни» и о долге регуляции.

Вопрос о том, «золото или прах» является высшей ценностью жизни — для Федорова один из центральных. Тот или иной ответ на него прямо предопределял для философа будущие судьбы истории: станет ли она «работой спасения» или самоубийственное «взаимное истребление» возьмет в ней верх. Друг философа, будущий издатель его сочинений В.А. Кожевников придал этому вопросу художественную форму. В поэме «Цена жизни», написанной по мыслям Федорова, он дал своего рода активно-христианскую версию знаменитого литературного памятника, так называемой «Сербской Александрии», описывавшей жизнь и свершения Александра Македонского, основателя великой империи. Кульминационной точкой поэмы стал эпизод, когда Александр, направлявшийся в Индию и подошедший к границе Скифской земли, увидел большие весы, одна из чаш которых была пуста, а на другой лежал череп. Сколько ни пытался Александр сдвинуть чашу весов, бросая на нее золотые слитки, свои роскошные доспехи и даже царскую порфиру, чаша с черепом по-прежнему упиралась в землю, и лишь когда на чашу, заваленную символами богатства и власти, он бросил горсть праха, она начала опускаться вниз и весы пришли в равновесие. В своем разборе поэмы Федоров так обозначил главную ее идею: «Поэма “Цена жизни” начинается походом Александра Полководца вообще, последнего полководца последнего похода. Дорога идет мертвой пустыней среди могильных курганов людей и груды конских костей. Пусть он пройдет, попирая прах праотца, Памир,

но, победив и приобретя весь мир, пусть опять вернется к праху, который попирает» (Федоров III, 733).

Выбор, перед которым оказывается Александр, Федоров обращает ко всем живущим: «“Поэма весов” — всечеловечна, взывая к каждому, сознающему себя призванным, взвесить: прах ли сделать предметом знания и искусства, или же золотом, то есть богатством, наделить всех?» (Федоров III, 550). Используя прием экфрасиса¹, Федоров изображает человека, стоящего перед аксиологическим выбором, определяющим и его собственный статус, и будущие пути истории: «И сам человек представляет “весы”, когда в одной руке держит горстку *праха*, а в другой — *золото*, и если бросит прах на могилу умершего и, взявши золото, удалится от могилы, то будет блудным сыном, “человеком” или гражданином нашего времени; или же, оставив золото, сделает прах предметом исследования или познания того, чем он был, доказывая восстановлением того, чем он был, истину восстановления» (Федоров III, 550). Картинный образ Федорова по своему смыслу и заданию сродни знаменитому образу человека, вписанного в сферу мира, который был дан величайшим творцом Возрождения Леонардо да Винчи. Однако для Федорова человек сможет совпасть с мирозданием, проявляя творческие потенции своей человечности, только в том случае, если будет помнить о своем сыновстве и долге перед умершими.

Трактовка Федоровым символической сцены поэмы сходна с его трактовкой судьбы блудного сына, опыт которого, приобретенный в годы скитаний вне отчего дома, не отмечается философом, но, будучи переосмыслен и трансформирован, находит свое место в будущей воскресительной истории. Все реалии и достижения истории какова она есть — «все золото Офира, меч Первого Рима, художественные изваяния Эллады, музыкальные произведения Италии и Германии, гильотина филантропической Франции, тиара папская, короны раздробившегося западного императорства, суровые жезлы Москвы и в особенности Петербурга, — все это оказалось легче черепа» (Федоров III, 550), но, будучи соединено с прахом, уравновесило чаши весов. А значит, эти ценности не должны быть отвергнуты: их нужно перенаправить, дать им новое назначение, сделать их частью истории, цель которой — восстановление жизни.

¹ Об экфрасисе у Н.Ф. Федорова см.: Титаренко Е.М. Экфрасис // Н.Ф. Федоров. Энциклопедия (с онлайн-версией). Электронный ресурс: <http://enc-nffedorov.ru/wiki>. Дата обращения: 31.02.2021.

Прах отцов — вот что, по Федорову, является подлинным ориентиром истории. Вглядываясь в толщу времени, он видит в прошедшем не только траекторию блудных сынов, удаляющихся от могил предков, но и, как выше уже говорилось, встречный вектор движения, связанный со стремлением отыскать «страну умерших отцов» (Федоров I, 114). А рядом с Памиром и Офиром (Индией) как разнонаправленными центрами всемирной истории, которые в случае совершеннолетнего выбора человечества должны стать центрами общего дела, средоточием регуляции, ставит Константинополь, колыбель восточно-христианского мира, где были выработаны и утверждены основные догматы Церкви: о Троице, о двух природах и двух волях во Христе, об иконопочитании — те высочайшие истины веры, которые в перспективе истории должны были стать правилом жизни, меняя самый строй человеческих отношений, преображая мир в Царство Христово. Однако обращения догмата в заповедь, богословия в богодействие в истории Константинополя не произошло, что и послужило, по мысли философа, одной из главных причин падения цитадели вселенского православия. Константинополь пал, не преодолев разрыва между верой и делом: догматы остались «теорией, бездейственной в жизни», в результате чего и обряд стал мертвенной формой, и самая «жизнь, деятельность, оторвавшаяся от заповеди, не поставившая себе целью исполнение долга собирания для воскрешения, обратилась в языческую рознь, сделалась идолопоклонством, реакцией против коего и явилось магометанство во всей его суровой простоте монизма» (Федоров I, 158–159).

История как проект должна исполнить дело Константинополя, и начало этому исполнению полагает Россия. Царьград, «восприемник России при крещении», ее «учитель в вере» (Федоров I, 164), благословляет ее на пророческий и апостольский путь. Собирательница земель и народов, Россия, по мысли Федорова, должна встать на путь всеобщего дела, открыть двери будущей воскресительной истории, явив в самой себе, в своем социальном бытии и во взаимоотношениях с другими национальными организмами принцип Троицы, неслиянно-нераздельного взаимодействия, питаемого любовью. Перечисляя задатки, которые открывают России возможность «сделаться орудием божественного плана» (Федоров I, 200), философ особенно отмечает «родовой быт», «общину», существование которых основано на связи поколений, патриархально-отеческих и братских началах, и «бессословность», свидетельствующую о том, что иерархизм и стратификация общества не являются для русской ментальности нормой социального устройства, что оно ориентировано на иной — сверхприрод-

ный, божественный образец, где нет «гнета и розни», нет возвышения и подавления, но «при совершеннейшей самостоятельности лиц» возникает и «полное их единство» (Федоров II, 15).

Федоров раскрывает высший смысл того «собирания земель и народов», «умиротворения кочевников», «в котором прошла вся жизнь России» (Федоров I, 200): собирание для будущего воскресительного подвига, умиротворение во имя восстановления всечеловеческого родства. При этом если в наличной истории Московского Царства присоединение территорий было «выниманием душ из областей», то «новое собирание Москвы — третьего Рима» станет «вложением души (*т.е. чувства долга к предкам и знания*) в каждую местность» (Федоров II, 11). Радикально изменятся, как проектирует Федоров, сами принципы взаимодействия части и целого: не доминирование, не поглощение, но братски-любовное соработничество в «деле познания и управления текущими явлениями природы для восстановления протекшего (отцов)» (Федоров II, 11). Вестницей этого соработничества и должна стать Россия, внося и в отношения международные принцип любви и братотворения, ибо «нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (Федоров I, 239). Находясь между Западом и Востоком, Европой и Азией, причастная обеим враждующим между собой регионам, она должна примирить их друг с другом, и «примирить не теоретически только, как это сделал Константинополь», а практически — в деле преодоления смерти, «самого крайнего выражения вражды, невежества и слепоты, т.е. неродственности» (Федоров I, 239).

Основой братотворения является сыновство. «Признав себя сынами, люди уже признали отцов и не могли не признать их. Так даже помимо желанья является сознание родства, единения; но это единение еще без любви; оно природное, но еще не нравственное» (Федоров II, 166). Несовершенный, смертный, самостный человек, в «членах» которого, по слову ап. Павла, действует закон вытеснения и противоборства, хотя и связан с другими людьми «родством по природе», в сфере душевно-духовной этого родства не ощущает и не воплощает его в социальной жизни и практике. Напротив, воздвигает барьеры между «я» и «не-я», громоздит предписания и законы, призванные оградить человеческую отдельность, утвердить «свободу» индивида от всех прочих (нужды нет, что подобная отдельность оборачивается отъединенностью, а гордынная «свобода» — «подпольем» и одиночеством). Но стоит сменить точку зрения — с овнешняющей «юридической» и «гражданской» — на родственную, сыновне-отеческую,

и станет понятно, как нелепы, глупы и излишни подобные разделяющие предписания: «Какое приказание может быть в отношении отцов и сынов (или какие “декларации прав” и “гарантии свобод” между ними возможны друг *против* друга), когда они — друг с другом, вернее — друг *в* друге, по образцу теснейшего и свободнейшего, любвеобильнейшего родственного единства лиц Пресвятой Троицы?» (Федоров II, 166).

Общество «сынов человеческих» — «общество не по типу организма, а по образу и подобию Пресвятой Троицы» (Федоров I, 136). Таков идеал истории, ставшей «работой спасения», которая совершается человеческим родом в синергии с Божественной благодатью. В противовес тенденциям секуляризации культуры и жизни, обмирщения Церкви, характерным для цивилизации Нового времени, Федоров выдвигает идею всецелого оцерковления жизни. Не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (Федоров III, 100), — утверждает философ. Его проективная мысль задает вектор преобразования всех сфер дела и творчества человека, которые в наличной, падшей истории находятся в плену у торгово-промышленной суеты, а в проективной истории, начало которой полагается уже здесь и сейчас, должны «религиознироваться», раскрывая тем самым свой подлинный горизонт и масштаб. Наука и искусство, техника и хозяйство, культура и педагогика в федоровском проекте начинают работать в благом направлении, служа делу воскрешения и регуляции. Школа воспитывает будущих первопроходцев Вселенной, участников будущей «космической жизни» (Федоров I, 261). Вместо кастового, ученого знания, замыкающегося в стенах кабинетов и лабораторий, философ манифестирует всенародность, всеобщность познания и исследования, когда познающими становятся все живущие, а лаборатории распахиваются на весь мир. Экономика становится ойкономией, воплощая завет «обладания землей», данный человеку при сотворении, а «искусство сынов, забывших отцов», пленившееся торгово-промышленной суетой, по ходу взросления человечества становится, в союзе с наукой, воскресительным делом, воссоздающим «жизнь всего прошедшего», преображающим мир в Царство Христово (Федоров I, 398, 401). В цивилизации родства и сыновства радикально меняется самый принцип взаимодействия с окружающей природной средой. Управление процессами природы, основанное на знании, этике и любви, заступает место нынешней безоглядной и бессовестной эксплуатации ресурсов земли, сменяет безлюбное, утилитарное *природопользование*, оборачивающееся *природоразрушением*. И даже армия обращается в

естествоиспытательную силу, открывая перспективу употребления накопленной в ней интеллектуальной и научно-технической мощи не просто в мирных, но в спасительных целях. «Орудия разрушения» обращаются «в орудия спасения», в орудия коллективного исследования природы, земно-космической регуляции.

Выстраивая в III части «Вопрос о братстве...» монументальную панораму всемирной истории, Федоров подчеркивал, что «прямые» и «обходные» движения народов, подспудно движимые стремлением отыскать рай, «страну умерших», в конечном итоге привели к открытию всей земли, тем самым создавая условия для того, чтобы выработать проект общего дела, превращая искание рая в «собрание для воскрешения», утверждающего Царствие Божие во всей полноте, и не только на земле, которая «теперь открыта со всех сторон для совокупного нашего на нее действия» (Федоров I, 177), но и в небесных пространствах. А в следующей — проективной — IV части — обоснует мысль о том, что «человеческая деятельность не должна ограничиваться пределами земной планеты», подчеркивая, что воскрешение и «полное обладание небесным пространством» — вещи взаимообусловленные (Федоров I, 255).

Труд регуляции и воскрешения, составляющий задачу истории, означает для Федорова преобразование не только окрест лежащего мира, но и самого человека, становящегося совершенным, «полноорганическим» существом¹. Философ подчеркивает причинно-следственную связь между воскрешением умерших и бессмертием живущих, причем первое (воскрешение), будучи сопряжено с полнотой знания о мире и действия в нем, является необходимым условием осуществления второго (бессмертия): «Восстанавливая жизнь отцов, делаемся собственными творцами, или, точнее, творениями, воссоздаваемыми Богом чрез самих людей» (Федоров III, 273).

Последняя фраза манифестирует ключевой принцип федоровской философии: Бог действует в мире через человека, через творческое действие сознающего, чувствующего существа: «Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» (Федоров I, 155). Неоднократно подчеркивает мыслитель, что проект регуляции и воскрешения, составляющий содержание подлинной, совершеннолетней истории, не имеет ничего общего с гордынным прометеизмом, с пресловутой риторикой «господства над природой», столь свойственной «эксплуатирующей, но

¹ См. подробнее главу: «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

не восстанавливающей» цивилизации (Федоров I, 197), умеющей только выкачивать ресурсы земли, отравляя ее отходами торгово-промышленного производства и оборота. Воскрешение и регуляция — это не самостоятельное, волюнтаристическое действие атомарного, «знающего только себя» индивида, но задание и труд всего человечества как «собора лиц», как многоединства, уподобляющегося Божественному Троиединству. Именно принцип Троицы, совершенного единства в любви без поглощения, борьбы и смерти, должен быть внесен в глубину вещей, в сердцевину природно-космического бытия, и это, с точки зрения Федорова, есть Божье задание человеку: «В вопросе об отношении разумного существа к неразумной, бесчувственной силе природы <...> человек или сын человеческий все даровое должен заменить трудовым; он должен быть работником, а не рабом и не господином; он — управляющий, приказчик, воссозидатель, а не Творец и не Создатель, не повелитель или Вседержитель. Не в узурпаторстве, не в хищении непринадлежащего нам права, а в полном подчинении Богу <...> все наше благо и величие» (Федоров II, 282).

Федоров решительно разводит проект общего дела с прометеистическими, «человекобожескими» моделями, и прежде всего с проектом Ф. Ницше. В статьях и заметках о Ницше, пришедшихся на конец 1890-х — начало 1900-х гг., он неоднократно подчеркивает, что идеал сверхчеловека, встающий на место растоптанного, отброшенного, как хлам, христианства («Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек»¹), глубинно ущербен. Емкий афоризм: «Сверхчеловек — недоросль» характеризует ницшеанскую антропологическую модель как проявление *несовершеннолетия* рода людского. Самого автора «Так говорит Заратустра» Федоров считает таким же вечным, эгоистическим, самолюбивым подростком, лишенным сострадания и любви, как и его герой, превозносящийся «над остальными, будто бы жалкими людишками, кого брезгливо смахивает в труху и опилки бытия»². Федоров не просто иронизирует над многословием и пустословием Ницше, «блудного сына философии», профанирующего словесный дар, он видит в этом «празднословии и пустословии», равно как и в яростных и бесплодных полемиках, в которых схлестываются его современники, «ницшеанцы и кантианцы и бледные отражения их у нас в лице гг. Михайловских и Неведомских» (Федоров II, 166), нравственную

¹ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 207.

² Семенова С.Г. Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н.Ф. Федоров: pro et contra / Кн. 1. С. 946.

неправду. Просто болтать, зная, что твои отцы, деды, прадеды лежат в холодных могилах, — невозможно, стыдно, грешно.

«Философствуя молотом» и смело свергая кумиры, Ницше оставляет незыблемым идол смерти. Герой книги «Так говорил Заратустра» громко заявляет о своем «несходстве» с другими людьми, забывая о главном сущностном сходстве, которое объединяет и его, *Übermensch*'а, и самого забвенного бедняка: тот и другой одинаково смертны, стираемы в безымянную пыль. Пляшущий сверхчеловек, возвещающий граду и миру о своем всемогуществе, — колосс на глиняных ногах. За его взвинченной, высокопарной риторикой — пустота и бессилие смертного человека, воображающего себя всемогущим, а на деле — вечного пленника «слепой природы» (Федоров II, 141, 149). Доказательством этого бессилия явилась, для Федорова, судьба самого Ницше, рухнувшего в бездну безумия. «Рече безумен в сердце своем: несть Бог» (Пс. 13, 1). Немецкий философ, провозгласивший смерть Бога и возвестивший явление сверхчеловека, пал жертвой душевной болезни. Рабствующая необходимости слепая природа обрушилась на проповедника «воли к власти» всей своей разрушительной мощью. И чтобы было иначе, нужно не свергать Бога, а повторить Павлово: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Фил. 4, 13). Нужно не рваться за пределы добра и зла, не превозноситься «над себе подобными, то есть над отцами и братьями», а соединиться в общем деле преодоления зла, регуляции природных процессов, «возвращения <...> жизни всем умершим для жизни бессмертной» (Федоров II, 135, 136).

Сверхчеловеку Ницше Федоров противопоставляет Богочеловека Христа, Который реально, а не в воображении, является Победителем смерти. Именно Христос — тот Образ образов, который дан всему человечеству и каждому человеку как подлинный Образец мысли и действия, как Центробраз и надежда истории, становящейся «работой спасения». Не одинокий, оторванный от корней, забывший об отцах сверхчеловек, а Сын Человеческий, который творит волю Небесного Отца, открывает «сынам» и «дочерям человеческим» горизонты нравственного и бытийного роста. «Сын Человеческий не пожелал быть сверхчеловеком»; Он не прошел ни «мимо самарянина», попавшего в руки разбойников, ни мимо расслабленного, ни мимо слепого, ни мимо умершего Лазаря, творя дела исцеления и воскрешения (Федоров II, 127–128), демонстрируя полноту любви, соединенной с полнотой власти над болезнетворными, смертоносными, стихийными силами мира, обращающей их в «живоносные». Более того, «воскреси Сам», явив в Своем естестве реальность преображения

смертного в бессмертное, распавшегося — в восстановленное в силе и славе, Христос «и всех призвал к участию в деле воскрешения» (Федоров II, 128). Слова, обращенные к апостолам: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10, 8), Федоров трактует расширительно, обращая их ко всему человечеству.

Ницшевский сверхчеловек, будучи бессилен против реальности смерти, заслоняется от нее идеей «вечного возвращения». Но для Федорова — это лукавство разума и трусость сердца, не вдохновляющий призыв, а «утешающий обман». История, подчиненная принципу «вечного возвращения», бессмысленно движется по кругу, не переводя бытие ни в какое новое качество. Философ указывает на противоречие в идейной системе самого Ницше, подчеркивая, что идея вечного возвращения, построенная на циклическом принципе, представляющая собой кальку с законов падшей природы, и идея сверхчеловека, имеющая в своей подкладке принцип развития, перехода на новую ступень, внутренне несовместимы. Человек, грезящий о венце сверхчеловека, декларирующий свою превзысканность и выделенность из природы, на деле с ней глубоко взаимосвязан. Он — та же природа, но уже обретшая разум и голос, способная через него ставить себе цели и задавать ценности, природа в мыслящем и творящем своем состоянии. А потому и достичь «сверхчеловечности» одинокая личность не может. Нельзя взойти на новую ступень жизни, не возводя на нее все бытие. Новые духо-телесные возможности, обретаемые человеком, подобно Мюнхгаузену, поднимающему себя за волосы, должны сопровождаться регуляцией явлений природы. Точно так же не может человек-одиночка выпрыгнуть и из истории, отрешиться от течения социальной жизни, не преобразая всецело саму эту жизнь, не делая разрозненное, атомарное бытие иконой Пресвятой Троицы.

Указывая на внутреннее противоречие антропологии и историософии Ницше, Федоров отмечал, что обратной стороной идеи сверхчеловека, повенчанной с идеей вечного возвращения, является пессимизм. Философ привлекал внимание к призыву немецкого философа, брошенному в статье «Рихард Вагнер в Байрейте»: «срастись в одно общее и единое и как нечто цельное идти с трагическим пониманием навстречу предстоящей гибели» (цит. по: Федоров II, 120), утверждая, что ни вера в вечное возвращение, ни апология трагической гибели мира не дают созидательного ответа на предельное вопрошание о человеке, о смысле и цели его бытия и не могут удовлетворить человеческого сердца, взыскующего полноты блага.

Идее вечного возвращения Федоров противопоставляет всецелое обновление мира в Царстве Христовом, пессимизму — христианское «чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», трагедии — литургию. При этом само христианство он понимает как религию дела, включающую в домостроительство спасения весь человеческий род, подчеркивая, что только «христианство активное» может действительно противостоять нищезанству. Проповедь Ницше — искаженная, но честная реакция на пассивность и катастрофизм, проникшие в само христианство. Апология сверхчеловека оказалась возможной именно потому, что христианский мир так по-настоящему и не услышал слово Спасителя: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), так и не опознал своего места в Божественном замысле. Свято место пусто не бывает, и нищезанство заменило собой в сфере духа и в пространстве истории территорию современного христианства, ушедшего в монастыри и пустыни и все чаще подменяющего образ человека-соратника Божия образом человека-раба, не пекущегося об истории и даже учительно заявляющего в лице писателей и мыслителей, подобных К.Н. Леонтьеву, что никакие, даже самые христианнейшие, усилия не способны предотвратить катастрофу, ибо «*все здешнее должно погибнуть*»¹.

Историософский пессимизм, эсхатологический катастрофизм и мироотрицающий уклон в вере — близнецы-братья. Они приводят к «разделению небесного от земного», к дуализму духа и материи, т.е. к «полному искажению христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» (Федоров I, 61). В антропологии и историософии Федорова, утверждающей человека как воскресителя и историю как воскрешение, происходит преодоление дуалистической, антиномичной модели, делающей законы мышления калькой природных противоборств, снимается антитеза небесного и земного, в свое время громогласно заявленная в романтизме и идеализме. Человек, сознающий себя сыном и деятелем, не может не задаться вопросом: «почему на земле господствует смертность, а на небесных телах безжизненность?», его сердце и совесть напоминают здесь и сейчас «о поглощенных смертью, но вопиющих о пришествии Царствия Божия», заставляя задуматься: «не мы ли виноваты в замедлении его пришествия и что нужно делать для его наступления» (Федоров II, 212). И так человек-сын приходит наконец «в разум истины», к сознанию воскресительного

¹ Леонтьев К.Н. Избранное. С. 457.

долга, решимости исполнить его, став соратником Творца на земле и в истории. «Такая постановка вопроса не исключает ничего земного, а все земное превращает в небесное, даже в вещественном (материальном) смысле», — подчеркивает Федоров, видя пример подобного превращения в Голгофском Кресте, который из орудия казни стал «орудием искупления рода человеческого» (Федоров II, 212).

И здесь тема человека и тема истории соприкасаются с важнейшей для Федорова темой апокатастасиса, обращения зла в добро, «смертоносных сил» — в «живоносные». Мыслью и словом философа движет стремление высветлить все в бытии, раскрывая глубину христианского мироотношения, ибо Господь сотворил все ко благу, не создал смерти и «не желает погибели ни единого» (Ин. 6, 39). Федоров акцентирует в христианстве обетование всецелого обновления мира. Апеллируя к Христовым притчам о заблудшей овце, которую ищет, пока не найдет, «пастырь добрый», о потерянной драхме (Лк. 15, 3–10), напоминая слова Самого Спасителя: «Сын человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9, 56), отсылая к символическому уподоблению Царствия Божия горчичному зерну, прорастающему сквозь землю и приносящему добрый плод, он противопоставляет предносившейся взору Вагнера и Ницше идее трагической гибели мира идею его литургического преображения.

Логика апокатастасиса заставляет мыслителя высветлять и преобразовать и те явления мысли и жизни, с которыми он ведет внутреннюю полемику, будь то «Фауст» Гёте, «Критики...» Канта или опусы самого Ницше, которого он называет «проповедником вечного несовершеннoleтия» (Федоров II, 141). Разбор этих произведений превращается у него не просто в мировоззренческий диалог и спор с автором, а фактически в параллельное творчество: разбирая текст, Федоров рождает собственную его версию, но уже наполненную радикально иным содержанием, выводящую к логике Троичности, к воскресительному идеалу. Как пишет С.Г. Семенова, Федоров «создает свой проект» произведения, каким оно могло и должно было бы быть, с одной стороны раскрывая «незамеченные слабости идеала критикуемого автора» и с другой — представляя «произведение как открытую творческую возможность, приглашающую к размышлению и активному сотрудничеству читателя»¹. В его воскресительной оптике кантовский чистый разум становится «не мыслью о мысли», а «проектом всеобщего дела», разум практический — «исполнением всеобщего дела»,

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 328.

а «третий разум», удостоившийся «названия суждения», — «введением во второй, *созиданием моделей того, что должно бы быть воссоздано вторым, деловым разумом*, при помощи знания, даруемого первым» (Федоров II, 90). Что касается Ницше, то Федоров прочитывает его тексты сквозь призму притчи о блудном сыне, показывая, чем могла бы стать философия Ницше, если бы он нашел в себе духовные силы перейти от бунта, вызванного острым чувством неправды и боли жизни, к активно-христианской позиции, где «сыны человеческие», «возлюбившие Бога отцов и исполнившиеся глубокого сострадания ко всем отшедшим» (Федоров II, 202), становятся воскресителями, преобразуют не только землю, но и Вселенную, природня друг другу «все миры чрез все воскресенные поколения» (Федоров II, 153). Такое поистине всеобъемлющее, вселенское действие, движимое не себялюбием, а любовью, и является для мыслителя мерой подлинного совершеннолетия человека и «настоящей мерой истории» (Федоров II, 153).

Творчески открытое, проективное отношение выстраивал Федоров и по отношению к тем фигурам культуры, которые были ему глубинно близки. Философ стремился раскрыть и дорастить те активно-христианские, воскресительные смыслы их текстов, которые были зачаточны, пребывали в латентном, непроявленном состоянии. Характерен его разбор «Мертвых душ» Гоголя, в котором Федоров создает своего рода идеальную модель гоголевской «поэмы», представляя ее как переход от «истории как факта» к «истории как проекту» и далее к «истории как акту». Смысл первой части он иллюстрирует евангельской притчей о блудном сыне, подчеркивая, что Гоголь, изображая «торг сынов одного сословия отцами или душами отцов другого», рисует «высшую степень небратства» (Федоров III, 530). Вторую, уничтоженную, часть поэмы Федоров представляет как умпрему героев, сознавших «преступность торга» мертвыми душами, как их «раскаяние в святокупстве и святопродавстве», как примирение интеллигенции, забывшей о предках, но имеющей ключи знания, и народа, не имеющего знаний, но поминающего отцов. Третья же часть, по мысли философа, должна стать соработничеством народа и интеллигенции, братским участием в воскресительном деле, в «возвращении жизни мертвым душам, как искуплении за грехи торга ими» (Федоров III, 536).

Пассивному эсхатологизму философ противопоставлял эсхатологизм активно-творческий, ядром которого была идея условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой концепции, кризисы и катаклизмы, «глади и пагуби», пришествие антихриста, конец мира и «страшный суд»

с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорит Откровение ап. Иоанна, станут реальностью только в том случае, если род людской пребудет в состоянии «блудного сына» и «безумного разбойника», хулившего Христа на кресте, если по-прежнему будет упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же человечество сознает себя «сыном человеческим», соратником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в глубины сатанинские, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

При всем своем кажущемся радикализме, требовании соучастия человеческого рода в осуществлении главных чаяний христианства, вплоть до воскрешения всех когда-либо живших, Федоров мыслил грядущие пути истории только под эгидой и водительством Церкви. Церковь, воплощающая в своей внутренней жизни единство по образу и подобию Троицы, призвана стать действенной силой истории, задавая вектор науке, искусству, хозяйству. В его проекте идеальной общины всеобщего дела сами дома (избы) примыкают к храму, составляют как бы продолжающиеся стены его. Хозяйственный труд оказывается домостроительством, осуществлением заповеди об обладании землей. А главное — Церковь устрояет сердце и ум человека, направляя его руки к совершению блага.

Одна из центральных идей философии Федорова, прямо связанная с идеей истории как воскрешения, — идея «внехрамовой литургии». Философ понимал под ней расширение церковного служения за стены храма, его выход в историю и культуру, вектор религиозизации жизни, противоположный секулярному вектору развития Нового времени. Движение за пределы церковной ограды, подчеркивал он, нужно не для обмирщения веры, но для преобразования реальности. Оно, по Федорову, раскрывает самый смысл понятия «литургия», которое в переводе с греческого означает «общее дело» и предполагает не только духовное и культурное усилие, но и синтез всех областей мысли и практики, от экономики и политики до экологии, биологии, медицины, вокруг задачи регуляции природы и воскрешения.

Идею внехрамовой литургии Федоров основывал на изображении так называемой Небесной Литургии, или Литургии ангелов — одного из видов изображения литургии в средневековой иконописи. Оно представляло тот момент литургического действия, когда совершается так называемый «великий вход», перенос Св. Даров с жертвенника на престол. При этом место архиерея занимает Христос, «Великий Архиерей», священников и

дьяконов изображают ангелы и другие небесные чины, а само действие происходит на небе. У Федорова внехрамовая литургия совершается на земле, которая онебеснивается, преобразуется любовно-творческим усилием человечества. Внехрамовая Евхаристия становится пресуществлением самой плоти мира, делом воскресения: «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» (Федоров I, 265).

Федоров не просто хорошо знал церковную службу, но сознавал, чувствовал и раскрывал своим современникам те ее смыслы, которые во всей полноте прозвучат уже в работах православных богословов XX века, и прежде всего богословов русского зарубежья, утверждавших христианство как религию обожения человека и твари, а литургию — как центральное таинство Церкви, в котором человечество открывает свою богочеловечность, материя — свою богоматериальность, а мир — свою пронизанность божественными энергиями, свое единство с Творцом. В момент литургического действия знакомые и незнакомые люди, собравшиеся на литургию, образуют братски-любовную, соборную общность («Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную»), разрозненное человечество становится Церковью, телом Христовым. Более того, Евхаристия, на которой совершается пресуществление земных хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы и причащение Ими верующих, их приобщение нетленной, Божественной природе, манифестирует не только соборное единство человечества, но и соборное единство мира. Она космична, являет образ будущего преображенного строя творения, мира, ставшего Церковью. Объясняя так называемую «молитву ходатайства», читаемую священником на литургии, один из лучших толкователей главного христианского таинства прот. Александр Шмеман подчеркивает, что она «собирает и соединяет воедино все космическое, еклесиологическое и эсхатологическое содержание Евхаристии, и тем самым являет, дарует нам саму сущность *причастия*, сущность Тела Христова и новой во Христе жизни»¹.

Этот космический смысл Евхаристии и вкладывал Федоров в изображение Небесной литургии, или Литургии ангелов. Литургия служится здесь не в храмовом здании, пространственно локализованном, ограниченном

¹ Прот. Александр Шмеман. Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2009. С. 299, 300.

стенами и потолком, но в пространстве мира. Все мироздание становится Храмом, в котором приносится Бескровная Жертва.

Федоров неоднократно подчеркивал, что Бог воспитывает человека «собственным его опытом» (Федоров I, 255), что человечеству предстоит опознать свое участие в Божием замысле, понять, что Бог — «Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*» (Федоров I, 255), проводя причинно-следственные связи между нынешним смертным состоянием мира и человеческой пассивностью, трусостью в опознании своей задачи. Между тем «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; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек — своим похотям. Через труд воскрешения человек, как само-бытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью» (Федоров I, 255).

ГЛАВА 10.

ЧЕЛОВЕК, МИР, ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФИИ И ПОЭЗИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА

Во введении к книге «Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция» племянник философа, богослов, поэт, публицист С.М. Соловьев писал, что, несмотря на кризисы мировоззрения, которые пережил он «за свою недолгую жизнь», несмотря на движение от занятий чистой философией и славянофильской публицистикой в первом периоде творчества к увлеченности теократией и «борьбе с национализмом» — во втором и далее к этико-эстетическому синтезу и апокалиптике третьего периода, несмотря на «внутренние противоречия» и яростную полемику не только с другими, но и с самим собой, Соловьев мировоззренчески был очень целен¹. О единстве главной идеи философа, удостоившегося в истории русской мысли званий «русского Платона» и «русского Оригена», писали и другие исследователи его творчества — Е.Н. Трубецкой, К.В. Мочульский, В.В. Зеньковский. Они хорошо понимали, что могучее здание соловьевского творчества, вместившего в себя идею Софии, проповедь богочеловечества, философию «положительного всеединства», апологию теократии, концепцию смысла творчества и смысла любви и даже опыт художественной эсхатологии, явленный в «Трех разговорах» с входящей в нее «Краткой повестью об антихристе», не может устоять без скрепляющего стержня главной идеи. В предисловии к брюссельскому изданию книги В.С. Соловьева «Духовные основы жизни» Г.В. Флоровский так определил смысл соловьевского синтеза, который стремился сочетать наследие античности и духовный опыт Востока, святоотеческую традицию и западную, прежде всего немецкую идеалистическую, философию: «семя <...> 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»².

Николай Федоров, духовная встреча с которым произойдет у Соловьева в 1882 г., писал: «Душа человека не *tabula rasa*, не лист чистой бумаги, не

¹ Соловьев С.М. Владимир Соловьев: жизнь и творческая эволюция. С. 7.

² [Флоровский Г.В.]. Значение Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1958. С. 5.

мягкий воск, из которого можно сделать все что угодно, а два изображения, две биографии, соединенные в один образ» (Федоров I, 282). От отца, историка С.М. Соловьева, человека волевого, целеустремленного (свою жизнь он посвятил написанию грандиозного труда — «История России с древнейших времен» — и каждый год выпускал по тому) и глубоко, искренне верующего, Владимир Сергеевич воспринял серьезность отношения к религиозным вопросам. Позднее в книге «Оправдание добра», ставшей, как справедливо указал Б.В. Межуев, своеобразным реквиемом отцу, диалогом с ним уже в посмертии¹, Соловьев положит память о предках и благоговение перед отцом, за которым встает любовь и благоговение перед Отцом Небесным, в основу этического мироотношения. И даже в последнем историософском тексте — письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий»² — выдвигая тезис о том, что «всемирная история внутренне *кончилась*»², будет апеллировать к авторитету отца. Что касается матери, то от нее в наследство Соловьев получил склонность к поэзии и вкус к мистицизму, видениям и таинственным, фантастическим предчувствиям, а еще, благодаря материнской принадлежности к древнему украинско-польскому роду, и родовую связь с философом-странником Григорием Саввичем Сковородой, на которого, по словам современников и родных, походил характером и общим духовным складом, черты которого, по его собственному признанию, чувствовал в себе.

Достоевский неоднократно подчеркивал важность для становления личности открытого, равнодушного, «горячего сердца». В Соловьеве ни в детстве, ни в юности, ни в зрелости не было теплохладности. Еще восьмилетним, поразившись подвигам святых, он подвергал себя испытаниям и лишениям. Да и потом, на протяжении всей жизни, жил как «птицы небесные», что «не сеют, не жнут» (Мф. 6, 26), не имея собственного дома, ночуя то в гостиницах, то у друзей; был вегетарианцем и вообще питался чем придется. Всегда строго постился, но при этом, как свидетельствует его биограф В.Л. Величко, боялся «машинального аскетизма»³ и вообще всякого внешнего благочестия. Тот аскетизм, который презирает тело,

¹ Межуев Б.В. Доклад на XIX Международных научных чтениях памяти Н.Ф. Федорова. Видеозапись: <https://youtu.be/jW-L6uKEXXI>.

² Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 225.

³ Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // В.С. Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2000. С. 266.

попирает его, был чужд Соловьеву. В ряде работ он утверждает принцип «истинного аскетизма», что стремится не к уничтожению телесности, а к установлению всецелой власти духа над плотью, над «бунтующей материей», преображает ее. В этом у него много общего с Федоровым, который спорил с «отрицательным целомудрием» Льва Толстого, манифестированным в «Крейцеровой сонате», подчеркивая, что сохранение аскетической девственности — лишь оборонительная борьба, будучи абсолютизирована, она приведет к самоубийству человеческого рода, и необходимо «положительное целомудрие», при котором родотворная сила любви будет обращена в созидательную и воскресительную. В трактате «Смысл любви» (1892–1894) и статье «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев развернет целую программу того, что позднее Б.П. Вышеславцев назовет «этикой преображенного Эроса», и четвертому, аскетическому, пути Эроса противопоставит положительный — пятый путь, «совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви» (Соловьев 2, 619).

Стремление привести личную, частную жизнь в соответствие со своим образом мысли и веры роднило Соловьева и с его старшим современником Н.Ф. Федоровым, и с представителями славянофильства. Идеальный образ действия человека в истории, которому сам философ стремился соответствовать, он определял как движение к Богочеловечности, как содействие тому «космическому росту» мира, в котором человек, созданный по образу и подобию Божию, занимает центральное место. Поэтически же запечатлел это восходящее движение личности в стихотворении «В тумане утреннем неверными шагами...» (1884), которое стало своего рода эталоном картины мира русского символизма и его образа человека — восходящего *de realibus ad realiora*, движущегося к новому — преображенному — состоянию мира. Как и в поэзии русского романтизма, у В.А. Жуковского и Ф.И. Тютчева, пространственное движение, сопряженное с восхождением горé, представало здесь как путь к совершенной реальности. «Мой заветный храм» на вершине горы (очень тютчевский образ) манифестировал качественно иное, преображенное состояние Вселенной, о чем, размышляя о символике храма, много писал современник и собеседник Соловьева Н.Ф. Федоров.

В стихотворении «В тумане утреннем...» нарисована идеальная, без откатов назад, хотя и трудная, и требующая от личности колоссальных усилий, картина восхождения к совершенству. Реальный же путь Соловьева был совсем не линеен. И побеждал он в стремлении соотносить

мысль и жизнь далеко не всегда. В отличие от И.С. Аксакова, который, по свидетельству Ф.И. Тютчева, был «натурой до такой степени здоровой и цельной», что привыкшим к разъедающей рефлексии современникам она казалась «отклонением от нормы»¹, Соловьев по своему духовному складу был близок скорее самому Тютчеву, являя собой пример «русского европейца», стремящегося преодолеть раздвоенность духа и души и то успевающего в этом занятии, то срывающегося с высоты, достигнутой таким трудом, но после падения вновь восстающего и со всем напряжением сил духа, души и ума снова штурмующего высоту.

Внутреннее же, религиозно-нравственное, мировоззренческое взросление Соловьева было мучительным. Уже с двенадцати лет, во время учебы в гимназии, начинается разрушение детской веры, более эмоциональной, нежели сознательной. Как свидетельствует сам Владимир Сергеевич, за четыре года он пережил «все фазисы отрицательного движения европейской мысли за последние четыре века. От сомнения в необходимости религиозности внешней, от иконоборства, я перешел к рационализму, к неверию в чудо и в божественность Христа, стал деистом, потом пантеистом, потом атеистом и материалистом. На каждой из этих ступеней я останавливался с увлечением и фанатизмом»². Это отрицание «духовных основ жизни» доходило порой до кощунства. Соловьев-подросток «выбросил за окно и в помойную яму»³ иконы, а гуляя с приятелями на кладбище, нарочно повалил могильный крест и запрыгал на нем, яростно доказывая, что небеса не потрясутся и никакой кары за этим не воспоследует. (Впрочем, в его кощунстве на самом деле было больше отчаяния и жажды уверовать, нежели дерзости и цинизма.) Но через это отрицание и обращение затем к «положительной науке» и к «отвлеченной философии» он шел именно к вере сознательной, той, которая не боится знания, а утверждает его и сама утверждается им, и движет человеческий разум в поиске мирового смысла. Именно о такой вере говорят у Достоевского на «фантастических страницах» черновых материалах к роману «Бесы» его герои — Князь (будущий Ставрогин) и Шатов: «Возможно ли серьезно и вправду веровать?», «возможно ли веровать цивилизованному человеку?», причем ставят этот вопрос самым острым, антиномическим образом: «Можно ли веровать во

¹ Ф.И. Тютчев — Е.Ф. Тютчевой. 8 ноября 1868 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 471.

² Цит. по: *Соловьев С.М.* Жизненный путь и творческая эволюция Вл. Соловьева. С. 37.

³ Цит. по: Там же.

все то, во что православие велит верить? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву» (*Достоевский* 11, 179, 182).

И Достоевский, и сам Соловьев, ставший собеседником писателя в 1870-е гг., не раз повторяли, что этот момент нигилистического отрицания, свержения кумиров, естественен для человека как существа мыслящего и свободного. Он необходим для становления совершеннолетней, твердой, умно-сердечной веры, без которой личность не может раскрыться во всей полноте. Искажение же происходит тогда, когда человек не доходит до последней, завершающей фазы, затихает на первом этапе детски-наивной религиозности либо упирается в мрачный и неистовый нигилизм, побазаровски уходит в бескрылое опытное знание, бессильное проникнуть во внутренний, сокровенный смысл мира, в область должного порядка вещей. И тогда, иронизирует Соловьев в одном из писем к своей кузине Е.К. Романовой, «смотрят в микроскопы, режут несчастных животных, кипятят какую-нибудь дрянь в химических ретортах и воображают, что они изучают природу»¹.

Поэтому главная цель молодого философа — примирить религиозную истину с философией и наукой, привести к живой, совершеннолетней вере тех, кто запутался в тупиках отвлеченной мысли и одностороннего знания. Это стремление он унаследовал от отца, который, по словам его внучатого племянника и тезки, тоже С.М. Соловьева, «в юности мечтал создать синтетическую философию христианства, примиряющую разум с верой»². Но то, что у отца осталось лишь грезой юности, у сына утвердилось делом всей жизни.

Движимый этим стремлением, Владимир, поступив в 1869 г. на историко-филологический факультет Московского университета, на первом же курсе переводится на факультет физико-математический. Более всего его интересует «философская сторона естествознания»³. Он углубленно изучает морфологию растений и сравнительную анатомию. Впоследствии эти знания очень пригодятся мыслителю при выработке собственного понимания эволюции.

Проучившись на физико-математическом факультете неполных три года, Соловьев возвращается на историко-филологический факультет, сдает

¹ В.С. Соловьев – Е.К. Селевиной. 26 марта 1872 // Соловьев В.С. Письма: В 4 т. Т. 3. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. С. 64.

² Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. С. 67.

³ Цит. по.: Там же. С. 46.

экзамены на звание кандидата и... неожиданно поселяется в Сергиевом Посаде при Троице-Сергиевой лавре. Занимается в монастырской библиотеке, посещает лекции в Московской духовной академии. Теперь, после изучения науки и философии, ему, как сообщает он в письме к кузине, необходимо «поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением»¹. Друзья и родные обеспокоены: неужели Владимир решил пойти в монахи? Но нет, его путь другой. В том же письме — такие строки: «Монашество некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»². Соловьев ставит своей задачей новый христианский синтез, точнее — восстановление истинного христианства, утверждение его как живой, творческой силы истории и действия человека в истории. «Когда же христианство станет действительным убеждением, т.е. таким, по которому люди будут *жить*, осуществлять его в действительности, тогда очевидно *все изменится*»³.

В цитируемом письме Е.К. Селевиной, при всей юной горячности и романтичности его стиля, выражено *profession de foi* Соловьева, с которого, утвердившись в юности, он не сойдет никогда, как бы ни менялись его общественные и политические пристрастия, круг общения и интересы. Утверждение «жизненного смысла христианства», состоящего, как скажет он спустя десять лет, в активности человечества, которое «обязано не созерцать божество, а само делаться божественным»⁴, в переходе от религии как чаяния и упования к осуществлению чаемого, от пассивного, созерцательного христианства — к христианству активному, призванному вести человечество по пути обожения, было главной целью его философской работы, неразрывной с жизнью, его экзистенциальным заданием. Менялись и оттачивались формулировки, ширилась и разнообразилась аргументация, но суть оставалась одна. Соловьев не удовлетворяется «храмовым христианством», как, впрочем, и христианством «домашним», обнимающим лишь «личную жизнь и частные дела человека», он призывает к христианству «вселенскому», которое сможет вобрать в себя все сферы действия человека в истории: «политику, науку, искусство, общественное хозяйство» (Соловьев 2, 303), направляя их к делу обожения.

¹ В.С. Соловьев — Е.К. Селевиной. 2 августа 1873 // Соловьев В.С. Письма. Т. 3. С. 89.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Соловьев В.С. Жизненный смысл христианства // Православное обозрение. 1883. № 1. С. 42.

Произошедшая с Соловьевым резкая перемена ума, а вслед за ней и образа жизни, ибо подлинная вера требует не просто исповедания устами, но действием, была характерным явлением русской культуры. Так было с Н.В. Гоголем, вставшим на путь аскезы в гуще секулярного мира и «света» и писавшим графу А.П. Толстому: «Для вас так же, как и для меня, заперты двери железной обители. Монастырь ваш — Россия! Облеките же себя умственно ризой чернеца и, всего себя умертвивши для себя, но не для нее, ступайте подвизаться в ней»¹. Так спустя несколько лет будет с Л.Н. Толстым, вышедшим на путь опрощения и прямой евангельской проповеди. Только если Толстой, также стремившийся «очистить» христианство от коросты ложных, искажающих пониманий, вторгнулся в самую догматику христианства, отрицая догматы о Троице, Богочеловечности Иисуса Христа и Его Воскресении, то Соловьев, напротив, стремился придать этим догматам «нравственный жизненный смысл» (*Соловьев 2*, 345). Подобно Федорову, которого Соловьев называл своим «учителем и утешителем»², он утверждал Троицу как образ совершенного всечеловеческого и всемирного устройства и определял «совершенство Добра» как «нераздельную организацию трединой любви» (*Соловьев 1*, 548). А обращаясь к образу Богочеловека Христа, подчеркивал, что для христианина Он является не только «личным идеалом», но средоточием и двигателем всемирной истории, «живым основанием и краеугольным камнем всечеловеческой Церкви» (*Соловьев 2*, 303). Из догмата о Богочеловеке вырастает у Соловьева концепция Богочеловечества: земное, природное, смертное, плененное грехом человечество свободно и сознательно раскрывается Богу, отрицаясь греха, эгоизма, злой воли, воспринимает закон любви как универсальный закон и, соработая Христу в истории, преобразуется в богочеловеческий организм.

Возвращаясь к письму Е.К. Селевиной, где фактически содержится ядро будущей концепции христианства как всемирного дела, отметим три знаковые детали. Во-первых, Соловьев оценивает жизнь и историю не из их нынешнего несовершенного состояния, не из подверженности «бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизму и насильственному подчинению»³, а из перспективы должного, совершенного миропорядка, мира каким он *должен быть*. Во-вторых, способность человека давать

¹ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 137.

² В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 100.

³ В.С. Соловьев — Е.К. Селевиной. 2 августа 1973. С. 87.

этическую оценку наличному состоянию человечества, признавая его как недолжное, автоматически означает для него необходимость изменения этого состояния. Такой ракурс видения, создающий высокое напряжение между существующим и долженствующим, — характерная черта построений Соловьева, сторонника идеи оправдания истории и человека. Это *оправдание* становится центром его философской работы, понятой и утверждаемой им самим как род христианского подвига. И наконец, в-третьих, Соловьев, исходя из точки зрения должного, почти августиновски декларирует непризнание абсолютности и онтологичности зла: «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта»¹. Все это — характерные и взаимосвязанные друг с другом составляющие того идейного комплекса, который связан с идеей истории как «работы спасения»: эту идею Соловьев уже нащупывает в письмах Е.К. Селевиной.

Первым приступом к декларированной в письмах невесте задаче — выразить христианскую истину в формах, выработанных европейским философским мышлением, явилась магистерская диссертация «Кризис западной философии. (Против позитивистов)», триумфально защищенная Соловьевым в 1874 г. в Петербургском университете и активно обсуждавшаяся на страницах печати. В этой работе 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» (*Соловьев* 2, 122), указывая, что только такой синтез обновит философскую мысль, поставит ее на службу делу жизни.

В финале соловьевского текста звучала идея Царствия Божия, полноты благобытия — именно ее представлял диссертант 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»; «*αλοκαταστασις των παντων* — царство духа, как полное проявление всеединого» (*Соловьев* 2, 121). Но пройдет

¹ Там же. С. 88.

всего несколько лет — и сначала в незавершенном трактате «София» (1875–1876), затем в «Чтениях о богочеловечестве» (1878–1881), «Трех речах в память Достоевского» (1881–1882), набросках к работе о всеобщей науке, лекции-статье «Жизненный смысл христианства» (1882), работе «Религиозные основы жизни» (1882) философ начнет выходить из области бытия идей в область реального бытия природы и человека, где не «идеальные» кантовские пространство и время, с которыми так легко и просто оперировать мыслящему, кабинетному «я», а реальные, сопряженные с борьбой существ, вытеснением, смертью, которые это «я» ощущает буквально на собственной шкуре. И если в «идеальном всеединстве» все элементы бытия, «положительно восполняя друг друга, составляют целый и согласный организм»¹, то в порядке природном они находятся в состоянии распада и розни. Другое дело, что и в разрозненном состоянии элементы мира сохраняют свое единство «в скрытой потенции и стремлении», и значит — «идеальное всеединство» может и должно стать реальностью. Более того, его достижение «составляет смысл и цель мирового процесса»², активным, действующим началом которого является божественный Логос, воплотившийся в Богочеловеке Иисусе Христе и действующий через человека, который в свою очередь мыслится орудием Логоса, посредником между Богом и материальным бытием, «проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность»³. В потенции и задании человек у Соловьева является «устроителем и организатором вселенной»⁴, и в исполнении этой задачи проявляется его Богоподобие.

Антропология Соловьева неразрывно связана с теологией и космологией. Возникновение и становление человека мыслится им частью мирового процесса, идущего по линии все большего одухотворения материального бытия, воплощения в нем божественной идеи. Об этом восходящем движении, «космическом росте» в разных огласовках и с разными смысловыми акцентами он будет писать и в трактате «София» (1875–1876), и в «Чтениях о богочеловечестве», и в «Истории и будущности теократии» (1885–1887), и в работе «Красота в природе» (1889), и в поздней статье «Идея сверхчеловека» (1899). Эволюция в понимании

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 134.

² Там же.

³ Там же. С. 140.

⁴ Там же.

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.

В работах «Красота в природе» и «Россия и Вселенская церковь» Соловьев разворачивает картину восходящего творения, стремясь согласить Шестоднев с эволюцией. Божественное творение не одномоментно, но представляет «постепенный и упорный процесс» воплощения в материи духовного, божественного начала. Соловьев разворачивает картину вековой борьбы между идеей, началом формы, и хаосом, бесформенностью элементов природы. Божественная идея проходит свой путь сначала в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных — с неизбежными здесь муками, тупиками, «неоконченными набросками неудачных созданий» (*Соловьев 2, 373*) — и, наконец, воплощается в человеке, который есть венец космогонического процесса, ибо в нем создана совершенная форма для бытия духа. А далее начинается процесс исторический, который, как и становление человека, не оторван от космогонического, является его новым этапом, когда процесс становления всеединства обретает новую форму — сознания и свободной деятельности личности, когда ось мирового развития начинает проходить через историю. Более того, именно история человечества соединяет в единое целое процесс космический и процесс теогонический, ибо с момента возникновения во Вселенной сознающего, чувствующего существа, в котором воссияла божественная искра разума и любви, начинается процесс искания Бога, и эта встреча Божества и человечества происходит в Боговоплощении, когда Логос, второе Лицо Троицы, облекается в человеческую плоть, обитает с людьми и своим воскресением полагает начало движению человечества к полноте преодоления смерти.

Так соединяет В.С. Соловьев данные знания с истинами веры, естественнонаучное представление об эволюции с высочайшим христианским идеалом. Развитие мира для него, пользуясь выражением В.Л. Величко, предстает как «осмысленный богочеловеческий процесс»¹, предполагая взаимное действие человеческой активности и Божьей благодати, конечным результатом которого явится полное и совершенное соединение

¹ Величко В.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения. СПб., 1902. С. 61.

Бога с творением и творения с Богом, «положительное всеединство», или Царствие Божие.

Эту мысль на протяжении почти полувека Соловьев высказывал практически во всех своих текстах, от черновых набросков к сочинению «Теория всемирной жизни (Основания единой науки)», где утверждалось, что долг человека как существа творческого и активного, «разумно-свободным актом воспринимая божественные силы и действуя ими на материальную природу»¹, вести ее к преображению, к созиданию Царствия Божия, до симфонии «Оправдания добра» (1894–1897), где между Жизнью и Добром устанавливается «*совершенствующаяся связь*»: Жизнь призвана возрастать к «безусловному Добру», т.е. Богу и именно активным участием в этом возрастании определяется назначение человека (Соловьев 1, 543).

Точно так же и философия истории представляла у Соловьева частью процесса становящегося всеединства. Философ не отрывал процесса истории от процесса природы. Более того, как и его духовный собрат Н.Ф. Федоров, указывал на то, что зло и несовершенство, действующие в природном бытии, проникают и в социальную жизнь, делая невозможным ее гармонизацию. Пока на уровне «физики» присутствуют рознь и столкновение элементов, а в животном царстве — межвидовая борьба, никакая гармония, никакой мир и рай в человечестве невозможны.

Разлад в межчеловеческих отношениях — одно из проявлений универсального закона «поглощения и вражды», на котором основан природный порядок существования. «По природе люди чужды и враждебны друг другу. Природное человечество никак не представляет собою братства», — подчеркивает Соловьев в начале «Чтений о Богочеловечестве»², перекликаясь с Федоровым, который указывал, что небратство и рознь — явления не только нравственного, но и физического порядка, корень эгоизма и вражды — в вытесняющем, смертном природном законе, и пока этот закон не изменен, никакого прочного и «вечного мира» человечеству не дожждаться.

Позднее, уже войдя в пору зрелости, пройдя теократический период мысли и вступив в этико-эстетический период творчества, Соловьев в работе «Смысл любви» будет писать о «двойной непроницаемости» вещей и существ, которая является основой наличного материального бытия: «непроницаемости во времени, в силу которой всякий последующий момент

¹ Козырев А.П. Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997. С. 57–58.

² Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 11.

бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «непроницаемости в пространстве, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места <...> и необходимо вытесняют друг друга» (*Соловьев 2*, 540–541). И прямо перебросит причинно-следственный мостик между состоянием физического мира и состоянием мира психического, где высший, сверхприродный закон любви наталкивается на самость, эгоизм, разъединенность: «Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни» (*Соловьев 2*, 541).

«Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса» (*Соловьев 2*, 541). Исходя из нее и выстраивает философ систему этики, эстетики, философии истории, философии любви. Подобно Федорову, он объединяет разные сферы деятельности человека вокруг этой, казалось бы, не вмещаемой в границы его природы задачи. Но для Соловьева невместимое на одномерный, лишенный Божественного измерения взгляд оказывается вместимым по вере и благодати, по слову Христову: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня — дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Толкуя в 1892 г. этот текст, вызывавший столь же пристальное внимание Федорова ясно выраженной в нем манифестацией возможности для верующего уподобиться Христу в его делах исцеления, воскрешения, регуляции, Соловьев подчеркивает, что Христос, воплотившийся в мире зла и своими делами, а затем Воскресением явивший пример всецелого преображения естества, выступает образцом для человечества. То, что делал Он, должны делать все люди, коль скоро они считают себя христианами. Фактически отвечая на тот же вопрос, который задавал в свое время и Федоров: «Как понять, как представить, что за воскресением Христа не последовало воскресения всех?» (*Федоров I*, 899), Соловьев подчеркивал, что дело победы над смертью Христом совершено, но не окончено и может быть доведено до конца только при содействии всего человечества. Одним «внешним действием» Божественной силы, без внутреннего соработничества самого человека «действующей в нем благодати Божией», без его собственного усилия и воли к «духовно-телесному перерождению»¹,

¹ *Соловьев В.С.* Записная книжка // Логос. Диалог Восток — Запад. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 269.

невозможно победить смерть во всей полноте, окончательно изъязв ее жало из мира.

Необходимость соучастия человечества в деле спасения — ключевой тезис не только антропологии, но и историософии Соловьева. «Если бы все дело всемирного спасения было исполнено лично и прямо самим Христом, то продолжение земной истории после Христа не имело бы смысла и цели»¹. История осмыслена и оправдана именно полнотой человеческой активности в «деле всемирного спасения»², ее смысл и задание — отнюдь не только социальное строительство, а труд перерождения Вселенной, она в полном смысле слова космична.

Этот вселенский, космический ракурс взгляда на историю, не замыкающий ее только социальным и только земным измерением, распаивающий ее из времени в вечность, полногласно начинает звучать в работах Соловьева со второй половины 1870-х гг. В статье «Три силы» (1877) и «Философских началах 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» (Соловьев 2, 177). В 1870-е гг. эта идея определяет славянофильские искания Соловьева, утверждающего, что нести «всем языкам» «откровение высшего божественного мира», быть «посредником между человечеством и тем миром» призван именно русский народ³. Она же в 1880-е гг. звучит в работах по теократии. Церковь как высшая форма социального устройства утверждается средоточием «всеобщего дела»: перерождение мира совершается под ее попечением и водительством. В Церкви заложена основа сверхприродного, совершенного единства, основа духовного, бессмертного человечества, и потому именно она призвана осуществлять «богочеловеческое домостроительство для спасения всего мира». В работах «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1885–1887), «Россия и Вселенская церковь» (1888) Соловьев развивает проект соединения церковей во имя установления единой вселенской Церкви, «свободной теократии»

¹ Соловьев В.С. Записная книжка // Логос. Диалог Восток — Запад. Брюссель; Мюнхен; Москва, 1995. С. 268.

² Там же С. 269.

³ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 1. С. 29.

как орудия богочеловеческого дела. При этом и соединение церковей, и установление теократии (боговластия) для Соловьева — событие, относящееся не только к земной истории. Оно есть утверждение того конечного соединения твари и Творца, с которым в «Откровении Иоанна Богослова» связывается преображенное состояние мира. Если корни теократии лежат за границами земной истории, уходя в начало бытия, в акт Божественного творчества, в заповедь обладания землей, данную Творцом человеку, то ее вершины простираются за пределы времени и пространства, выводят к эсхатологическому свершению.

Главный посыл Соловьева — творчество истории должно быть направлено на раскрытие истины Богочеловечества и установление полноты всеединства — звучит и в публицистических статьях мыслителя: и в серии статей 1880-х гг. по национальному вопросу, и в статьях 1891–1892 гг., посвященных неурожаю и голоду 1891 г., прогрессирующему истощению и иссушению земли, обезлесиванию как следствию неразумного человеческого хозяйствования, поднимающих проблемы, которые позднее будут названы экологическими. В ответе на анкету, составленную французским журналистом и социологом Ж. Юре, звучит идея ответственности человека и человечества за природу, за «меньшую тварь» земли, добрым хозяином которой человек поставлен от начала времен и которую призван вместе с собой вывести к преображению: «...Было бы ошибочно 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»¹. Обращаясь к своим современникам, Соловьев ставит перед ними федоровский, а на деле — *евангельский* — вопрос, возможно ли прочное нравственное и социальное совершенствование на фоне усиливающегося расстройств «метеорического и космического процессов», перед лицом неминуемого истощения земли, необратимых изменений почв, рельефа, климата, усугубляемого «беспечно-хищническими действиями человека»², внезапно вспыхивающих эпидемий, подобных пандемии азиатской холеры, которая поразила Россию и Европу в 1892 г. И как Федоров призывал в голодный

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 448.

² Там же. С. 437.

1891 г., ставший следствием страшной засухи, объединиться перед лицом «метеорического погрома» (Федоров IV, 241), перед лицом слепых сил природы, которая, «поражая нас бедствиями, как бы напрашивается, навязывается, требует под страхом истребления руководства» (Федоров IV, 241), взывает к разумному, творческому действию человека, вопиет о регуляции, так и Соловьев, подчеркивая, что расстройства природных процессов ставят человечество перед реальностью «грозной общей беды», призывает к объединению, к прекращению религиозных и политических распрей, к объединению против «действительного и страшного врага» — «надвигающейся на нас с Востока пустыни»¹, а спустя несколько лет в книге «Оправдание добра» поставит возделывание и преобразование и одухотворение «материальной природы» (Соловьев I, 429) непременным условием нравственного отношения человека к окружающему миру.

События текущей истории выступают у Соловьева проявлением мирового процесса, идущего из глубин доистории и устремляющегося к вечности, где «времени больше не будет». Отсюда — религиозно-философский ракурс его публицистики, когда ставится под софиты христианской идеи, расширяет свой масштаб и объем. Именно таким зрением обладал Федоров, ставивший в воскресительный контекст и вопросы экономики, и проблемы музеев и библиотек, и международный книгообмен, и даже такие, казалось бы, мелочи и «пустяки», как книжная карточка-аннотация, содержащая в себе зерно сочинения, в которой он видел возможность спасти знание человечества в «апокалиптическую» эпоху (Федоров III, 228). Подобным же расширяющим зрением обладал и Соловьев. Проблемы современности он поднимал, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу» и стремился внести богочеловеческую оптику во все сферы жизни — именно поэтому в книге «Оправдание добра» он рассматривал «с нравственной точки зрения» и социальный, и национальный, и религиозный, и экономический, и уголовный, и юридический, и военный вопрос, присоединяя к ним и вопросы воспитания и образования и выводя решение этих вопросов к задаче созидания «безусловного нравственного порядка, или Царствия Божия» (Соловьев 2, 546).

Рука об руку с философским творчеством шла поэзия. Языком художественного образа Соловьев высказывал свои сокровенные понимания мира, человека, истории. В чем-то он был здесь свободнее, нежели в прямом философском высказывании, где подчас, особенно в теократический

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 444.

период, натягивал на себя мантию «пророка» (что неизменно вызывало довольно едкие выпады со стороны Н.Ф. Федорова). В поэзии мыслитель позволял себе и игру слов, и романтическую иронию, и самоиронию, и шутку. Но в то же время поэзия Соловьева — такое же зеркало его главных идей, как «Чтения о богочеловечестве» или книга «Оправдание добра». Только изложены они здесь не дискурсивно-пространно, а стяженно, по-блейковски, когда в одно мгновение вмещается вечность и в зерно песка — целый мир.

Начинает свое поэтическое размышление о бытии и человеке Соловьев по типу шеллинговско-тютчевского «Не то что мните вы, природа»:

Природа с красоты своей
Покрова снять не позволяет,
*И ты машинами не вынудишь у ней,
Чего твой дух не угадает.*

(1872)

Четверостишие, представляющее собой поэтический афоризм, манифестирует соловьевскую картину мира, в которой утверждается онтологичность красоты и субъект-субъектное, а не субъект-объектное отношение к природе, предстающей не как декартовский мертвый механизм, а как живой организм. Рационалистически-механистическому, расчленяющему познанию, стремящемуся разложить природное естество, Соловьев, подобно Любомудру Одоевскому, противопоставляет священную интуицию, живое восчувствие мира, природняющее человека к нему.

Если в начале пути поэзия и философия у Соловьева звучат в унисон, то затем поэзия становится «горнилом сомнений», где, как у М.Ю. Лермонтова и Ф.И. Тютчева, звучат «проклятые вопросы», обнажается иррациональность мира и человека, предстает оборотная, не космогоническая, а темно-иррациональная, *энтропийная* основа природы, та ее «злая жизнь», о которой Соловьев будет писать и в статье-лекции «Жизненный смысл христианства», и в «Религиозных основах жизни», и в «Смысле любви». Позднее в статье «Поэзия Тютчева» он так прокомментирует тютчевскую тему хаоса: «*Хаос*, т.е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного, — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания»¹. Философ переводит понятие «хаоса»

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 475.

из античной космогонии, где хаос внеличен и внеэтичен, представляет собой, как скажет позднее о. Павел Флоренский, «высший закон мира, которым и движется жизнь»¹, в христианскую картину мира, где хаос получает религиозно-этическую оценку. «Хаотическое, иррациональное начало»², подчеркивает Соловьев, присутствует в глубинах бытия, но уже не только не является его зиждущей силой, а напротив — тормозит космоизацию мира, его восхождение к полноте и гармонии.

В стихах Соловьева это энтропийное начало, угрожающее жизни и ее красоте, проявляется и в образе «злой силы тьмы», в одиночном бою с которой схлестнулся рыцарь души мира («У царицы моей есть высокий дворец», 1875–1876), и в образе «злой жизни» («Посвящение к неизданной комедии», 1880), и в образе «черных, черных туч», замутняющих чистую лазурь неба и небосклон души человека («О, как в тебе лазури чистой много...», 1881). Но рядом с манифестацией хаотического, деструктивного, темного, злого начала в лирике Соловьева образ природы, усиливающейся побороть слепоту в себе, и образ человека как космоизатора бытия, как существа, которое должно вести мир к совершенству, даже тогда, когда кажется, что силы тьмы превосмогают его слабые силы:

Но воспрянь! Душой недужной
 Не склоняйся пред судьбой,
 Беззащитный, безоружный,
 Смерть зови на смертный бой!

(«Три подвига», 1882)

Прочитированное стихотворение «Три подвига» обращается к мифологическому сознанию античности, трактуя его как ступень к христианству, раскрывая в нем волю к гармонизации бытия, утверждению жизни во всей ее полноте. Миф о Пигмалионе, выводящий искусство из прокрустова ложа творчества совершенной реальности к чаемому творчеству жизни, миф об Андромеде и Персее, победившем дракона, воплощение хаоса, зла и смерти, наконец, миф об Орфее и Эвридике, о герое-певце, спускающемся в мрачный Аид, дабы спасти возлюбленную, вернуть ее к жизни, прочитываются Соловьевым в контексте Христова подвига и

¹ П. А. Флоренский — О. П. Флоренской, 8 февраля 1935 // *Флоренский П. А. Соч.*: В 4 т. Т. 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. М.: Мысль, 1998. С. 180–181.

² *Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика.* С. 475.

обетования победы над смертью. Злая «ананке», рок, тяготеющий над мирознанием древнего грека, преодолевается «явлением духовного человека, действительного и вечного царя мироздания, покорителя греха и смерти»¹. И задача истории и каждой личности, в ней действующей и живущей, «примкнуть к “Вождю на пути совершенства”, заменить роковое и убийственное наследие древнего хаоса духовным и животворным наследием нового человека, или Сына человеческого, — первенца из мертвых»².

Манифестацией богочеловеческой картины мира, Вселенной, не «осиротелой», но собранной вокруг Бога-Слова, человечества, которое, как в тютчевской «Бессоннице», «не покинуто на нас самих», но онтологически утверждено Боговоплощением, выступает у Соловьева стихотворение «Имману-эль» (1892):

Он *здесь, теперь* — средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло: мы вечны; с нами бог!

Соловьев, близкий своей поэтикой Тютчеву, был близок ему и философской иронией. От Тютчева, от его знаменитых «*mot*», идет многое и в его поэзии, и в манере общения. Как и у Тютчева, философская ирония в мире Соловьева выполняет не деструктивную, но конструктивную функцию, помогает мыслителю в его религиозной проектике. Соловьев стремится к наведению мостов между реальностью и идеалом, опираясь на поэтику юмора. Комическое в его творчестве становится вратами вечного. Вторгаясь в сферу высокого, оно разрушает твердую грань между преходящим и нетленным, между тем, что есть, и тем, что должно быть. И идеал оказывается понятным и близким, природняется человеку. Уничтожается дистанция в восприятии — уничтожится она и на деле — таков ход творческой мысли Владимира Соловьева.

Функция комического в творчестве Соловьева — как проводника между наличным и должным, связующего звена между временем и вечностью (осуществленной победы над временем) — оправдание человека, оправдание истории, оправдание бытия. Жаждавший Абсолюта, стремившийся

¹ Там же. С. 479.

² Там же.

к воплощению в бытии и истории богочеловеческих заветов Христа, Соловьев широко использовал средства создания комического образа в своей поэзии, которая, в ее сокровенности и глубине, была словом об идеале и о путях к этому идеалу. С их помощью стремился раскрыть тайну абсолютного, избегая патетики и дидактики, что убивает идеал, делает его неубедительным и недостоверным, лишает той «правды жизни», без которой образ совершенства видится выхолощенным и бледным.

Смех, относящийся к человеческому и только человеческому измерению (как мыслитель, причастный христианской традиции жизнепонимания, Соловьев знает это вполне), будучи обращен на то, что выше человеческого, что принадлежит сфере божественной и абсолютной, снимает разрыв между этой сферой и нынешним, относительным, ограниченным бытием, вмещает в реальность то, что по самой своей сути больше этой реальности. Так происходит у Соловьева в поэме «Три свидания» (1898), где он с тонким, искрящимся юмором описывает свои приключения в египетской пустыне, куда направился без гроша в кармане для встречи с Софией, с Той, Которая в Дни творения была у Бога художницею, а теперь предстала перед восторженным юношей воплощением Красоты и Гармонии мироздания. Так происходит и в программном стихотворении «Das Ewig Weibliche (Слово увещательное к морским чертям)» (1898), где против сил зла, рышущих в бытии, стремящихся посеять в красоту богосозданного мира «адское семя растленья и смерти», он выставляет силу любви, подчеркивая, что зло не онтологично и ему не одолеть той внутренней тяги бытия к совершенству, которая дана ей Творцом: «То, чего ждет и томится природа, / Вам не замедлить и не одолеть». Обе вещи воспроизводят ключевые моменты духовной жизни философа — моменты откровения, встречи с трансцендентным, с тем, что за пределами земной реальности.

Впрочем, была и еще одна причина того, почему 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 у Соловьева покров легкой шутки, воздушной иронии. Это вполне понятная мимикрия — философу, который и в прямых философских декларациях сталкивался с вопиющим непониманием, нужно было защититься от насмешки и осуждения, от «людского» и «мирского» суда, от «человеческого, слишком человеческого», «обывательского» мнения, но при этом все-таки донести до людей свое слово.

Вспомним письмо Достоевского, с которым Соловьев общался в 1870-е гг., его брату Всеволоду, по поводу главки «Утопическое понимание истории», где писатель прямо и просто обозначил идеал Царства Божия на земле: «Я никогда еще не позволял себе в моих писаниях довести *некоторые* мои убеждения до конца, сказать *самое последнее слово*. <...> И вот я взял, да и высказал последнее слово моих убеждений — мечтаний насчет роли и назначения России среди человечества, и выразил мысль, что это не только случится в ближайшем будущем, но уже и начинает сбываться. И что же, как раз случилось то, что я предугадывал: даже дружественные мне газеты и издания сейчас же закричали, что у меня парадокс на парадоксе, а прочие журналы даже и внимания не обратили, тогда как, мне кажется, я затронул самый важнейший вопрос. Вот что значит доводить мысль до конца! Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut*, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите, например, вдруг: “вот это-то и есть Мессия”, прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово. <...> Да человек и вообще как-то не любит ни в чем последнего слова, “изреченной” мысли, говорит, что “Мысль изреченная есть ложь”» (*Достоевский* 29(II), 102).

Соловьев знал и чувствовал правду этих слов Достоевского. Если даже философский и публицистический текст, представляющий на «суд людской» плоды ума, не вмещался в сознание и вызывал смех, то что говорить о поэзии, которая есть прямой голос сердца? Романтическая ирония, шутка становилась в этом случае спасительной броней для поэта-мыслителя, стремившегося донести до своих современников выжитые и выношенные идеалы, но при этом совершенно не желавшего быть, подобно Чаадаеву, объявленным «умалишенным» и к испытанию смехом, подобно героям Достоевского, совсем не готового.

Шутка — двупланова и двусмысленна, и потому необязательна и неответственна. Она не претендует на учительство и не стремится быть «истиной в последней инстанции». Но в то же время она действует по древнему принципу *sapienti sat*. Философ в шуточной форме ведет речь о трансцендентном и «о последних вещах», предполагая при этом различные степени вникания своих читателей 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 грубую корою вещества» сиянье Божественного света.

Но вернемся к философскому творчеству Соловьева. В книге «Оправдание добра» (1897) философ приводит к теме Богочеловечества и соучастия в деле Воскресения мертвых систему этики. А в статьях 1898–1899 гг. пытается воцерковить философию, прочесть ее, так сказать, в духе «проективной критики» Н.Ф. Федорова, предполагающей рассмотрение художественного или философского явления «с позиции должного идеала»¹, приводящей чужие философские системы к выводам собственной. К идее Богочеловечества он стремится привести и те построения, которые в век «познания и сомнения, в наш век, неверием больной» (Ф.И. Тютчев), казались разрушением христианства, утверждая тем самым идеал активной, творческой веры как тот маяк, который светит в истории не только христианскому человечеству, но вообще человеку, коль скоро в нем есть импульс внутреннего роста, движения к совершенству, сила любви.

Мысль о высветлении горизонта современной философии, о движении мысли секулярной, ушедшей в блуждания и заблуждения, к христианству как общему делу занимала и Федорова, многолетнего собеседника и совопросника Владимира Соловьева. Христианство, подчеркивал он, «обращающее догматику, исповедь, исповедание в нравственное дело, в заповедь, но не отрицательную, а положительную, но не пассивную, а активную, но не безжалостную, а полную любви, спасающей от гибели, любви животворящей», «могло бы стать завершением всей западной философии» (Федоров II, 146).

Первым опытом «воцерковления» философской системы стала для Соловьева религиозно-философская трактовка позитивизма, данная в статье «Идея человечества у Августа Конта», представлявшей собой текст доклада, который был прочитан 7 марта 1898 г. на публичном заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете, посвященном 100-летию юбилею О. Конта. Убежденный критик позитивизма, начавший с полемики с ним в магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)» карьеру философа, в *поминальном* выступлении, отвечавшем по своему строю и статусу этической максиме Федорова: «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*» (Федоров I, 135), сделал главный акцент не на споре с Контом, а на актуализации его идей, которым он стремился задать совершенно иной — богочеловеческий, христианский масштаб. Говоря о контовском культе «Великого Существа» как собирательного человечества в его живом единстве, включающем в себя не

¹ См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 327.

только живущие, но и ушедшие и будущие поколения, он представлял его как одну из проекций идеала «Богочеловечества и Богоматерии»: «Великое Существо не есть пустая форма, а всеобъемлющая богочеловеческая полнота духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве» (Соловьев 2, 578).

Проективной трактовке позитивизма, данной Соловьевым в 1898 г., аналогична проективная трактовка ницшеанства, предпринятая в 1899 г. Старший современник В.С. Соловьева Н.Ф. Федоров, резко критиковавший ницшеанство за гордынное превозношение над себе подобными, над живущими и умершими, увидел в явлении Ницше и крайне важный симптом. Отчаянная проповедь Ницше проявляет, пусть и оскопленно, искаженно, уродливо, источную жажду совершенства, стремление человека выйти за пределы своей ограниченной, смертной природы, преодолеть зависимость от злой ананке, от природной необходимости, фатально заставляющей все живое родиться и, пройдя свой путь, умирать. Федоров стремился наполнить идею сверхчеловечества собственным проективным, активно-христианским содержанием, показать, какой она может быть, если обопрется на Христа, и Христовый призыв к совершенству: «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» (Федоров II, 132, 126).

Ущербный и дробный идеал сверхчеловечества Федоров доразвивает до идеала активного христианства, «теоантропоургии», в котором человечество во всей полноте своих сил, энергий и духовных даров, в единстве этики, науки, искусства соработничает Творцу. И тот же вектор движения демонстрирует Соловьев. В программной статье «Идея сверхчеловека»,

напечатанной в 1899 г. в журнале «Мир искусства», он заостряет внимание не столько на критике ницшеанства, сколько на том, чтобы расширить, дорастить сверхчеловеческий идеал Ницше до целостного богочеловеческого идеала. Ницшеанство, пишет он, есть заблуждение, но «всякое заблуждение <...> содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится <...> и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто» (Соловьев 2, 628). Философ трактует феномен Ницше как свидетельство постепенного пробуждения в мире, казалось, безнадежно смирившемся с относительностью, успокоившемся в серости и середине, представления об «истинном, высоком назначении человека» (Соловьев 2, 634), пусть и высказываемого еще пока в неполном, а в случае с немецким философом — и деформированном виде.

Видя в глубине ницшеанства чаяние преображения, Соловьев стремится дать этому чаянию не только психологическую, но и онтологическую основу. И здесь ход его рассуждений оказывается близок движению мысли Федорова, утверждавшего, что «природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою» (Федоров II, 239). Явление человека и человечества, подчеркивает Соловьев, есть следствие многовекового «процесса усложнения и усовершенствования природного бытия», «космического роста», 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» (Соловьев 2, 632–633).

Так позитивизм и нищезанство, две философские системы, завоевавшие идейное первенство в XIX в., представляли у Соловьева не как самодостаточные, замкнутые в своих границах мыслительные феномены, но как растущие, проективные явления, нудившие к выходу за эти границы. Выхода не в смысле декларации имморализма, устремляющего за пределы добра и зла, а в смысле раздвижения аксиологического горизонта системы, обретения более широкого объема зрения на человека и его задачи в бытии и истории, при сохранении источного импульса к совершенствованию сознающего, чувствующего существа.

Это новое зрение, этот подлинный выход за наличные, стреножащие человека пределы, по Соловьеву, открывает лишь христианство. Оно дает непреложное обетование победы над смертью и обожения человека, ибо зиждется на *реальности* этой победы в Фаворском преображении и Воскресении Иисуса Христа. Именно апелляцией к факту Воскресения завершает Соловьев еще одну, в полном смысле слова — программную — статью «Жизненная драма Платона» (1898). Здесь, как в статьях «Идея сверхчеловека» и «Идея человечества у Августа Конта», он пытается привести к идеалу богочеловечности и богоматериальности развитие философской мысли Древнего мира, вершинами которой были Сократ и Платон. Назвав «способность и стремление к бесконечному росту и возвышению» сущностной чертой человека, он сначала представил судьбу Сократа, явившего в своем учении и благородной смерти высший предел «чисто человеческой мудрости» (Соловьев 2, 625) и одновременно ее потолок, величие человека и колоссальную его уязвимость, непреодолимую на чисто человеческих путях. А затем через духовный путь ученика Сократа Платона, так и не сумевшего в своем учении об эросе соединить небесное и земное, прямо вывел к богочеловеческому идеалу, подчеркивая «невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума гения и нравственной воли» и утверждая «необходимость настоящего существенного *богочеловека*» (Соловьев 2, 625).

Но если античный мир в своих исканиях и заблуждениях еще на знал христианства, то нынешний мир, которому был воочию явлен Бог воплотившийся, сознательно отрицается христианства, клеветая на него, объявляя его религией, стреножащей человека, и надеясь обрести благоденствие на самостийных путях. Но для Соловьева невозможно преодоление зла без преодоления смертного естества человека. И трагедию Ницше, равно как и предопределенность краха его главной идеи он видит

именно в том, что краеугольный камень апологии сверхчеловека, призыва к преодолению несовершенного состояния, постыдной зависимости от естественной необходимости, находился вне христианства, вне Христова подвига, реально поправшего смерть.

В отличие от Ницше у Христа не было зазора между словом и делом. И когда Он говорил о том, что воскреснет, эти слова не были красивой риторикой, как у ницшевского Заратустры или его несчастного автора, который, по ироничному замечанию Соловьева, «думая быть действительным сверхчеловеком, был только сверхфилологом», талантливым сочинителем¹. Христос реально попирает смерть, творя дела воскрешения, и «Он на деле воскрес из мертвых»².

Помимо Ницше, объектом критики со стороны Соловьева в 1890-е гг. становится Лев Толстой. Эта критика, как и в случае с Ницше, имела целью не заклеить толстовскую реформу христианства, шедшую по линии отрицания богочеловечности Христа, Его чудес и Воскресения, но убедить писателя в реальности факта Воскресения и в том, что только этот факт может быть прочным основанием личного и общественного строительства. Солидаризируясь с Н.Ф. Федоровым, в июле 1894 г. он пишет Толстому большое письмо, где размышляет о Христовом Воскресении как «начатке» воскресения всеобщего, в подготовке условий которого состоит задача истории. Письмо это отправлено не было, но спустя три года легло в основу небольшой, но предельно сгущенной статьи «Христос воскрес!», напечатанной в день Пасхи 1897 г. в цикле «Воскресные письма». Воскресение Христа, подчеркивал здесь Соловьев, 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»³ внутренне необходима и закономерна. Воскресение Христово, открывающее путь ко всеобщему воскресению, есть энтелехия мироздания, его оправдание, его зиждущий смысл.

Лев Толстой отрицал факт Христовых чудес, и Соловьев уделяет в письме и статье особое место трактовке понятия «чуда»: ощущение чуда мы имеем тогда, когда непосредственно идут друг за другом первая

¹ Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: Антология. СПб.: РГХИ, 2001. С. 293–295.

² Там же. С. 295.

³ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 34.

простая причина явления и само чудесное следствие, промежуточные же звенья, иногда отделяющие причину от следствия множеством 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»¹. Соловьев делает здесь смелый логический ход, приближаясь к активно-христианским 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»². Христос — первоцвет будущего богочеловечества, где каждая личность, наряду с полнотой духовной жизни, будет обладать «всеми положительными возможностями бытия физического без его внешних ограничений»³.

Выдвигая идеал «истинного сверхчеловечества», требующего восхождения мира и человека в их физической и духовной природе, Соловьев говорил об особой ответственности всякого одаренного человека, гения, получающего от природы особые задатки к тому, чтобы вступить на «сверхчеловеческий путь», и о сугубом грехе, который совершают те, кто используют эти задатки не на служение делу Божию, но на потворство собственной самости, а в крайнем отрицательном проявлении — и на прямое служение злу.

«Из окна нищенского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам» (*Соловьев 2*, 628) или же напрямик в геенну огненную, — зависит только от выбора конкретного лица, от его нравственно-религиозной установки. Благой выбор личности Соловьев утверждал всем строем собственной философии. Ситуацию, когда гений не исполняет своего назначения, не являет своим

¹ Там же. С. 37.

² Там же.

³ Там же. С. 36–37.

современникам и потомкам «могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству», он представил на примере судьбы М.Ю. Лермонтова: поэт, по словам Соловьева, не сумел развить данный ему «великолепный и божественный» дар, не смог справиться с одолевавшим его душу демоном гордости и погиб «с бременем неисполненного призвания»¹.

Что касается выбора дурного и отрицательного, то крайний, предельно последовательный результат антислужения, на которое вступает гениальная личность с задатками сверхчеловека, был дан в «Краткой повести об антихристе», с публичным чтением которой Соловьев выступил 26 февраля 1900 г. в здании Санкт-Петербургской городской думы. В лице сверхчеловека, безмерно самолюбивого, любящего только себя, отрекшегося от веры в «добро, Бога, Мессию», соблазненного поставить себя на место Христа, а потом и вовсе предавшегося во власть демонических сил, он продемонстрировал, к чему 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.

Ницшеанскую подкладку образа императора-антихриста, как он предстал в «Краткой повести...», хорошо почувствовал Н.Ф. Федоров: «Если Антихриста назвать, как это делает Соловьев, сверхчеловеком, то сверхчеловеком в ницшеанском смысле. В Христианстве “сверхчеловек” означает новый или обновленный, совлекшийся ветхого, и возрожденный». И человеческий род должен стать «сверхчеловечеством <...> в материальном смысле воскрешения и бессмертия» (Федоров IV, 69). Рассматривая «Краткую повесть...» как проекцию того, к чему может прийти история, если мир будет пребывать на противобожеских, ложных путях, философ задается вопросом: «Будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста (или антихристианства), началом *конца мира*, или же <...> станет началом *совершеннолетия* или совершенства религии, науки, искусства и нравственности?» (Федоров IV, 73).

В отличие от деятелей русского символизма, которые нет-нет да и соблазнялись образом ницшеанского сверхчеловека, видя в нем источник витальной энергии и творческой мощи, Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев неустанно подчеркивали кажимость и обманность всякой силы, если она не имеет своим источником истинную — Божественную — силу. В этом оба мыслителя наследовали традиции русской литературы, давшей про-

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 397, 398.

нищательный анализ природы автономного сознания, те тупики и бездны, к которым ведет «самовластье человеческого я»¹. Тема «сверхчеловека» последовательно развенчивалась здесь славянофилами, называвшими началом ложного устройства личности эгоизм и «гигантское самолюбие»², представала в образе Наполеона у А.С. Пушкина, Ф.И. Тютчева, Л.Н. Толстого («Он был земной — не Божий пламень»³), звучала в «великом пятикнижии» Достоевского, где есть и Раскольников, делящий людшек на два разряда, и гордый Ставрогин, и проповедник человекобожеского идеала Кириллов, и Великий инквизитор, который хочет заслонить собой Бога. Черты этих литературных героев обнаруживаются в герое «Краткой повести об антихристе», который «питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований» (Соловьев 2, 741).

Характерные черты ницшеанского сверхчеловека — самость и эгоизм, доведенные до крайнего градуса. Но главное — попытка опереться лишь на себя, отталкивая и отрицая Божественную руку, протянутую в мир из вечности. Герой Соловьева всячески отстаивает свою свободу и самоопорность, однако автор идет дальше и демонстрирует, что свобода вне Бога и личностная самоопорность — вещи крайне проблематичные. Ибо отринувший Бога и оставшийся на свое собственное разумение сверхчеловек тут же попадает в лапы антагониста Творца, предав ему свою волю окончательно и бесповоротно. А значит и его активность в мире нравственно оказывается под сомнением. Как бы ни старался император-сверхчеловек творить благо для своих подданных, это не добро, а лишь «личина добра». Недаром г-н Z из «Трех разговоров», вставной новеллой которых является «Краткая повесть...», припечатывает его хлесткой пословницей: «Не все то золото, что блестит» (Соловьев 2, 761).

Этот вектор трактовки того, куда может и должен возрастать человек — к сверхчеловеку, пляшущему Заратустре, или к Богочеловеку Христу — Соловьев, вместе со своими собеседниками и совопросниками Достоевским и Федоровым, оставит, как завет, XX веку. В «Трех разговорах» он продолжит спор и с Толстым, и с, если так можно выразиться, *мышкинским* образом человека. Человек должен быть нравственным, прекрасным, совершенным, но, если он живет в мире, где «Христос не

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 296.

² Аксаков К.С. О современном человеке. Электронный ресурс: <http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/public/o-sovremennom-cheloveke.htm>. Дата обращения: 12.07.2020.

³ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Наполеон» (1850).

воскрес!»), его усилия будут тщетны. Напротив, если Христос воскрес, в истории начинает действовать формула ап. Павла: «Все могу во укрепляющем меня Христе» (Фил. 4, 13).

Выраженное в статье «Христос воскрес!» понимание чуда Соловьев проецирует на трактовку исторического процесса. В письме Евгению Тавернье он подчеркивает, что победа над злом «не может быть простым и чистым чудом, абсолютным актом божественного всемогущества», «ибо в таком случае вся история христианства была бы излишней»¹. История — богочеловеческий процесс, и фактически человечество должно построить цепочку благих действий между начальным состоянием мира, разрозненного, несовершенного, лежащего во зле, и конечным, образ которого дан в XX–XXII главах Откровения. Тысячелетнее Царство Христово и Небесный Иерусалим не сваливаются с неба всемогущим, но принципиально односторонним действием Господней десницы, они создаются в богочеловеческом действии, в соработничестве Бога и человека.

Отсюда акцентированная Соловьевым идея ответственности за историю буквально каждого человека, сближающая философа и с Ф.М. Достоевским, и с Н.Ф. Федоровым. К концу жизни у него только укрепляется убеждение в том, 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 чему именно будет оно 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. Об этом Соловьев писал в «Оправдании добра» и в споре с Б.Н. Чичериным, который напал на выраженное в этой книге понимание христианства, протестуя против того, чтобы выдвигать высшей целью бытия человека в истории идеал Царствия Божия, «бессмертия и нетленности», ибо этот идеал принципиально трансцендентен миру, а реальное человечество «не приблизилось ни на шаг к указанной цели — сделать всех людей безболезненными и бессмертными»². Для Соловьева, если история не ставит себе в качестве цели идеал абсолютного блага и совершенства (а именно он выражается в образе Царствия Божия, о котором говорит христианство), то она неизбежно загнивает, буксует и в конечном итоге

¹ Соловьев В.С. Письма. Т. 4. С. 220.

² Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 4(39). С. 621, 635.

уходит на апостасийный путь. Для философа, как и для Достоевского, не существует «срединности» истории, ее устройства «по мерке человека», ибо сама эта «мерка» видится искажением подлинной богочеловеческой нормы. И если человек и история не движутся по восходящей, они неизбежно падают вниз.

Достоевский, с которым Соловьев активно беседует в 1870-е гг., говорил строго и точно: если мир не преображается в Церковь, он скатывается к «муравейнику» и «антропофагии». Апостасийный путь — и есть для писателя то крайнее торжество зла в истории, которое персонафицировано в «Откровении Иоанна Богослова» в фигуре Антихриста. «А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (*Достоевский* 21, 204), — предупреждает он в политических обозрениях «Гражданина» и «Дневнике писателя». Но выступая с этим пророчеством, подчеркивая, что идеал «всеобщей сытости» и «вековой Вавилонской башни, воздвигнутый на знаменах буржуазной Европы, убийственен для человечества, он убежден в том, что торжество зла в истории не будет вечным. Что вслед за антихристианским началом, которое — в случае пассивности рода людского, ложного выбора, безверия и эгоизма — захлестнет мир и соблазнит человек, последует опаматование, поворот истории на Божьи пути, венчающийся тысячелетним Царством Христовым.

В том же направлении в последнее десятилетие жизни мыслит и Соловьев. Если ранее его историософская модель исключала фигуру Антихриста, то в 1890-е гг. он все больше над ней размышляет, но при этом отнюдь не так, как Леонтьев. Для Леонтьева апостасийный вектор развития мира, сопряженный с приходом Зверя и Царством Зверя, обесмысливает социальные усилия человечества, заставляя отрицаться истории и акцентировать принцип: «Спасаяя себя спасется». У Соловьева, напротив, предстоящий факт прихода Антихриста, который в поздний период творчества кажется ему неотменимым, требует созидательной реакции человечества. Вновь приведем цитату из письма философа Евгению Тавернье, которая уже звучала в главе «Идея христианской политики»: «Очевидно, что Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»¹.

Отсюда становится понятно место книги «Три разговора» (1899–1900) в соловьевском наследии. Это философско-художественное предупреждение. Соловьев не просто предсказывает, он *изображает* апостасийное

¹ Соловьев В.С. Письма. Т. 4. С. 221.

движение мира и его спасение в результате опамятования рода людского. А это намного убедительнее, чем только философское доказательство. Соловьев выстраивает литературно-художественный текст, используя и столь излюбленную романтиками форму философского диалога, и вставные новеллы, и непринужденную беседу с читателем.

В «Трех разговорах» Соловьев представляет два историософских сценария, два варианта исхода истории. Первый — катастрофический, апостасийный — сопряжен для него с нестроениями и катаклизмами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла. Именно он разворачивается в самой «Краткой повести...» с ее явлением Антихриста, соблазняющего народы земли, с ее видением человечества, отшатнувшегося от Бога и от Христа. Второй — спасительный, благодатный — возникает в речах господина Z, глашатая авторской точки зрения. Здесь звучит идея не катастрофического, а постепенного, эволюционного вращивания мира и человека в новый, благой и бессмертный порядок бытия — «Царствие Небесное». В третьем разговоре г-н Z так возражает Князю: «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 герой, — 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 оброченной с новым небом» (Соловьев 2, 730–731).

Но для действия в человеке и человечестве этого «вдохновения добра», т.е. Божией благодати, для того, 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», наконец, всецелая переориентация в поле высшего идеала жизни как отдельной личности, так и общества, народа, государства. А в «Краткой повести», разворачивавшей панораму истории челове-

ства в грядущем XX веке, читатель видел совсем другую картину. Здесь торжествовала та самая «история как факт», которая, по Федорову, ведет лишь к катастрофе и неизбежно рождает антихриста. Его воцарение — логический результат повсеместного отступления человечества от Христа. Соловьев демонстрировал логический исход, к которому должна прийти цивилизация на ее нынешних, не Божьих путях, коль скоро человечество не опознает своего назначения в бытии и не откроет себя действию благодати, или, как говорит г-н Z, «вдохновению добра».

«Три разговора» — своего рода научающая педагогика, «отрицательное пророчество», подобное пророчеству, произнесенному Ионой на град Ниневию: «Еще 40 дней — и Ниневия будет разрушена» (Иона 3, 4): это пророчество, по замыслу Соловьева, должно было не обессиливать его современников, убеждая их в непобедимости зла, а напротив, понуждать к покаянию, к благой умопремене и активной борьбе против сил тьмы. Ведь конец «Краткой повести...», недописанный Пансофием, но проговариваемый господином Z, как раз и рисует сокрушение и гибель Антихриста, происходящие не только при помощи Божией («землетрясение небывалой силы», поглотившее «и самого императора и все его бесчисленные полки» (Соловьев 2, 761), но и при содействии человеческом (сначала обличение Антихриста главами христианских церквей, мученическая кончина Иоанна и Петра, затем — соединение 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.

Однако в последние месяцы жизни Соловьева во многом под влиянием событий в Китае, которые он предвещал в стихотворении «Панмонголизм» (1894), в сознании философа происходит отгеснение на задний план благого эсхатологического варианта и все отчетливей начинает звучать катастрофическая тема истории. Эта тема окончательно берет власть в письме «По поводу последних событий», опубликованном в «Вестнике Европы» в сентябре 1900 г. уже после смерти философа. Если в «Трех разговорах» — ощущение предельного уплотнения исторического времени, вступающего в свою решающую, финальную фазу, стремительная динамика, тяжба сил добра и зла, света и тьмы, в которой человек и человеческий род играют одну из ведущих ролей, то в письме «По поводу последних событий...» — статика, мертвая гладь вод и лежащее впереди

бессмысленное, пустое время истории: в нем уже ничего совершиться не может, оно может быть только избыто, каким образом — не имеет значения. И от человечества, от его воли, активности, веры, уже ничего, ровным счетом ничего не зависит. «Три разговора» кончаются Новой Пятидесятницей¹, тысячелетним Царством Христовым, в котором история вступает в качественно новую фазу, знаменующую не конец, а *переход* — к «новому небу и новой земле». В заметке «По поводу последних событий» на тысячелетнее Царство нет и намека. Вымершее поле истории его в себя уже не вмещает.

Письмо в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» соединяет историософский пессимизм с пессимизмом антропологическим. Именно последний становится основанием заявления Соловьева о том, что «всемирная история внутренне *кончилась*».

Но был ли этот тотальный пессимизм последней точкой мирозерцания философа? Н.А. Сетницкий в статье «Русские мыслители о Китае»² в свое время привлек внимание к свидетельству Л.З. Слонимского о том, что Соловьев колебался с печатанием и «Письма в редакцию Вестника Европы», и стихотворения «Дракон», объединенных темой катастрофизма истории. Более того, предлагал заменить оба текста «чисто лирическим стихотворением». Н.А. Сетницкий предполагает, что это было стихотворение «Вновь белые колокольчики...». Этот факт, равно как и то, что посмертное появление в «Вестнике Европы» обоих текстов фактически было сделано против воли Соловьева, делает ситуацию с ними более сложной и не позволяет видеть в них духовное «завещание» философа. Напротив, скорее плод мучительных колебаний, сомнений, надлом, а не слом, разбивающий стержень религиозно-философской системы Соловьева — идею Богочеловечества. Если бы Соловьев действительно отрекся от этой идеи, задающей истории миропреображающий вектор, согласился с позицией катастрофизма, которую горячо оспаривал всю свою жизнь, то его реакция на китайские события, в которых он видел начало конца цивилизации, была бы спокойно-фаталистической, а не отчаянно-надрывной и горькой, о чем свидетельствовал находившийся с ним в последние дни в Узком С.Н. Трубецкой: «Это — крик моего сердца. Мое отношение такое, что все кончено; та магистраль всеобщей истории, которая делилась

¹ См. об этом: *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание Вл. Соловьева. Т. 2. М., 1913. С. 328.

² *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров // Известия Юридического факультета. Т. 3. Харбин, 1926. С. 191–222.

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»¹. Главная боль Соловьева — это боль пророка, сознающего происходящее, стремящегося обличающим пророческим словом предотвратить зло и гибель и горько видящего, что произнесенные им пророчества останутся гласом вопиющего в пустыне.

А теперь обратимся к стихотворению «Вновь белые колокольчики...», которым Соловьев намеревался заменить оба присланных им в редакцию «Вестника Европы» текста. Здесь другой настрой ума и сердца, нежели в письме «По поводу последних событий» с его образом истратившегося человечества и мертвого поля истории, в которой никакое созидательное строительство уже невозможно, и стихотворении «Дракон», где, как писал в полемическом отклике Федоров, прозвучал открытый призыв «к возобновлению крестового похода, кровавого и беспощадного» (Федоров IV, 75).

Стихотворение было написано 8 июля 1900 г. И в нем совершенно иная — просветленная, богочеловеческая тональность. Если как автор письма «По поводу последних событий» Соловьев исполнен мрачного пессимизма по отношению к человечеству, которое представляется ему «разочарованным и разбитым параличом стариком»², если в стихотворении «Дракон» он обвиняет современников в безответственности и беспечности перед лицом надвинувшейся катастрофы: «Ужель не смолкнут ликованья / И миру вечному хвала, / Беспечный смех и восклицанья: / “Жизнь хороша, и нет в ней зла!”», то стихотворение «Вновь белые колокольчики...» исполнено светлой надежды:

В грозные, знойные
Летние дни —
Белые, стройные
Те же они.

Так мыслитель, находящийся буквально на пороге конца — жить ему оставалось чуть более трех недель, выразил неизменность своих идей и убеждений, стойкость веры в богочеловеческий смысл истории, в свет

¹ Трубецкой С.Н. Смерть Владимира Соловьева. 31 июля 1900 // Книга о Владимире Соловьеве. М.: Советский писатель, 1991. С. 293–294.

² Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 225.

преображения, в возможность поворота мира на Божьи пути, в торжество любви и всеобщность спасения, несмотря на удары и испытания, посылаемые судьбой и историей:

Призраки вешние
Пусть сожжены —
Здесь вы нездешние,
Верные сны.

Зло пережитое
Тонет в крови —
Всходит омытое
Солнце любви.

Замыслы смелые
В сердце больном —
Ангелы белые
Встали кругом.

Символика стихотворения построена на скрещении смыслов и образов из мира природы («белые колокольчики»), мира человеческого («Замыслы смелые / В сердце больном») и мира горного («Ангелы белые / Встали кругом»). Образ «Солнца любви», всходящего над миром, очищенным и омытым от зла, построен на реминисценциях и с праздничным богослужением Рождества Христова («Тебе кланяются Солнцу Правды»), и с видением Каны Галилейской в романе Достоевского «Братья Карамазовы», где Христос («Солнце наше») «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (*Достоевский* 14, 327). Все три составляющие художественно-философской Вселенной Владимира Соловьева — Бог, человек и природа — сходятся в этом последнем — и подлинном — его завещании как философа Богочеловечества, всеединства, апокатастасиса.

СМЫСЛ ИСКУССТВА И СМЫСЛ ИСТОРИИ. ТВОРЧЕСТВО КАК АНТРОПОДИЦЕЯ

В русской религиозно-философской мысли вопросы эстетики тесно связаны с кругом историософских проблем. Понимание истории как богочеловеческой «работы спасения», убежденность в воплотимости идеала, в том, что Царствие Божие явится в этот мир не катастрофически, мгновенной и грозной волею Божества, что его условия медленно и органично зреют в истории, осуществляются синергично, — полагается во главу угла философии искусства, определяет онтологию и аксиологию творчества, предельно расширяя задание человека-художника.

Общий духовный исток философствования, идущий из глубин восточно-христианской мысли и аскетической практики, опирающийся на Книгу Книг, на традицию логосного мышления, определил родственность подхода русских мыслителей к феномену искусства. Принадлежавшие к разным эпохам, к разным лагерям общественной мысли, подчас скрещавшие копыта не только в политической и философской, но и в литературно-эстетической полемике, они, как это ни парадоксально, перекликались, а подчас и совпадали в своем понимании сущности Красоты и ее действия в мире, содержания и цели творческого акта, соотношения в нем Божественного и человеческого. В размышлениях о смысле искусства и конечном его назначении сходились П.Я. Чаадаев, причисляемый, хотя и с оговорками, к разряду западников, и славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, братья Аксаковы; монархист Н.Ф. Федоров и тяготевший к умеренному либерализму В.С. Соловьев. В XX веке здание русской христианской эстетики возводили Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Н.О. Лосский, И.А. Ильин, А.Ф. Лосев, В.В. Зеньковский, Л.П. Карсавин, Ф.А. Степун, Г.П. Федотов, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев и др. Было оно не эклектичным, совмещающим в себе элементы разнородных философских систем, а целостным, внутренне единым. И это несмотря на разность философских пристрастий (неокантианство Ф.А. Степуна и приверженность логизму В.Ф. Эрна) и философской эволюции русских мыслителей (Бердяев и Булгаков шли «от марксизма к идеализму», а о. Павел Флоренский — от естественнонаучного метода как основы познания к «конкретной метафизике»); несмотря на разногласию политических взглядов и принадлежность к разным партийным лагерям, а после революции — и на жительство одних в Советской Рос-

сии, а других — вне ее; несмотря на философскую полемику, несмотря даже на то, что, вырванные из контекста, прочитанные вне поля единой духовной традиции, их эстетические суждения подчас кажутся друг другу противоречащими и уж никак не способными взаимодействовать внутри общего целого¹.

В поле эстетических исканий пути русской философии пересекались, и неоднократно, с путями русской литературы. Вопрос «Что такое искусство?», запечатленный в названии знаменитого трактата Л.Н. Толстого, роднил обе традиции. И решался он не автономно, а в тесной связи с другим кардинальным вопросом: вопросом о бытии, о человеке, о религиозно-нравственных ориентирах его действия в мире, о смысле и назначении истории, с обнимающим все эти вопросы вопросом сотериологическим — вопросом о спасении, о преображении смертного, страдающего бытия в Царстве Божие.

Искусство и «высшая идея существования»

Русские писатели и мыслители строят эстетику, соединяющую искусство с «высшей идеей существования» (*Достоевский* 24, 50), без которой бытие и отдельного человека, и всего человечества неминуемо обесмысливается, теряет опору, подвергается в жестокую власть относительности, прихотливой и эфемерной случайности, распадается на дурную множественность разрозненных, друг с другом не связанных актов. Творческое действие человека по-настоящему утверждается лишь в связке

¹ Ср., к примеру, два высказывания, прозвучавшие в русской мысли почти одновременно: в 1913 и 1916 гг.: «Жизнь есть Бог, а творчество — отпадение от Него»; «Творчество есть дело Богоподобной свободы человека, раскрытие в нем образа Творца». Первое принадлежит Ф.А. Степуну (*Степун Ф.А. Жизнь и творчество // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 124*), второе — Н.А. Бердяеву (*Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 112*). При этом стоит обратиться к статье «Жизнь и творчество», в которой прозвучало первое высказывание, и станет ясно, что его пафос — не в отрицании творчества, а в отрицании его примата над жизнью: «я <...> утверждаю начало переживания жизни как переживание, по сравнению с переживанием творчества более глубокое и более значительное, как переживание предельно значительное и предельно глубокое, как переживание религиозное, как *религиозное переживание Бога*» (*Степун Ф.А. Сочинения. С. 123*).

с сотериологией — с вопросом о спасении, о преображении смертного, страдающего бытия в Царствие Божие. Основы этой эстетики закладывают Н.В. Гоголь, Л.Н. Толстой, Ф.М. Достоевский, ищущие путей соединения творчества с христианским служением. В том же направлении движется В.С. Соловьев, и сама философия обретает для него полноту значения только тогда, когда «отвечает на вопрос о цели существования»¹. Аксиологическая доминанта звучит у Н.Ф. Федорова, полагающего смысл искусства в богочеловеческом воскресительном делании; у С.Н. Булгакова, видящего в творчестве «кремнистый путь восхождения»², несения креста Господня во имя преобразования тленного в нетленное, ософииения твари; у Н.А. Бердяева, для которого творчество служит основанием антроподицеи, неразрывно связанной с теодицеей; у Ф.А. Степуна, убежденного в том, что «правда творчества жива только своим постоянным отношением к абсолютной сфере жизни»³. Она роднит религиозных мыслителей и представителей демократической эстетики Н.Г. Чернышевского и Н.А. Добролюбова, которых, по слову В.С. Соловьева, одушевляло то же стремление преодолеть «отчуждение красоты и искусства от общего движения мировой жизни», ввести творчество в поле «служения общей жизненной цели человечества» (*Соловьев 2*, 553), другое дело, что содержание и объем этой цели первые понимали целостно-религиозно, а вторые редуцировали и оплощали. И у сторонников теории «искусства для искусства», казалось, столь последовательных в своем стремлении очистить искусство от всякого утилитаризма, увидеть в нем свободное развитие авторской мысли, свободное проявление и действие красоты, присутствовала эта связь творчества и абсолюта, ибо сама красота понималась здесь религиозно — как «вечная основа явлений мирового духа, основа всей неисследимой творческой силы вселенной», эстетическое чувство представляло «одним из величайших откровений для человеческого духа», совершенно изменившего и «жизнь человека и характер его истории»⁴.

Родственную основу разных течений эстетической мысли России в свое время почувствовали два ведущих творца — один из литературного, другой — из философского лагеря. Ф.М. Достоевский в статье «Г-н –бов

¹ *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 1. С. 251.

² *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 319.

³ *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 113.

⁴ *Боткин В.П.* Стихотворения А.А. Фета // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX в. М.: Искусство, 1982. С. 464–465.

и вопрос об искусстве» (1861), отзываясь на полемику утилитаристов и сторонников «искусства для искусства», сознательно не занимает сторону ни тех, ни других, а ищет третьего, синтетического пути, высшей, спасительной, целостной правды, которая вобрала бы в себя и сумела восполнить *относительные, частичные* правды обоих враждующих направлений. Писатель подчеркивает: «Партия защитников свободы и полной неподчиненности искусства» права в своем указании на то, что творчество «есть цельное, органическое свойство человеческой природы», «необходимая принадлежность человеческого духа» (*Достоевский* 18, 74). Но права и другая партия, «учащая тому, что искусство должно служить человеку прямой, непосредственной, практической» пользой (*Достоевский* 18, 74). Однако, абсолютизируя каждая свою точку зрения, обе партии приходят к ложным выводам и положениям, искажающим сущность искусства, подлинное его задание в мире. Идеалисты, утверждая, что поэты «не должны заниматься ничем насущным, текущим, — ни политикой, ни внутреннею жизнью общества, к которому принадлежат, ни даже каким-нибудь важнейшим общенародным вопросом, а заниматься только одним *высоким искусством*» (*Достоевский* 18, 75), впадают в грех гордости и превозношения над бытием и историей, над миром, который, пусть теперь и зол, и суетен, и несовершенен, но должен быть восстановлен в своей подлинной красоте и Божественной славе. А утилитаристы, увлекая искусство на пути непосредственной пользы, фактически заставляют его служить жизни, какова она есть, играть по наличным, несовершенным, а то и прямо шулерским правилам, а главное — лишают его той способности к идеалотворчеству, того чувства вечной, Божественной красоты, без которой искусство сводится к ремесленничеству. Между тем, убежден Достоевский, примирить идеал художественности с идеалом пользы искусства более чем возможно, стоит только поднять этот идеал пользы, так сказать, «на высшую ногу» и признать ту таинственную связь, которая существует между вдохновением художника и благодатью. Для писателя очевидно, что искусство из всех сфер человеческой деятельности более всего способно служить высшей, Христовой правде, даже не говоря постоянно «Господи, Господи!»

В связи с размышлениями о художественности и служении возникает у Достоевского фигура Пушкина. И это совсем не случайно. Именно Пушкина как образец эстетической незаинтересованности, свободы творческого духа от плоской пользы и мелочной злобы дня выдвигали сторонники «чистого искусства», и именно против Пушкина критики-утилитаристы выступали

особенно резко. Во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе», за девятнадцать лет до «Пушкинской речи», писатель отмечает «колоссальное значение Пушкина», выразившего со всей полнотой творческого гения сущность русского духа и его идеал, суть которого — «всецелость, всепримиримость, всечеловечность» (*Достоевский* 18, 69). Пушкин для Достоевского — символ органичного соединения художественности и идеала, служения искусства высшим целям жизни.

Спустя тридцать три года после выхода статьи Достоевского его младший современник В.С. Соловьев выступил с тех же синтезирующих позиций на страницах журнала «Вестник Европы», где была опубликована его статья, посвященная диссертации Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности». Стронникам «эстетического сепаратизма», разводящим искусство и жизнь, он отвечал тезисом: «Искусство не для искусства, а для осуществления той полноты жизни, которая необходимо включает в себе и особый элемент искусства — красоту» в ее «существенной и внутренней связи со всем остальным содержанием жизни»¹, и призывал увидеть в утверждении утилитаристов о том, что «красота действительной жизни выше красоты созданий художественной фантазии, «первый шаг к положительной эстетике», которая должна связать художественное творчество с высшими целями человеческой жизни» (*Соловьев* 2, 553, 555).

«Положительная эстетика», которую в русской мысли будут выстраивать и Ф.М. Достоевский, и Н.Ф. Федоров, и В.С. Соловьев, ставила своей целью преодоление того разрыва между творчеством и бытием, между совершенной реальностью, созидаемой искусством, и несовершенством жизни как она есть, короткодыханной, углой, дисгармоничной, который так болезненно переживали деятели русской культуры. Особенно остро этот разрыв между искусством и жизнью ощущался внутри реализма, достигшего максимальной объемности в *изображении* действительности и тем самым вплотную придвинувшего искусство к *кризису*, т.е. к суду над искусством, творящим «подобия» жизни, но не способным ни на йоту изменить эту жизнь. Именно тогда, когда художественная идея, синтези-

¹ Подобно Достоевскому, в качестве эталона художественности, неразрывной с «высшей идеей существования», Соловьев выдвигал творчество Пушкина: «поэзия Пушкина, взятая в *целом* <...> приносила и приносит большую пользу, потому что совершенная красота ее формы усиливает действие того духа, который в ней воплощается» (*Соловьев* 2, 548).

рующая мысль и чувство, воплощается во всей своей полноте, мастерство достигает высшей степени совершенства, человека творящего настигает трагедия творчества. В этом суть духовной драмы Гоголя и Льва Толстого: создатель «Войны и мира» и «Анны Карениной» признается, что больше не хочет смотреть на жизнь сквозь «зеркальце искусства», тешиться «игрой светов и теней», зная, что «жизнь бессмысленна и ужасна»¹, искалечена этим ужасом и неотвратимо смертна.

Невозможность удовлетвориться только эстетическим созерцанием, художественным запечатлением жизни, горький стыд от того, что писательский дар, всесильный в пространстве образа, бессилён в пространстве жизни, толкали на аскетически-монашеский путь, нудили отдалиться религиозному деланию, воспитанию своего внутреннего человека. Но для чуткого художника этот крест был неподъёмным, ибо соединялся с отрицанием пути творчества, отсечением художественного дара как соблазна, заграждающего дорогу к спасению. Своего рода компромиссом между аскезой и творчеством оказывался выход в те сферы, которые ближе стоят к конкретике жизни, к слову не образному, прихотливо-свободному, пугающему своей многозначностью, но прямому, публицистическому, ориентированному на определенный, без подтекста выражаемый смысл, воздействующему линейно и однонаправленно. Отсюда гоголевские «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), учительная проповедь о жизни какова она есть, о слепоте умов и очерствении сердец и одновременно — призыв к самовоспитанию, нравственному собиранию себя, совестливому, справедливому устройению жизни. В предисловии к книге писатель прямо заявляет, что хочет искупить ею «бесполезность всего, доселе им напечатанного»². И Толстой, испытавший перерождение убеждений на три десятилетия позже Гоголя, так же смещает акценты в сторону учительных, религиозно-нравственных сочинений «В чем моя вера?», «Так что же нам делать?», предельно минимизируя творческую палитру, отбрасывая «художественное» как избыточное и ненужное, постыдное в своей беспечности, неуместное, как неуместна игривая виньетка на траурном фоне.

Но можно было идти не только этим путем, предельно сужающим диапазон художественного творчества. Можно было попытаться — и деятели искусства пытались — предельно расширить этот диапазон, раз-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.-Л., 1928–1964. Т. 23. С. 15.

² Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 36.

двинуть пределы возможного, ведя искусство от отражения к реальному преобразению жизни и человека. Эстетическое здесь прямо соединилось с этическим и религиозным, с Христовой заповедью о совершенстве («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), которая требует от художественной деятельности по самому высшему счету, задавая и личности творца, и личности того, кто искусство воспринимает, встречается с ним на дорогах истории, высшую ценностную планку: не эстетская игра и художественное наслаждение шедевром, а умно-сердечное усилие, переходящее в действие, не проживание (и избывание) отпущенного тебе времени по принципу «живи как живется», но совестливая активность, заставляющая выстраивать своего внутреннего человека, преобразать себя, распространяя свет этого преобразования в мир.

Стремление связать искусство с сотериологией, с темой спасения, с перспективой преобразования смертного, страдающего бытия в Царствие Божие, проявилось в XIX веке в разных видах искусства — архитектуре, живописи, литературе. Его мы видим в проекте Храма Христа Спасителя Александра Витберга, заложенного в 1817 г. на Воробьевых горах. Проектируя комплекс трех храмов, как бы «восходящих» по склону Воробьевых гор, Витберг ставил целью воплотить в архитектурных формах главный догмат христианства о Троице, относящийся не только к Богу, но и к человеку: человек имеет троичное устройство, неслиянно-нераздельное единство телесной, душевной, духовной природ, и они должны быть просветлены целокупно. Путь к этому просветлению он полагал в образе Богочеловека Христа, воплотившегося и воскресшего, явившего в Преображении, «до какого просветления очищенное тело душевными свойствами доведено быть может»¹. «Не здание хотелось мне воздвигнуть, а молитву Богу»² — так передавал архитектор суть своего монументального замысла.

Той же воплощенной молитвой стал труд его тезки, художника Александра Иванова: и библейские эскизы для храма в память воцарения дома Романовых, и знаменитая картина «Явление Христа народу», над которой Иванов работал двадцать лет, с 1837 по 1857 гг. Встреча человечества со своим Спасителем, по убеждению живописца, событие, не отстоящее от современности на девятнадцать веков, но совершающееся здесь и сейчас, в каждое мгновение жизни, когда душа человеческая делает выбор между

¹ Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. 1872. Т. 5. С. 31.

² Там же.

злом и добром. Чтобы люди поняли это, чтобы обратились и пришли ко Христу, и писал художник свою картину. Ее созерцание, просветляющее ум и сердце, очищающее душу от скверны греха, должно было вести к метанойе, соделывая предстоящего «новым человеком».

Гоголь, поддерживавший и ободрявший Иванова в его дерзновении приблизить искусство к религиозному деланию, создавал «Мертвые души» как текст, выходящий за пределы литературы. Трехчастный замысел «поэмы», перекликающийся с храмовым проектом архитектора Витберга, был одушевлен тем же стремлением ко всецелому преобразению личности, в котором писатель видел путь ко всецелому преобразению жизни. Первая часть «Мертвых душ» — мир, каков он есть, погрязший в грехе, исказивший в себе образ Божий, не знающий и не хотящий знать правды. Вторая — опаматование, метанойя, прозрение героев, и прежде всего Чичикова, так бессовестно и беззастенчиво скупавшего «мертвые души». Третья часть — выход героев, внутренне преобразивших себя, на общественное служение, превращение их в деятелей новой России.

В том же направлении двигался и поздний Толстой: от отрицания, на пике учительной публицистики, искусства как бесполезной иллюзии и постыдной игры к утверждению искусства как орудия «братского единения людей»¹, от «Исповеди» (1879–1882), где всякая художественная деятельность предстает как ложь и самообман, к роману «Воскресение» (1889–1899), где литература начинает служить религиозному обновлению жизни. Нехлюдов, поначалу такая же «мертвая душа», как и Чичиков, проходит на протяжении романного сюжета свой собственный суд совести, шаг за шагом выстраивая себя, совершая, с точки зрения обыденного сознания, алогичные и нелепые действия (хлопоты о заключенных, которых государство признало преступниками, отдача земли крестьянам, намерение жениться на Масловой, поездка за ней в Сибирь и т.д.), но именно через эти поступки, укрепляющие его в новом нравственном выборе, он и спасает себя. С ним происходит то, о чем говорит Христос Никодиму: «рождение свыше» — не природно-бессознательное, естественно-животное, в котором человек не помнит и не знает себя, но сверхприродное, духовное, идущее через внутренние усилия совести.

«Рождение свыше» переживает и герой Достоевского Митенька Карамазов, после пророческого сна про «дитё», пробудившего в его сердце совесть и жажду служения: «Я в себе в эти два последние месяца нового

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 195.

человека ощутил, воскрес во мне новый человек!» (*Достоевский* 15, 31). *Воскресение* в человеке образа Божия, исцеление «великого грешника», путь личности от падения к восстанию, от неверия — к вере, от бунта и отрицания — к подвигу «деятельной любви» — такова проблематика романов «великого пятикнижия», реализованных и нереализованных замыслов Достоевского, его «Дневника писателя».

Витберг, Иванов, Гоголь, Толстой, Достоевский стремились преодолеть разрыв искусства и жизни, творчества и бытия изнутри самого искусства, не выходя за его границы, а максимально их расширяя, не отказываясь от художественности, но веря в идеалотворческие, преображающие ее потенции. «Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (*Достоевский* 21, 76), — писал Достоевский, утверждая неразрывную связь онтологии и деонтологии, существующего с должнствующим, веру в Царствие Божие, одушевляющее пути истории.

Трактую идеалотворческий вектор искусства, В.С. Соловьев, один из столпов русской религиозно-философской эстетики, утверждал, что искусство здесь исполняет функцию «предварения» и пророчества, являя в наличном, раздробленном универсуме, далеко отстоящем от совершенства, образ всеединого бытия, о котором говорят все религии, и прежде всего христианство. Оно становится «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни» (*Соловьев* 2, 398). По Соловьеву, сама сущность художественности заключается в изображении предмета или явления жизни «с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира» (*Соловьев* 2, 399).

Проективную, преображающую способность искусства особенно акцентировал Н.Ф. Федоров. В камерном, предварительном, «опытном» виде искусство осуществляет тот принцип регуляции, который, по убеждению мыслителя, должен стать основой действия человека в природе. Оно является как бы лабораторным предварением будущего творчества. В этом смысл храмового синтеза искусств — архитектуры, фрески, иконописи, церковной музыки, богослужебной поэзии: мир здесь предстает обновленным, обоженным, исцеленным от смерти, вступившим в эру безграничного творчества. Храм, по Федорову, «проект вселенной, в которой оживлено все то, что в оригинале умерщвлено, и где все оживленное стало сознанием и управлением существа, бывшего слепым» (*Федоров* I, 236). И этот проект в перспективе истории должен быть понят и принят как задание человечеству, приходящему «в разум истины», осознающему свое назначение в мире.

Трансцензус из реальности в сверхреальность не приводил русских писателей и мыслителей к апологии самоспасения (хотя и такой исход русская культура XIX в. давала, достаточно вспомнить мысль и судьбу К.Н. Леонтьева). Прикосновение к совершенству не оборачивалось презрением к наличному бытию; напротив, рождало стремление охватить любящим сердцем смертный, страдающий мир, удержать его над мейнической бездной, очистить от скверны и преобразить. Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, исповедовавшие идеал активного, творческого христианства, через оправдание истории — как поля встречи Бога и человека, как «работы спасения», в которой человеческий род подготавливает условия для воцарения в мире Царствия Божия, — оправдывали искусство. Как и Достоевский, не принявший негативизм К.Н. Леонтьева в отношении истории и противопоставивший мироотрицающей вере отца Ферапонта светлую, распахнутую на мир и людей веру старца Зосимы, они не признавали историософского пессимизма, для которого всякое творчество в мире вторично, неабсолютно, недущеспасительно и в конечном итоге излишне, ибо мир сей заведомо обречен огню. Не катастрофа, а преображение, «перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие» (Соловьев 2, 339) составляют, с их точки зрения, сущность всемирной истории, в которой искусству отведена центральная роль и в которой оно постепенно перейдет от стадии предварения и пророчества к стадии «осуществления чаемого», ибо, как писал Соловьев, «художество <...> есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста» (Соловьев 2, 404).

ТВОРЧЕСТВО КАК АНТРОПОДИЦЕЯ

Построение основ «истинной, положительной эстетики» (Соловьев 2, 553) в русской мысли неразрывно связывалось с антропологией, шло рука об руку с решением вопроса о месте человека в творении, о его месте в Божием замысле. «Человек есть существо <...> творчески действующее в мире»¹ — этот тезис для апологетов истории как работы спасения был ключевым. В творчестве проявляется богоподобие человека, содержится указание на его место в Божественном замысле. Человек — со-творец,

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 637.

включенный в дело устроения и одухотворения жизни, преобразования бытия в благобытие, мира — в Царствие Божие. В деле Божественного домостроительства благодать Божия и усилие человеческое действуют синергийно.

Подобно Гоголю, Иванову, Толстому, Достоевскому, русские христианские мыслители утверждали неразрывность категории спасения с категорией творчества. Противопоставление спасения творчеству, подчеркивал Н.А. Бердяев, поставление первого над вторым («сначала человек должен спастись, побеждать грех, а потом уже творить») искажает суть их взаимодействия, их единства в Божественном замысле. «Соотношение между спасением и творчеством есть идеальное и внутреннее соотношение, а не соотношение реальной хронологической последовательности. Творчество помогает, а не мешает спасению, потому что творчество есть исполнение воли Божией, повиновение Божьему призыву, соучастие в деле Божиим в мире. Плотник я или философ, я призван Богом к творческому строительству»¹.

Искусство — *не времяпрепровождение, не развлечение, не игра*, а дело ответственное и серьезное, одно из благих орудий действия человека в истории, «те духовные руки, которыми человечество берет мир»². Предельное задание творчества — осуществление истинного всеединства, преобразование человечества в Богочеловечество, а земли — в Царство Христово. В трудах Н.Ф. Федорова, доводящего сотериологическую активность человечества до максимального градуса, возникает образ будущего богочеловеческого искусства, когда человеческий род, как соратник Творца, будет возвращать жизнь всем когда-либо жившим, распространяя творческое действие «на все миры вселенной», преображая «вселенную из хаоса, к которому она идет, в космос, т.е. в благолепие нетления и неразрушимости» (Федоров II, 231).

«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» (Соловьев 2, 404), — так в статье «Общий смысл искусства» (1890) определял задачу искусства В.С. Соловьев. В своем понимании предельных заданий творчества он исходил из идеи «продолжающегося творения», подчеркивая, что он есть не единовременный акт, а постепенный, упорный процесс воплощения

¹ Бердяев Н.А. *Философия творчества, культуры и искусства*. Т. 1. С. 362.

² Ильин И.А. *Одинокий художник*. С. 316.

в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала, достигающего своей высоты в человеке. Человек, «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо», призван стать активным «деятелем мирового процесса», продолжив «то художественное дело, которое начато природой», но уже на новом, более совершенном уровне. Ибо красота в природе не затрагивает смертной основы вещей, она «покрывало, выброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни» (Соловьев 2, 390–393). Человеку же предстоит 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. В трактате «Смысл любви» (1892–1894) философ так формулировал эту задачу: «В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облекла царство материи и смерти покровом природной красоты: чрез человечество, чрез действие его универсально-разумного сознания она должна войти в это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увековечить ее красоту» (Соловьев 2, 546).

Человеческое творчество, по Соловьеву, становится «восьмым днем творения». Движение мира к совершенству теперь разворачивается по линии восхождения от человечества к Богочеловечеству и от материи — к Богоматерии, от «злой жизни» послегрехопадной природы с ее раздробленностью и борьбой существ к состоянию «всеединства», «всемирной сизигии» (Соловьев 2, 540–541, 547).

Идею продолжающегося творения в русской философской мысли акцентировал Н.А. Бердяев. «Человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения»¹, — писал он в своей главной книге «Смысл творчества: Опыт оправдания человека» (1916). По его глубокому убеждению, человеческое творчество носит отнюдь не дополнительный, факультативный характер, являясь лишь свидетельством безграничного милосердия и всемогущества Создателя. Нет, человек именно продолжает «дело Божьего творения»², наравне с Господом участвует в созидании «нового неба и новой земли»; в нем — сокровенный центр мироздания, надежда и упование всей твари, которую человек вместе с собой должен привести к обожению. В его активности, сознательно устремленной к умножению блага, в его творчестве раскрывается полнота сыновней любви,

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 91.

² Там же. С. 145.

и эта любовь идет навстречу полноте Божественной любви, проявившей себя в акте творения.

Бердяев пророчил «новую религиозную эпоху творчества»¹, в которой раскроются все безграничные потенции человека, а через него — и безграничные потенции бытия, через человека движущегося к совершенству. Что касается С.Н. Булгакова, то он считал «миротворение в основах своих» завершенным². «Творчество в собственном смысле» как «создание метафизически нового», как «творение из ничего» не может быть свойством человека, оно принадлежит лишь «Сотворившему вся»³. Однако это не означает того, что человеку в Божием замысле принадлежит лишь пассивная роль. Бог предназначил человека для устройства, возделывания уже созданного мира, дав ему заповедь «об обладании землей». Именно в «бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»⁴, подчеркивал философ, сможет утвердить человек свое призвание и богоподобие. Историческая, культурная, хозяйственная деятельность человечества, таким образом, оправдана по самому высшему, религиозному счету.

Булгаков писал об «изначальном единстве» хозяйства и искусства: «они являются только разными сторонами одного и того же целостного жизненного процесса, жизни в гармонии и красоте»⁵. И, что самое главное, он отнюдь не полагал «синтез хозяйства и искусства, деятельную, творческую жизнь в красоте»⁶ безвозвратно утраченной. Нет, Божий замысел о Своем творении, Его задание человеку не изменились после грехопадения, неизмеримо усложнились лишь условия их осуществления. В Боговоплощении, в проповеди и деле Христа человечеству вновь указаны и конечный идеал, и путь к нему, раскрывается центральная задача земной жизни — «дело богочеловечества, т.е. очеловечивание мира и обожение человека»⁷, приуготовление условий для воцарения в мире Царствия Божия. И если способность к целостному, преображающему творчеству в райском состоянии была дана человеку, то на этапе искупления она ему задана, и не может быть иначе, ибо благое мироустройство, всеземное,

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 116.

² Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 1. С. 162.

³ Там же. С. 159.

⁴ Там же. С. 171.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 308.

⁶ Там же.

⁷ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 642.

всекосмическое художество есть «внутренняя, онтологическая норма человеческого творчества»¹.

Что касается Н.Ф. Федорова, то у него вопрос о масштабах человеческого творчества, о его подлинном назначении и богочеловеческих горизонтах разрешался через смелый и сильный мыслительный ход: «Творить мы не можем, а воссоздавать сотворенное не нами, но разрушенное нами или разрушившееся по нашему неведению или по нашей вине, — мы должны, иначе мы не будем подобием Творца, и все созданное должно погибнуть, разрушиться» (Федоров II, 77). Помимо онтологического критерия (Божий замысел о человеке) он опирался здесь на критерий нравственно-религиозный, идущий уже из глубины совести самого человека, из сознания ответственности за бытие, из любви к отцам и Богу отцов: эта ответственность и эта любовь и позволяет «сынам человеческим» определить свое место и задание в деле Божиим, которое состоит в том, чтобы восстанавливать жизнь, воскрешать.

Понять конечные задания и предельные цели искусства Федоров стремился, идя к его началу, к первобытной древности, к заре человечества. Искусство, подчеркивал он, рождается у могилы. Художественный порыв возникает из сознания смертности, из слезной скорби, чувства утраты и тоски по умершим. Погребая умерших, человек дает им новую жизнь в виде памятников, стремится запечатлеть их образы живописно или скульптурно, населяет небесные звезды душами умерших отцов (первобытная «патрофикация»). В своих истоках, утверждает философ, искусство есть попытка «многого воскрешения»: повинувшись сердечному чувству, оно восстанавливает то, что «по необходимости физической» предано земле.

Воскресительный импульс, по Федорову, движет искусством во все эпохи, то проявляясь явно, как в искусстве Египта, то уходя в глубинные слои творчества. Запечатлевая словом, кистью, карандашом и резцом лица и образы своих современников, творец сохранял их от забвения, давал жизнь отшедшему, а в религиозной словесности, архитектуре и фреске запечатлевал образ мира, «каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба» (Федоров II, 159). Но при всем своем мастерстве человек-художник не выходил за границы «искусства подобий». Будущее искусство, в проекте Федорова, сумеет раздвинуть эти границы. В свое время птолемеевская картина мира, рисовавшая Вселенную такой, какой она видится глазу и вдохновляющей фантазии человека, ставящего

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 308.

Землю в центр мироздания и заставляющего Солнце вращаться вокруг нее, сменилась коперниканской, представляющей уже не кажимость, а реальность. Точно так же искусство, восстанавливающее жизнь только в воображении, преодолевающее энтропию и смерть сугубо в рамках «бессмертного шедевра», способное управлять бытием лишь в локальном пространстве художественного произведения, должно — в союзе с наукой, со всеми областями человеческой практики — выйти на путь реального восстановления жизни, из «искусства подобию» стать «искусством действительности», реально восстанавливающим облик умершего в неразрушимости его духовно-душевно-телесного единства, способным к *реальной*, а не воображаемой регуляции мира. И его деятелями будут не только художники, а все люди, все «сыны человеческие», объединившиеся в общем деле, овладевшие законами строения и функционирования вещества, научившиеся преодолевать силы смерти и разрушения. Формулируя идеал «искусства действительности» или, если воспользоваться выражением эпохи Серебряного века, эстетики жизнетворчества, Федоров утверждает: законы художественного творчества, созидающие мир совершенных, прекрасных форм, должны стать законами самой реальности, активно созидать жизнь. «Эстетика, — пишет мыслитель, — есть наука о воссоздании всех бывших на крохотной земле (этой капельке, которая себя отразила во всей вселенной и в себе отразила всю вселенную) разумных существ для одухотворения (и управления) ими всех громадных небесных миров, разумных существ не имеющих» (Федоров II, 231).

Уникальность человеческой природы философ полагал в том, что человек — не только созидающее, но и самосозидающееся существо — непрерывно растущее, движущееся к совершенству. Связывая начало человечества с сознанием смертности, он полагал первой осознанной реакцией человека на смерть и «первым актом» его самодеятельности принятие им вертикального положения (Федоров II, 249). На заре истории, задолго до строительства памятников, храмов, архитектурных сооружений, человек обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться выше отпущенного ей удела, заявил себя выше животной участи. Религиозный, молитвенный порыв к небу, ко Вселенной, к Богу стал, по Федорову, первым творческим порывом человека, первым актом искусства, которым открывается в истории долгий путь творческого самосозидания человека. Его венцом, с точки зрения Федорова, должно стать преобразование, притом не только нравственное, но и физическое, достижение

«полноорганности», дающей человеку возможность к безграничному перемещению, жизни в разных средах, непрерывному обновлению. Для Федорова это — важнейшая часть христианского делания в мире, во всей полноте раскрывающая Божий замысел о человеке как о творце, существе благом, сознательном и свободном, ибо «только самосозданное существо может быть свободным» (Федоров П, 229). Отсюда и одно из определений, данное Федоровым «искусству действительности»: искусство богочеловеческое, «теоантропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (Федоров П, 229).

В начале XX в. идея теоантропоургического искусства, обращенного к «реальному творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли»¹, одушевляла представителей разных художественных и идейных течений. Эпоха модернизма предельно обострила «проблему отношения искусства и жизни, творчества и бытия»². Достаточно вспомнить драму Г. Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся?» и горькое восклицание ее героини: «На первом плане художественное произведение, человек — на втором»³, не менее горькие высказывания А.А. Блока в статье «Стихия и культура» о бессилии творцов и ученых «перед мором, трусом, гладом и мятежем»⁴ или сетование С.А. Есенина: «Не разбудишь ты своим напевом / Дедовских могил! <...> Не изменят лик земли напевы, / Не стряхнут листа». Стремясь «воздвигнуть течение встречное», младосимволисты А. Белый и В. Иванов развивали концепцию теургии, сливающей творчество с религиозным деланием⁵, поставляющей художника «религиозным устройтеlem жизни»⁶. Призыв к жизнетворчеству, к глобальному изменению не просто истории, но бытия звучал в декларациях футуристов и конструктивистов, разливался в поэзии первых пореволюционных лет⁷.

¹ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1990. С. 201–203.

² Бердяев Н.А. Кризис искусства. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. С. 3.

³ Ибсен Г. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1958. С. 448.

⁴ Блок А.А. Стихия и культура // Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб.: Шиповник, 1909. С. 208–218.

⁵ Белый А. Символизм как миропонимание. С. 115, 117, 120.

⁶ Иванов В. Искусство и символизм // Иванов В. Собр. соч. Т. II. Брюссель, 1974. С. 595.

⁷ См.: Меньшутин А., Синявский А. Поэзия первых лет революции. 1917–1920. М.: Наука, 1964; Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира. — Философия. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. С. 8–211.

Плеяда мыслителей-космистов 1920–1930-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, проектируя будущее «мировоздействие», основывала его на синтезе науки, искусства, религии и труда¹. А выдающийся художник Василий Чекрыгин, один из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», находившийся под глубоким и сильным влиянием «Философии общего дела» Федорова, а также эстетических работ Соловьева, видел «дело искусств» в «воскрешении мертвых отцов», «преображении Космоса, вселенной (овладение космическим процессом), <...> преобразении косного закона притяжения, тяготения масс и тел гибнущей вселенной, ищущей опоры, в высший закон, истинную опору — Любовь»².

ОНТОЛОГИЗМ КРАСОТЫ. ЭСТЕТИКА И ХРИСТОЛОГИЯ

В русской религиозно-философской эстетике красота выступает не только как эстетическая, но и как онтологическая категория. Она «столь же абсолютное начало мира, как и Логос»³. Это мера совершенства творения, атрибут Царствия Божия, знак совершенного единства материи и духа, идеи и формы, *духовная телесность*, все глубже раскрывающая себя в творении и призванная во всей полноте явиться в обоженном мире, на пространстве «нового неба и новой земли». Космогонический процесс предстает процессом художественным. «Весь мир, — подчеркивает С.Н. Булгаков, — есть постоянно осуществляемое произведение искусства, которое в человеке, в силу его центрального положения в мире, достигает завершенности, ибо лишь в нем, как царе творения, завершается космос»⁴. А Н.А. Бердяев в книге «Смысл творчества: опыт оправдания человека» формулирует эту мысль в серии афористических, отточенных фраз: «Космос и есть красота как сущее. Космическая красота — цель мирового процесса, это иное, высшее бытие, бытие творимое. Природа красоты — онтологическая и космическая»⁵.

¹ См. подробнее главу «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

² В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921 // *Мурина Е., Ракитин В.* Василий Николаевич Чекрыгин. М.: РА, 2005. С. 214.

³ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 219.

⁴ Там же. С. 221.

⁵ *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 235.

Красота духоносна, она есть «откровение Третьей ипостаси, Духа Святого»¹ — эта мысль русских философов обретает свои корни в христианской эстетике. С ней же связано и убеждение в важности для суждения о прекрасном не столько формального, сколько содержательного критерия, когда степень совершенства предмета зависит от благости и высоты той идеи, которую несет он в себе, когда сама эта идея, перерабатывая упругий материал внешней среды, созидает себе в видимом мире достойную и прекрасную форму — будь то молитвенный облик подвижника, или иконный образ, или храм.

С трактовкой красоты как духовной телесности тесно связана в русской мысли идея «софийности твари». Н.Ф. Федоров в своем ответе Достоевскому, обращаясь к традиции истолкования Софии, Премудрости Божией, подчеркивает, что философски она была понята как «поэтическое олицетворение <...> Божественного Разума, проявившегося в мудром устройстве мира», как его «творческий план, или идея Бога о мире» (Федоров I, 96). Буквально в соответствии с этим определением философа общего дела С.Н. Булгаков в книге «Философия хозяйства» представляет Софию как идеальный образ мира и человека, который пребывает в Боге от начала творения и одновременно излучается в тварное бытие, стремится к полноте воплощения. Красота и гармония природного мира образуются, по Булгакову, проникающими его «лучами софийности». «В прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода»² сквозит откровение божественной основы бытия, обетование грядущего обожения твари. И искусство наиболее чутко воспринимает «софийную основу мира». Творя в красоте, стремясь к воплощению прекрасных образов, художник становится проводником в бытие лучей софийности, озаряет ими материю, «являет тварь в свете Преображения»³.

Русские писатели, в отличие от религиозных мыслителей, ни об онтологичности красоты, ни о софийности не рассуждают. Их язык — не язык философского доказательства, но язык образа. Мы уже касались темы софийности мира в русской поэзии в главе «Человек и природа в зеркале поэзии мысли». В данной же главе обратимся к творчеству Достоевского, писателя, религиозно-художественная оптика которого

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 219.

² Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 1. С. 168.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 306.

настроена так же, как оптика русских христианских мыслителей. Софийность — одна из важнейших составляющих его мирообраза¹. То, о чем философские собратья Достоевского говорят в прямом дискурсивном высказывании, в его художественном мире претворяется в сложной системе мотивов и образов, в композиционных решениях, в сюжетной динамике. Софийность светится в женских образах («тихой и кроткой» Сонечки Мармеладовой, Софьи Долгорукой, Софьи Ивановны — матери Алеши Карамазова), предстает через символические, «райские» картины природы, исполненные радостного любования красотой Божьего мира, в которой явлен человеку, по словам старца Зосимы, знак «живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим» (*Достоевский* 14, 290), прообраз будущей нетленной красоты Царствия Божия. Вспомним рассказ праведника Макара Ивановича из романа «Подросток»: «Заночевали, брате, мы в поле, и проснулся я заутра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет — расти, травка Божия, птичка поет — пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул — Господь с тобой, маленький человек, расти на счастье, младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил» (*Достоевский* 13, 290). А в романе «Братья Карамазовы» образ софийности мира, возникающий в рассказе о хождении старца Зосимы, собиравшем подаяние на монастырь: «Ночь светлая, тихая, теплая, июльская, река широкая, пар от нее поднимается, свежит нас, слегка всплеснет рыбка, птички замолкли, все тихо, благолепно, все богу молится», — становится преддверием разговора «о красе мира сего Божия и о великой тайне его» (*Достоевский* 14, 267), о кроткой твари, свидетельствующей истину Божию, о красоте ликов домашних животных, доверчиво взирающих на человека, несущих рядом с ним свою службу (не здесь ли один из источников вдохновения П.Н. Филонова в его знаменитой картине «Крестьянская семья (Святое семейство)»?).

Вселяя в человека мир и благоволение, софийные картины природы пробуждают в нем совесть: на фоне гармоничной и чистой природы особенно резко выступает достоинство и неблагообразие души, оскверненной

¹ См. подробнее: *Новикова Е.Г.* «Софийность романов Достоевского «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» // *Новикова Е.Г.* Софийность русской прозы второй половины XIX века. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 1999. С. 92–159.

грехом, отравленной злой самостью, тщеславием, смертной гордыней. В «светлые, ясные, благоуханные» пасхальные дни совершается «дивная перемена» в душе брата Зосимы. И вот уже он, недавно еще угрюмый и резкий подросток, ужасавший мать своим богохульством, плачет и просит прощения у птичек: «была такая Божия слава кругом меня: птички, деревья, луга, небеса, один я жил в позоре, один все обесчестил, а красы и славы не заметил вовсе» (*Достоевский* 14, 263). Ранним июльским утром происходит обращение самого Зосимы, блестящего гвардейского офицера, вознамерившегося в ослеплении ревности убить на дуэли соперника и в ночь перед поединком жестоко и злобно ударившего своего денщика: «Словно игла острая прошла мне всю душу насквозь. Стою я как ошалелый, а солнышко-то светит, листочки-то радуются, сверкают, а птички-то, птички-то Бога хвалят... Закрыл я обеими ладонями лицо, повалился на постель и заплакал навзрыд» (*Достоевский* 14, 270).

Софиен и знаменитый пейзаж главы «Кана Галилейская», являющийся взору Алеши, когда он выходит из кельи почившего старца Зосимы. Красота земная, вестница небесной, Божественной красоты, просветляет душу героя, дает ему ощущение связи с миром и Богом: «Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. <...> “Облей землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои...” — прозвенело в душе его. О чем плакал он? О, он плакал в восторге своем даже и об этих звездах, которые сияли ему из бездны, и “не стыдился исступления сего”. Как будто нити ото всех бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасясь мирам иным”» (*Достоевский* 14, 328).

Полнота красоты для представителей русской религиозно-философской эстетики раскрывается в Боге. Это красота, неотделимая от блага и совершенства, красота творящая и претворяющая, красота Жизни во всей ее полноте. «Бог есть само Добро во всеобъемлющем значении этого слова: Он есть сама истина, сама Красота, Нравственное Добро, Жизнь и т.д.»¹, — подчеркивает Н.О. Лосский. Высшая мера прекрасного — Царствие Божие, преображенный, избавленный от зла и смерти мир, где торжествует любовь как принцип связи всего со всем. Образ этого Царствия, к которому с верой и упованием устремляется сердце, явлен в русской философской поэзии у Ф.И. Тютчева («И в нашей жизни повседневной...», 1859, «Сон на море», 1830), а у Достоевского символически представлен в главе «Кана Галилейская». Пир в Кане — символ будущего

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 344.

пира преображенной Вселенной. Вода, в вино претворенная, знаменует обоженное естество, в котором действует новый — Божий закон, закон всеединства или «всемирной сизигии», как определял его В.С. Соловьев (*Соловьев 2*, 547). Алеша видит свершившимся главное христианское чаяние — «воскресения мертвых и жизни будущего века». Ему является воскресший Зосима, как бы символически предстательствуя за всех умерших, которым еще надлежит восстать в силе и славе: «Лицо все открытое, глаза сияют». И солнце мира — Христос — «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков...» (*Достоевский 14*, 327).

Если говорить об общих корнях антропологического и художественного видения Достоевского как одного из центральных представителей русской христианской эстетики и его философских собратьев Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, то они уходят в наследие восточно-православной мысли и прежде всего в традицию исихазма, где Бог предстал как Первохудожник, сотворение мира — как первый, целостный и совершенный, художественный акт, а человек — как «шедевр божественного творчества, предел материальной красоты и совершенства»¹. Грехопадение исказило совершенный строй мира, произошла онтологическая катастрофа. Но вочеловечившийся Христос открыл человеку путь преображения падшего, тленного естества в совершенное и нетленное. Это преображение исихасты и ставили высшей задачей христианского аскетического подвига. Аскетика возводилась здесь на уровень «высочайшего художественного творчества, творчества, материалом которого является сам человек»². Границы подвижничества расширялись за пределы просто «морального усовершенствования», «нравственного уподобления Христу»³. Нетварный божественный свет, стяжаемый в умном делании, в колоссальном усилии всего человеческого существа, распространялся и на тело подвижника, саму плоть его делал «светозарным и огненным отображением божественной красоты»⁴.

Связь с исихастской традицией отчетлива в христологии Достоевского, из которой он прямо выводит вопрос о сущности и назначении искусства. В письме С.А. Ивановой, написанном в период работы над

¹ *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине. 1991. С. 32. См. также: *Экономцев И.* Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. С. 179–180.

² *Экономцев И.* Православие, Византия, Россия. С. 183.

³ Там же. С. 182.

⁴ Добротолюбие. Т. 5. М., 1890. С. 206.

романом «Идиот», размышляя о сущности прекрасного и возможности его воплощения, писатель подчеркивал: изображение «положительно прекрасного» есть «задача безмерная». «Прекрасное есть идеал, а идеал — ни наш, ни цивилизованной Европы еще далеко не выработался. На свете есть только одно положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерно, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Все Евангелие Иоанна в этом смысле; он все чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного)» (*Достоевский* 28(II), 251). Достоевский говорит о Христе как о *воплощенном прекрасном, воплощенной красоте*, и эта мысль в полном смысле слова является духовным стержнем его жизни и творчества, нераздельного с жизнью. Еще в начале 1854 г., только-только выйдя из каторги, он пишет Н.Д. Фонвизиной о символе веры, который сложил себе в минуты просветленности сердца и ума, в минуты, когда затихала в его душе борьба веры с неверием и вера торжествовала: «Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа» (*Достоевский* 28(I), 176).

Понимание Христа как высшей, совершенной красоты на земле — краеугольный камень эстетики Достоевского. Христос — «идеал человека во плоти» (*Достоевский* 20, 172), несет в Себе полноту одухотворенной телесности, то совершенство соединения идеи и формы, при котором естество всецело подчиняется духу, сознание правит материей, исцеляя и преображая ее, заставляя лучиться благодатными энергиями. Таким предстает Он в романе «Братья Карамазовы» — и в видении Каны Галилейской, и в поэме Ивана «Великий инквизитор»: «Солнце любви горит в Его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей Его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к Нему, даже лишь к одеждам Его, исходит целящая сила» (*Достоевский* 14, 227).

В Боге воплотившемся, для Достоевского, залог будущего просветления и спасения мира, его преображения по законам высшей, божественной красоты. «Мир станет красота Христова» (*Достоевский* 11, 189), — записывает он в подготовительных материалах к роману «Бесы».

Связь в творчестве Достоевского эстетики и христологии глубоко почувствовал уже В.С. Соловьев. В «Трех речах в память Достоевского» он указывал на образ Богочеловека как на высшее проявление единства истины, добра и красоты, утверждаемое христианством и положенное Достоевским как религиозным художником в основу своего творчества:

«Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершенная красота» (Соловьев 2, 305). Младший современник Достоевского первым отметил, что размышления Достоевского о красоте тесно связаны с сотериологической темой: «Красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец, и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир» (Соловьев 2, 306). На философском языке выразил здесь Соловьев смысл Боговоплощения, сущность спасительного подвига Иисуса Христа, открывшего перспективу преображения материи в Богоматерию, послегрехопадного, смертного мира — в Царствие Божие, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

То, что Достоевский органически соединил в своем творчестве этический и эстетический идеал и средоточие этого единства видел в образе Иисуса Христа, что его религиозно-эстетическая концепция неразрывна с сотериологией и именно в этом смысл формулы «Мир спасет красота», вслед за Соловьевым отмечали и другие представители русской философской мысли: С.Н. Булгаков, Р.В. Плетнев, Н.О. Лосский и др. Для них связь христианской эстетики и проблемы спасения мира красотой, истекающей из Божественного источника, была ключевой¹. Высшая — преображенная, бессмертная — красота воплощалась в образе Спасителя и Воскресителя. «“Прекраснее же Христа” — Единого, Безгрешного —

¹ Е.Г. Новикова, рассматривая судьбу формулы «Мир спасет красота» в русской религиозной философии, справедливо указывала на то, что мыслители, к ней обращавшиеся, использовали ее в огласовке В.С. Соловьева «Красота спасет мир». Исследовательница при этом отмечала, что у Достоевского само построение фразы заставляет акцентировать идею спасения мира, а инверсия, произведенная Соловьевым, выдвигает на первый план спор о сущности и судьбах самой красоты, приводя, в конечном итоге, к мысли о том, что в несовершенном падшем мире сама красота нуждается в спасении (Новикова Е.Г. «Мир спасет красота» Ф.М. Достоевского и русская религиозная эстетика // Достоевский и XX век: В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 106, 123). Однако разница в актуальном членении, дающая разные смысловые акценты, не означает подмены и искажения смысла, не отодвигает вопроса о спасении на второй план, не заменяет сотериологическую проблематику эстетической. Размышляя о трагедии земной красоты, теряющей связь со своим Божественным первообразом, искаженной грехом, открытой действию зла, русские религиозные мыслители настойчиво ищут путей ее спасения, а вместе с ней и спасения мира.

ничего нет» — цитировал о. Павел Флоренский св. Игнатия Богоносца и ставил вопрос об отношении человека к этой явленной Красоте, а значит, о христианском делании как облечении во Христа, о стяжании неизреченного Света, в котором Красота проявляется, об аскетическом подвиге, раскрывающем «красоту духовную, ослепительную красоту лучезарной, светоносной личности»¹.

В контексте русской христианской эстетики уже приводившаяся ранее цитата из подготовительных материалов к роману «Бесы»: «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»², перекликается с записью у гроба первой жены: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал» (*Достоевский* 20, 174). Свлекая с себя образ «ветхого человека» с его самостью, эгоизмом, злым своеволием, открывая в своем сердце источники смиренной жертвы и деятельной любви, личность в мире Достоевского возрастает духовно, в ней раскрывается та красота образа Божия, которая есть в каждом человеке, как бы ни искажал и ни вытеснял ее грех.

Сама встреча с Богом мятущихся, отчаивающихся, безверных героев писателя происходит через встречу с Его образом в другом человеке. Этот образ может сиять, как в «положительно-прекрасных» героях писателя: Соне Мармеладовой, князе Мышкине, книгоноше из «Бесов», Софье Долгорукой, страннике Макаре, старце Зосиме, Алеше Карамазове, а может высвечиваться лишь в отдельные, «высшие» минуты их жизни, как у Шатова, Версилова, Дмитрия Карамазова, Грушеньки, Катерины Ивановны. Но каждый раз, рисуя эти «высшие» минуты, Достоевский буквально одним-двумя штрихами показывает читателю, как преображается, пусть и на мгновение, их внешний облик, запечатлевая в себе внутреннюю, душевную умопремену, как в образе проступают черты Первообраза. Основной акцент делается на лице, отражающем душевный свет, который возгорается от небесного, Божественного источника, от Света Истины, просвещающего «всякого человека, грядущего в мир».

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. С. 99.

² Цит. по уточненной расшифровке Б.Н. Тихомирова: *Тихомиров Б.Н.* Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения). С. 234.

Писатель рисует «самое полное счастье», *светящееся* на лице Версилова, когда Софья садится рядом с ним и «с тихой улыбкой начинает с ним заговаривать иногда о самых отвлеченных вещах» (*Достоевский* 13, 447). И «умиленную улыбку», вдруг *засиявшую* на лице Грушеньки, в которой Алеша думал «злую душу найти, <...> а нашел сестру искреннюю, <...> душу любящую» (*Достоевский* 14, 318). И *новое, озаренное радостью* лицо Дмитрия после того, как увидел он сон про «дитё» и «загорелось все сердце его», устремляясь «к новому зовущему свету» (*Достоевский* 14, 457).

Именно так — через человека, облакающего во Христа и становящегося Христом для другого, — входит в мир красота, преобразует и каждого человека, и общую жизнь, мир межчеловеческих отношений и связей. «Если б люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (*Достоевский* 11, 193).

Облечение во Христа, Совершенную Красоту, Достоевский мыслит не только нравственным, но целостным, духо-телесным. «Все как Христы» (*Достоевский* 11, 193) — значит для него не только *духовно* «все как Христы», но и *физически все как Христы*. В совершенном человечестве Иисуса Христа нет ни гордыни, ни самости, ни злонаправленной воли, мыслью и чувством, словом и делом Он всецело служит Небесному Отцу. И телесная природа Спасителя столь же совершенна и безгреховна, как Его ум и сердце. Для Богочеловека не существует того состояния, о котором сокрушался ап. Павел: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим. 7, 19, 22–23). В черновиках к роману «Братья Карамазовы», в набросках поучений Зосимы возникает образ фаворского света, утверждающего в мире Божественную красоту: этот свет преобразует материальное естество, сообщает организму нынешнего плотяного человека, пленника закона пожирания и вытеснения, иное, сверхприродное качество: «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)», «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (*Достоевский* 15, 245, 246).

Онтологизм красоты, истекающей из Божественного источника и призванной во всей полноте раскрыться в творении, преобразая его изнутри, особенно горячо отстаивали современники Достоевского Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев. Последний, споря в статье «Общий смысл искусства»

с представлением о том, что «добро не нуждается в красоте», что для торжества в мире благого начала достаточно, чтобы оно господствовало в нравственной сфере личности, задавался вопросом, «будет ли в таком случае полно само добро?» Исключение из области действия этического закона материальной природы, равно как и человеческой телесности как части этой природы обрекает добро на невсеобщность, а значит, лишает его силы и полноты. «Вещественное бытие, — подчеркивал Соловьев, — может быть введено в нравственный порядок только чрез свое просветление, одухотворение, т.е. только в форме красоты. <...> Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» (Соловьев 2, 392).

В свою очередь Н.Ф. Федоров, развивая идею «эстетического супраморализма», воскресительного искусства, соединяющего в едином проекте «созидание и оживление» (Федоров III, 352–353), творчество и восстановление, подчеркивал, что и творческое, и воскресительное действие несут в себе эстетический заряд, основаны на единстве этики и эстетики, блага и красоты. Знаменитый пассаж в работе «Супраморализм», содержащий видение Федоровым будущего искусства, где преображенное человечество, вернувшее к жизни умерших, становится не просто обитателем и преобразователем Вселенной, но ее «многоединым художником», он завершает формулировкой: «При этом объединенные наука и искусство станут этикой и эстетикой, сделаются естественной мировой техникой этого художественного произведения, космоса, — объединенные наука и искусство будут тогда этико-эстетическим богодейством, и не мистическим уже, а реальным» (Федоров I, 401).

Л.Н. Толстой в трактате «Что такое искусство?» решительно отверг утвердившееся в истории эстетики, начиная с А. Баумгартена, положение о том, что основу искусства составляет триединство истины, добра и красоты, подчеркивая их разноплановость: добро «есть вечная цель нашей жизни», основное метафизическое понятие; красота есть лишь «то, что нам нравится», сфера частного мнения, личного вкуса, и «не только не совпадает с добром, но скорее противоположна ему, так как добро большею частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание для всех наших пристрастий»; наконец, истина, представляя собой «соответствие выражения с сущностью предмета», хотя и помогает движению к добру, но отнюдь не совпадает ни с тем, ни с другим¹.

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 78–79.

Федоров категорически не принял этого разделения, полагая, что писатель в своих выводах исходит не из подлинного взгляда на истину и красоту, связывающего эти феномены с их Божественным Источником, а из искаженного понимания истины и красоты, при котором эта связь разрывается. С точки зрения активно-христианского, житнетворческого сознания, истина, благо и красота нераздельны и понятие прекрасного лежит отнюдь не в области вкуса, а в сфере онтологии: истинная красота есть красота благобытия и процесс обожения мира и человека есть процесс облечения в красоту нетления.

Отвечая Толстому, философ общего дела апеллировал к Достоевскому, к его письму Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г., ставшему реакцией на изложение идей Федорова. Беря в союзники писателя, который истину, благо и красоту друг от друга не отделял, апеллируя к его выражению «долг воскресенья преждеживших предков» (*Достоевский* 30(I), 14)¹, он подчеркивал, что цель, которую Толстой ставил искусству: «братское единение людей», по-настоящему может быть достигнута только в общем деле воскрешения, «совершаемого по образу и подобию самого Творца всеми людьми как единым художником» (*Федоров* IV, 32). Воскрешение, т.е. восстановление человека и мира в благе и красоте, и есть вершинная ступень искусства, только включаясь в него, люди становятся братьями, и только в нем обретают они истинное разумение вещей.

Соловьев, испытавший глубокое влияние религиозно-эстетических идей Федорова, определял воскресение и воскрешение как «внутреннее примирение материи и духа», образующих одно «духовное тело»². Подобно своему старшему современнику, он вводил в горизонт философии искусства то главное чаяние, которое звучит в финале «Символа веры», полагал в Троице идеал всеединства, а в искусстве — одно из орудий воздействия человека на природу, вносящего в нее идеальное начало и ведущего к «воссоединению исцеленного мира с Богом»³. Всеобщее восстановление,

¹ Об истории обращения Н.П. Петерсона к Н.Ф. Федорову, идейном контексте и содержании духовно-творческого диалога Федорова и Достоевского, а также попытках Федорова, опубликовав в 1897 г. письмо Достоевского, представить идею воскрешения от его имени см.: *Федоров. Доп.*, 40–45; *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 98–152, 354–371.

² *Соловьев В.С.* Жизненный смысл христианства. С. 12.

³ Там же. С. 15.

«αλοκαταστασις των παντων, обоженный мир, ставший подобием Троицы, — для обоих мыслителей является абсолютным осуществлением красоты.

Если полнота прекрасного для Достоевского и русских христианских мыслителей заключалась в Боге и Царствии Божием, в Богочеловеке и — потенциально — возрастающем к Нему человечестве, неразрывно связывалась с понятием блага, всеединства, бессмертия, с образом обоженной природы и Церкви, вмещающей в себя бытие, то категория безобразного соотносилась с идеей греха — нравственного и физического, с самостью, гордыней, эгоизмом, обособлением, злым развратом, описывала состояние падшего, смертного мира, в котором торжествуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы» (*Достоевский* 23, 147), которым нет никакого дела до человека. С одной стороны — Царствие Божие как «положительное всеединство», «полное раскрытие бытия» (*Федоров* I, 404), ософиение всего творения, и это есть красота. С другой — хаос как «отрицательная беспредельность», «зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонических порывов, восстающих против всего положительного и должного»¹. В грехопадении происходит искажение изначальной Божественной нормы, попрание красоты, нарушение самого *строга* мира: в него входят рознь и обособление, закон любви, соединяющей друг с другом и с Богом все существа, сменяется законом пространственно-временной разделенности, непроницаемости, вытеснения и розни существ, болезнь и смерть начинают подтачивать бытие, ослабляя и разрушая то уникальное единство идеи и формы, духа и плоти, которым является человек.

Федоров, Соловьев, Бердяев, Булгаков, Флоренский, используя философский инструментарий, анализируют связь зла и уродства, несовершенства и безобразия. Достоевский эту связь художественно демонстрирует. Вспомним, в каких образах рисует он проявления «природного порядка существования»: «мрачная косность», «мертвые законы природы», «глухое, темное и немое существо», принимающее вид «тарангула» (*Достоевский* 8, 340), как описывает торжество самостного, эгоистического начала в душе человеческой. «Я человек больной... Я злой человек. Непривлекательный я человек» (*Достоевский* 5, 99) — начинает подпольный парадоксалист свою исповедь. Запертый «в своем мерзком, вонючем подполье», он скрежешет на мир и людей, бунтует против «каменной стены» и в конечном итоге «сладострастно замирает в инерции» (*Достоевский* 5, 104, 106).

¹ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 475.

Достоевский последовательно выступает против романтической эстетизации зла. Писатель не принимает байронизм с его одержимостью «демоном гордости», пародирует и снижает его¹. Это только в самолюбивых мечтаниях самостная, злая воля рисует романтические картины своего торжества: «Увидит потом сама, что тут было великодушие, но только она не сумела заметить, — и как догадается об этом когда-нибудь, то оценит вдсятеро и падет в прах, сложа в мольбе руки» (*Достоевский* 24, 17), а в реальности это торжество оборачивается бедным телом, распластанным по земле, кровью «с горстку», вышедшей изо рта, и кричащим гордецом, которому в минуту горя и ужаса и в голову не приходит принимать выпренные, «красивые» позы (повесть «Кроткая»). В фантазиях зло ослепительно и великолепно. В реальности — *непривлекательно*, более того, отталкивающе некрасиво. «Некрасивость убьет» (*Достоевский* 10, 27) — замечает Тихон о преступлении Николая Ставрогина. А вот авторское слово о Раскольникове, сказанное после убийства старухи и Лизаветы: «И если бы в ту минуту он в состоянии был правильно видеть и рассуждать; если бы только мог сообразить все трудности своего положения, все отчаяние, *все безобразие и всю нелепость его*, <...> то очень может быть, что он бросил бы все и тотчас пошел бы сам на себя объявить, и не от страху даже за себя, а от одного только ужаса и отвращения к тому, что он сделал» (*Достоевский* 6, 65).

«Безобразный», «нелепый» — эти эпитеты Достоевский часто использует, характеризуя состояние героев в моменты одержимости их грехом. Вот офицер, будущий старец Зосима, разжигает в душе злобу против соперника и становится наконец «*безобразен и нелеп*» (*Достоевский* 14, 269). А вот он же, «свирепый и *безобразный*», бьет по лицу наотмашь денщика Афанасия (*Достоевский* 14, 269). Настойчивый повтор эпитетов создает ощущение *отсутствия красоты* (если вспомнить, что по-церковнославянски «лепота» значит «красота», смысл, влагаемый Достоевский в повтор слова «нелепый», становится очевидным), *отсутствия образа*, возникающего в результате разрыва реальности с Первообразом. В человеке, упорствующем на путях зла, нет красоты — недаром, описывая внешность Ставрогина, писатель отмечает странный, на первый взгляд, парадокс: черты лица героя ярки и правильны, «зубы как жемчужины,

¹ «Байрон — жалкая хромоножка» (*Достоевский* 24, 102), «я убежден, что не будь у Байрона хромой ноги, то он, может быть, не написал бы своего “Каина”» (*Достоевский* 22, 246).

губы как коралловые, — казалось бы писанный красавец, а в то же время как будто и отвратителен» (*Достоевский* 10, 37).

Почему Достоевский не изображает дьявола так, как бы того хотелось Ивану Карамазову — «как-нибудь в красном сиянии, “гремя и блистая”, с опаленными крыльями» (*Достоевский* 15, 81)? А изображает пошлого черта, черта-приживальщика, который хочет воплотиться в семипудовую купчиху? Да потому что для Достоевского в дьяволе тоже нет красоты. Нет для писателя красоты и в «державе смерти», которую крепко держит в своей деснице антагонист Творца, нет красоты в тлении и разложении. Смерть для него — это убийение, попрание красоты. «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, видех бо во гробе лежащую, по образу и подобию созданную *нашу красоту, безобразну, бесславу, не имущую вида*» — это песнопение, входящее в заупокойную службу, может быть поставлено своего рода эпиграфом к сценам у постели убитой Настасьи Филипповны (образ попорченной и поверженной красоты), у гроба кроткой самоубийцы, где Мышкин и Рогожин, а вслед за ними закладчик задаются фантастической мыслью: *что, если бы не хоронить* (*Достоевский* 8, 504; 24, 35), не отдавать дорогое им существо на поругание могильной нечисти. Писатель рисует умерших в тот момент, когда разрушительное действие тления еще не коснулось их тела, хотя дух, сообщавший единство целокупному организму, уже покинул его¹. Мы видим этот последний, *прощальный* момент в финале «Униженных и оскорбленных», где старик Ихменев убирает гробик Нелли цветами и с отчаянием смотрит «на ее исхудалое, мертвое личико», «на ее мертвую улыбку, на руки ее, сложенные крестом на груди» (*Достоевский* 3, 442); в «Подростке», где Аркадий «воет» над умершим младенцем Ариночкой и осыпает свою «бедную былиночку» в гробу цветами (*Достоевский* 13, 81); в «Братьях Карамазовых», где капитан Снегирев хлопочет у гроба Илюши, вглядывается в «дорогое личико» мальчика, в тонкие, худые «руки, сложенные накрест, точно вырезанные из мрамора» (*Достоевский* 15, 190).

Утверждению о том, что для Достоевского не существует красоты зла, на первый взгляд, противоречит знаменитая формула красоты, звучащая в «исповеди горячего сердца» Митеньки Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все

¹ В романе «Братья Карамазовы» (глава «Тлетворный дух») он не изображает тление, а лишь указывает на «тлетворный дух», исходящий от тела Зосимы.

противоречия вместе живут <...> Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, тот сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей <...> Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (*Достоевский* 14, 100). Однако возникает вопрос: насколько в этой лихорадочной исповедальной тираде мы имеем право слышать голос самого Достоевского? Не точнее ли сказать, что перед нами *слово героя*, противоречивого, мечущегося от «срама разврата» (*Достоевский* 14, 108) и низких страстей к благородству, ощущающего, как кипит в его собственном сердце схватка между Богом и дьяволом? И действительно, тирада о двойственности красоты и притягательности идеала Сodomского предваряет рассказ Дмитрия о себе, причем рассказ начинается с признания в том, что он, Митя (подобно своему отцу Федору Павловичу), «переулочки любил, глухие и темные закоулки», где «самородки в грязи» (*Достоевский* 14, 100); продолжается рассказом о благородном поступке с Катериной Ивановной (весы качнулись в сторону идеала Мадонны) и завершается признаниями о тяжбе с отцом за Грушеньку и упованием на «чудо промысла Божьего» (*Достоевский* 14, 112), которое не попустит совершиться греху и преступлению. Дальнейший путь героя, описанный в романе, представляет собой попытку преодоления в себе Сodomского идеала, поворот к служению идеалу Мадонны. И по мере этого преодоления Дмитрий, поначалу видевший в Грушеньке, как и его отец, прежде всего «инфернальницу», в «высшие» свои минуты благоговеет перед ней, как перед Богородицей (а по Достоевскому, именно этот Первообраз стоит за образом каждой женщины)¹.

¹ О том, что за женскими образами у Достоевского встает образ Богородицы, см. работы Т.А. Касаткиной: *Касаткина Т.А.* Об одном свойстве эпилогов пяти великих романов Достоевского // *Достоевский в конце XX века*. М.: Классика-плюс, 1996. С. 67–82; Касаткина Т.А. Горизонтальный храм: «поэма романа» «Идиот» // *Достоевский и мировая культура. Альманах № 14*. М., 2001. С. 8–25; Касаткина Т.А. Софиология Достоевского // *Достоевский и мировая культура. Альманах № 17*. М., 2003. С. 71–79.

Убеждение в двойственности красоты, в том, что есть красота святости, но есть и красота порока, принадлежит герою, но не автору, для которого Красота богодухновенна и воплощена во всей полноте в личности Иисуса Христа. Первое убеждение есть принадлежность двойственного, разорванного сознания, мечущегося между верой и неверием, между гордыней и состраданием, эгоизмом и жертвой. Достоевский же несет в себе религиозное понимание Красоты, неотделимой от Истины и Блага: исходя из него, в «идеале Содомском» красоту увидеть нельзя.

Достоевский знает: онтологически Красота едина и неразрывно соединена с Абсолютом. Но он знает и другое: чтобы понять это единство, увидеть Красоту в ее подлинности, нужно определенным образом настроить свое духовное зрение, т.е. необходимо нравственное усилие, работа над собой. А «на неразвитое, порочное сердце и Венера Медицейская <...> произведет только сладострастное впечатление» (*Достоевский* 19, 133–134). «Целомудренность образа не спасет от грубой и даже, может быть, грязной мысли» (*Достоевский* 19, 134).

Вопрос о судьбе Красоты, истекающей из сверхприродного, Божественного источника, в греховном, смертном, страдальческом мире — один из тех вопросов, который особенно волнует писателя. Подобно Пушкину, он «благоговеет богомольно / Перед святыней Красоты»¹, перед тем совершенным соединением формы и содержания, которое было дано греками в идеале калокагатии и христианской религией в образе Христа и Богоматери. И с сердечным страданием отзывается на поругание этой святыни, одним из проявлений которого является несоответствие внутреннего и внешнего, дисгармония телесной красоты и греховного поступка — горькая примета искаженного, послегрехопадного бытия. На этом несоответствии строится рассказ о молодой девушке, встреченной рассказчиком в «Зимних заметках о летних впечатлениях». «Наверху, в галерее, я увидел одну девушку и остановился просто изумленный: ничего подобного такой идеальной красоте я еще не встречал никогда. Она сидела за столиком вместе с молодым человеком, кажется богатым джентльменом и, по всему видно, непривычным посетителем казино. <...> Черты лица ее были нежны, тонки, что-то затаенное и грустное было в ее прекрасном и немного гордом взгляде, что-то мыслящее и тоскующее. Мне кажется, у ней была чахотка. Она была, она не могла не быть выше всей этой толпы несчастных женщин своим развитием: иначе что же значит лицо человеческое? А между тем она тут

¹ Строки из стихотворения А.С. Пушкина «Красавица» (1832).

же пила джин, за который заплатил молодой человек. Наконец, он встал, пожал ей руку, и они расстались. Он ушел из казино, а она, с румянцем, разгоревшимся от водки густыми пятнами на ее бледных щеках, пошла и затерялась в толпе промышляющих женщин» (*Достоевский* 5, 72). Здесь вовсе не красота порока, не красота идеала Содомского, здесь картина насилия над красотой (как вестью иного мира, образом Божиим в творении), попрания и гибели красоты в падшем, исполненном греха мире.

Красота — благословенный, Божественный дар. И можно являть в мире эту красоту, умножая ее, как умножает подвижник, а можно деформировать ее, попирает в себе и других, как попирает красоту в себе Клеопатра («Бешеная жестокость уже давно исказила эту божественную душу и уже часто низводила ее до звериного подобия. Даже и не до звериного; в прекрасном теле ее кроется душа мрачно-фантастического, страшного гада: это душа паука, самка которого съедает, говорят, своего самца в минуту своей с ним сходимости») (*Достоевский* 19, 136)), как попирают красоту Настасьи Филипповны посягающие или жаждущие посягнуть на нее Тоцкий, Ганя Иволгин, Парфен Рогожин, как попирает ее она сама в своих гордых, злых выходках, приближая роковой момент своей гибели, в то время как в слове князя Мышкина открывается другой — спасительный — исход: «...и вот не знаю, добра ли она? Ах, кабы добра! Все было бы спасено!» (*Достоевский* 8, 82).

В этом «кабы добра» — путь к восстановлению в мире и человеке подлинного образа Красоты. Воля к такому восстановлению проходит у Достоевского через все его творчество. В «Подростке» возникает говорящее словечко «благообразие», заключающее в себе идею синтеза красоты и блага, и мотив «благообразия» становится ведущим мотивом романа: благообразия жаждут Аркадий Долгорукий и Андрей Петрович Версиков, а носителями благообразия являются Софья и Макар Долгорукие. Пафосом утверждения благообразия не только в человеке, но и в межчеловеческих связях, в пределе — во всем бытии пронизан роман «Братья Карамазовы». Этот же пафос, пафос «претворения жизни этого мира в бытийственную красоту, в красоту сущего, космоса»¹ становится ведущим пафосом русской религиозной философии.

В воскресении и преображении земля, обезображенная грехопадением, вновь обретает первозданный и чистый лик, к ней возвращается ее «небесная красота». С этим чаянием напрямую связан вопрос о человеке,

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 235.

о его отношении к высшей Божественной красоте, к восстановлению в творении образа Божия и об искусстве как орудии этого восстановления. Человек может быть орудием слепой природы, и тогда он в лучшем случае пассивен, а в худшем — умножает своим деянием зло и уродство. Человек может быть орудием Божиим, и тогда его искусство становится искуплением зла и водворением блага, восстановлением, как любил повторять Федоров, *мира в мире*.

Знаменитый трехчлен отца эстетики А. Баумгартена «истина» — «благо» — «красота» русская религиозно-философская эстетика не только последовательно отстаивает против эстетического имморализма Ф. Ницше или этического антиэстетизма Л. Толстого, но и дополняет четвертой категорией — «совершенство». Эстетическое отношение человека к миру — это не пассивное «любование» красотой бытия в его данности, а космоизация мира, творческое действие, заключающееся в преодолении темного, хаотического начала в природе, того «безобразия», что является приметой ее «падшего» состояния, проявляет себя в смерти, разложении, пожирании, вытеснении, это обожение самого человека, высветляющего свое душевно-духовное и телесное естество, движущегося от состояния обособления, эгоизма к состоянию Пресвятой Троицы, в Которой и заключен высший идеал красоты.

«РЕАЛИЗМ В ВЫСШЕМ СМЫСЛЕ» ДОСТОЕВСКОГО
И «ВСЕМИРНЫЙ РЕАЛИЗМ» РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

«Христианство есть доказательство того, что в человеке может вместиться Бог. Это величайшая идея и величайшая слава человека, до которой он мог достигнуть» (*Достоевский* 25, 228). Смысл Боговоплощения, для Достоевского и русских религиозных мыслителей, в оправдании человека, естество которого оказывается достойным принять в себя полноту Божества. И не только человеческая природа — вся полнота материальности оправдана тем, что «Слово плоть бысть» (Ин. 1, 14). «С действительной и полной верой в Божество возвращается нам не только вера в человека, но и вера в природу <...> в ее искупление и ее соединение с Божеством, ее превращение в *Богоматерию*» (*Соловьев* 2, 313).

Неверие в возможность обожения материального мира порождает дуализм духа и плоти, стреножит искусство, замыкая его границами творчества второй, иллюзорной реальности, в то время как жизнь и человек

пребывают во власти смерти, страдания, несовершенства. Оно ввергает художника в кризис, смысл которого — в разрыве между предельным заданием творческого акта, который есть сама жизнь, гармоничная, неветшающая, не имеющая в себе жала смерти, и реальным содержанием творчества, замкнутом границами культурного делания, плодом которого становится вещь, прекрасная, но неживая. Русская христианская эстетика противится подобному дуализму, утверждая целостность человеческой природы и природы мира, полноту их преобразования, выдвигает перед искусством высшую цель: созидание «рая Христова».

С.Н. Булгаков в «Очерке о Ф.М. Достоевском», написанном к 25-летию со дня кончины писателя, представляя его творческий идеал, ставший для философа и его собственным исповеданием веры, утверждал, что только вера «во Христа как воплощенное Слово»¹ открывает перспективу преодоления «религиозного дуализма», в котором заключается главная «болезнь современного человечества, источник бессилия церкви и омертвления культуры»². Между тем христианство устремляет к «введению *всей* жизни человечества в сферу жизни церковной, которое обещано нам под новым небом и на новой земле», к «устроению ее сообразно высшему идеалу, открывшемуся нам во Христе»³. Таковы, подчеркивает Булгаков, «идеал, а вместе и норма, данные нам в христианстве и раскрывающиеся в историческом развитии как высший синтез истории, ее предел»⁴.

Этот идеал и одновременно норму мира и человека, воплощением которого должна стать история, и раскрывает Достоевский через свой творческий метод, который он назвал «реализмом в высшем смысле» (*Достоевский* 27, 65). Суть этого метода, ставшего предметом дискуссий в современной достоевистике⁵, — в его деонтологичности, вернее, в выявлении подлинной — Божественной — нормы реальности, когда бытие и человек рассматриваются не только такими, каковы они есть, но и такими,

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 191.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ См.: Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского. Отд. отг. СПб., 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20); Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005.

каковы они должны быть: человек — в перспективе его богочеловечности, бытие — в перспективе благобытия. Именно в этом смысл творческого манифеста писателя: «При полном реализме найти в человеке человека» (*Достоевский* 27, 65). Художник должен особым образом настроить свое творческое и духовное зрение, чтобы разглядеть в человеке образ и подобие Божие, увидеть тварь в свете преображения. Когда же творец признает только наличное измерение мира, как это происходит в реализме, уклоняющемся в натурализм, тогда этот мир оказывается запертым изнутри, лишенным перспективы бытийного роста, а человек предстает противоречивым, дисгармоничным, разорванным существом, связанным по рукам и ногам и своей самостью, и природной необходимостью. Одномерность секулярного реализма приводит к тому, что нормой объявляется то, что в христианской картине реальности есть послегрехопадное искажение нормы. По Достоевскому, отказываясь рассматривать мир и человека «под знаком вечности», его собратья по художественному перу делают то же, что сделали с обликом Богочеловека-Христа Д. Штраус и Э. Ренан, отбросившие Божественную природу Спасителя, объявившие Его «только простым человеком, благотворным философом» (*Достоевский* 11, 179). Такое оскотленное понимание действительности для Достоевского недопустимо.

Писателя не удовлетворяет не только одномерный реализм, который «не видит дальше своего носу», но и романтизм, построенный на двоимирии, на непреодолимом дуализме небесного и земного. Тупик подобной картины мира писатель демонстрирует в «Идиоте», где даже самый «положительно-прекрасный» герой оказывается фатально стреножен, где земля и человек бьются в тисках смертных законов природы и надо всем царствует гольбейновский *мертвый Христос* — *Христос невоскресший*, а значит, не давший надежды на спасение ни миру, ни человеку. Иную картину мира, в основе которой — «реализм в высшем смысле», писатель создает в романе «Братья Карамазовы». Земная жизнь здесь не иноприродна, но соприродна небесному, держится неразрывной связью «с миром горним и высшим», взращивает в себе зерна благобытия, «семена из миров иных» (*Достоевский* 14, 290). Достоевский помнит и знает, что на этой земле воплотился Христос, дав ей обетование преображения. Центробраз романа — *Христос-Воскреситель*, восстанавливающий от смерти умершую девочку, претворяющий воду в вино вечной жизни. Еще раз вспомним Алешу, вышедшего из келии старца после откровения Каны Галилейской и павшего на землю в слезном ее целовании. Как эпилепсия Мышкина —

ключ к мирообразу «Идиота», так эта сцена — ключ к мирообразу «Братьев Карамазовых». Падение Алеши на землю — не падение во прах и ничтожество, сменяющее мгновение «слития с самым высшим синтезом жизни» (*Достоевский* 8, 188). В человеке, распростертом на земле под бескрайним куполом неба, сходятся «нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих» (*Достоевский* 14, 328), и всем своим существом ощущает он связь миров, в которую навечно включена и его дорогая планета. Герой встает с облитой его слезами земли с новым пониманием мира и человека, средоточие которого — идея обожения и земли, и неба, и «бесчисленных миров Божиих», воистину всего мироздания.

Против спиритуалистического презрения к материи, к живой плоти мира русская религиозно-философская эстетика выдвигает мироотношение, которое впоследствии философ и богослов Владимир Ильин назовет христианским материализмом, или *материологизмом*. *Материологизм* («признание Логоса действующего в материи»¹), противостоящий как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму, лежит в основе философского метода русских христианских мыслителей. Человек, носящий в себе «образ и подобие Божественного Слова»², становится в их представлении проводником логосного, организующего начала в мир, содействует будущему преображению твари.

Н.Ф. Федоров, выразивший это видение с наибольшей цельностью и глубиной, вводит понятие «всемирный реализм». Его основой он считает воскресение Христово, не иллюзорное, а во плоти, противопоставляя реализму преображенной материи, реализму Царствия Божия, раскрывающего себя в творении, как односторонний спиритуализм и идеализм, снисходительно презирающий бытие со своей гордой, недостижимой колокольни, так и «скотский реализм» (натурализм) XIX века (*Федоров* I, 67, 379), который, претендуя на объективное «выражение действительности», преподносит своим современникам «высшую неправду». Он игнорирует художество как пророчество, как предварение будущего преображения, которое принципиально реалистично: «не внутреннее лишь преображение (преображение душ), но и внешнее преображение мира, мира материального» (*Федоров* 3, 444, 535).

¹ *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

² *Ильин В.Н.* Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. Париж: YMCA-press, 1930.

Возвращаясь к Достоевскому, нужно сказать, что, критикуя романтизм и реализм за односторонность их онтологии, он не отбрасывает их опыт, но осмысляет и претворяет его в горниле «реализма в высшем смысле». Мысль писателя в его размышлениях об искусстве последовательно движется к синтезу. Религиозно переосмысленная шеллинговско-гегелевская триада «тезис — антитезис — синтез» питает его творческий метод, не дает останавливаться на замкнутой в себе и потому неразрешимой и самоубийственной борьбе противоположностей, но влечет к снятию антиномий, претворению их в примиряющем высшем союзе. Фактически здесь Достоевский восходит к парадоксальной для «эвклидова ума» (*Достоевский* 14, 214) синтезирующей логике Троичности, где нет борьбы отрицающих друг друга начал, нет и слияния их до неразличимости, но торжествует принцип «неслиянности-нераздельности».

У А.С. Хомякова, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова явлена та же логика синтеза. Как соборность, человеческое многоединство по образу и подобию Божественного Троиинства, соединение «я» и «других» в акте богочеловеческой любви преодолевает антиномии индивидуализма и коллективизма, так «реализм в высшем смысле» есть преодоление антиномии романтизма (идеализма) и реализма, в нем примиряются и единятся друг с другом та «жажда горних», то стремление к благобытию, которым пронизан романтизм, и то любовное внимание к материи мира, к реальному бытию, многоликому и многообразному, без которого нет подлинного реализма.

Достоевский часто употребляет по отношению к тому высшему измерению бытия, которое незримо присутствует в его художественном мире, слово «фантастический». Воспроизводит оно не его собственную оценку тех связей и отношений, которые существуют между этим измерением и наличной действительностью, а лишь восприятие этих связей, вернее отсутствия таковых, секулярным сознанием, «эвклидовым умом» с его «понятием лишь о трех измерениях пространства» (*Достоевский* 14, 214). Для писателя Кана Галилейская, являющаяся в видении Алеши Карамазова, отнюдь не фантастична, она столь же реальна, как и город Скотопригоньевск, в котором разворачиваются события «Братьев Карамазовых». Другое дело, что эта реальность для мира каков он есть пока только потенциальна, она лишь соприкасается с этим миром, но не покрывает его, миру еще предстоит к ней восходить, в нее облекаться, как каждому человеку предстоит облекаться во Христа, возрастая до духовного Его совершенства. Точно так же рисуемый Федоровым образ

будущего воскресительного дела, «внехрамовой Пасхи», предносящийся Соловьеву идеал вселенской теократии, утверждаемый Булгаковым образ «райского хозяйства» есть та безусловная, благая реальность, которая для эмпирической реальности, пребывающей во власти смерти и розни, еще не объективна, но уже проективна: она дает последней жизнетворческие ориентиры, намечает пути ее преобразования.

Понимание того, что должное столь же реально, сколько и сущее, дает русским христианским мыслителям и Достоевскому углубленное, пророческое видение судеб истории, позволяет рассматривать каждый сегодняшний ее отрезок как звено общего движения мира от сотворения к Боговоплощению и от Боговоплощения к Царствию Божию, звено, которое может быть надежным и прочным, а может и выпасть из спасительной общей цепи в зависимости от того, кому служит в данный конкретный момент человечество — Творцу или антагонисту Творца. Им свойственно то понимание происходящего, которое принципиально закрыто для оскопленного, бескрылого реализма, но именно оно является основой *реальной* картины вещей, неразрывной от ее идеального (проективного) смысла.

Эту высшую *связь* явлений, связь восходящую, соединяющую начала и концы бытия, и утверждает «реализм в высшем смысле» Достоевского и «всемирный реализм» русских религиозных мыслителей¹. Живое ощущение этой связи, взгляд на сущее сквозь окуляры вечности, из бытия, омытого любовью Божьей и человеческой, восстановленного в первоначальной силе и славе, совершенно особенным образом разворачивает для них всю перспективу вещей. Привычный, казавшийся законной нормой уклад этого мира с его цивилизацией, секулярной культурой, интригами хитроумных политиков, банками, железными дорогами, всемирными выставками оказывается зримым свидетельством падения человечества, отрешившегося от дела Божия, не желающего слышать «вздохов всей твари» (Федоров III, 509), что с надеждой взирает на «сынов человеческих», ожидая от них избавления от стихийности и слепоты. Высшей, религиозной меркой мерится и искусство «мира сего»: оно утратило связь со своей Божественной основой, отдалось «торгово-промышленной суете», противопоставило созданную им реальность той подлинной реальности,

¹ См.: Тарасов Б.Н. «Реализм в высшем смысле» (Христианские основы русской философии) // Тарасов Б.Н. Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе. С. 3–12.

образ которой дан в Боге и Царствии Божием, а в крайних своих проявлениях прямо стало служить демону зла.

Образцы критики такого искусства дали и Н.Ф. Федоров, и В.С. Соловьев, и С.Н. Булгаков. Н.Ф. Федоров, одна из ключевых тем религиозной эстетики которого — тема «грехопадения» целостного религиозного творчества, задается вопросом, как и почему искусство *теоантропическое*, которое началось «созданием Богом человека *через него самого*», венчая «последний акт Божественного творчества», пало до искусства *зооантропического*, «до выставки напоказ всего мира», до выставки «произведений соблазна и орудий разрушения» (Федоров II, 228, 229). Философ ополчается на искусство «блудных сынов», служащее отвлечению и развлечению и утрачивающее религиозное измерение бытия. С убийственным сарказмом рисует творчество, расходующее вдохновение на ничтожные пустяки, служащее фабрике и торгу, падшее до «литературы рекламы», «художества вывесок» и «архитектуры магазинов, лавок» (Федоров II, 424). А С.Н. Булгаков в статье «Групп красоты», посвященной творчеству П. Пикассо, выступает против «поврежденного, духовно растленного, больного, *гнуемого*» творчества, профанирующего сокровенное его задание, предающее саму идею творчества как служения «Душе мира, Софии», совершающее «грех против Духа Святого»¹. Он подчеркивает *религиозную ответственность* художника перед миром, перед Божьим творением. Разъятие материальности, совершающееся в работах кубистов, видится ему кощунством по отношению к миру, сотворенному Богом, к живой плоти природы, призванной к спасению и обожению, к человеческому телу, которое на заре христианской эры было вместилищем Логоса, а в финале времен будет восстановлено в славе.

В подобном отношении к плоти Булгаков видит «тонкий религиозный соблазн ложного спиритуализма и спиритуалистического аскетизма»², освобождающего себя от религиозной ответственности за мир. Вслед за Федоровым и Соловьевым, критиковавшими буддизм и теософию за «обесценивание жизни» (Федоров I, 54), выступавшими против «буддийских настроений» в культуре, оборачивающихся пессимизмом и апологией злого ничто³, он обнаруживает в буддизме и «его новейших европейских разновидностях» «брезгливость к плоти, нечувствие своего

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 33–34.

² Там же. С. 35.

³ Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 426.

тела», «своеобразное нечестие к плоти»¹. Христианство не испытывает спиритуалистического презрения к материи. Напротив, материя, созданная Богом для благобытия, утверждается «в ее онтологической сущности, подлинности и святости»². Христианское мироощущение животворит и питает искусство, которое живет «влюбленностью в душу мира» и в высших своих созданиях стремится достичь чаемого «просветления плоти», «духовной телесности»³. И в этом смысл подлинного *софийного* реализма, который утверждает мир, жизнь, человека в их богочеловеческих и богоматериальных потенциях.

Как губителен для художественного творчества спиритуализм, так же стреножат его историсофский пессимизм и катастрофизм. Идея краха и неудачи истории обесмысливает творческое усилие, обрекает искусство на худосочную, вымороченную, иллюзорную деятельность, неспособную ничего изменить в этом мире, на жонглирование образами и смыслами, на изошренную игру, запирает в тупике эстетизма, лишает художника зрячего различения добра и зла, ввергая в опасную рулетку со злом и смертью, побуждая наделять их смыслом и эстетической ценностью, экспериментировать с поэтикой шока и смеяться над человеком, жалкой плесенью на лице земли.

Сторонники идеи оправдания истории не признают искусства, обособленного «от общей мировой жизни», поставляющего себя «по ту сторону добра и зла», настаивают на необходимости сверхэстетического, религиозно-нравственного критерия творчества. Пессимистическая и катастрофическая установка в истории, напротив, разводит этическое и эстетическое. Религиозная норма, корни которой, как сказал бы Достоевский, «в мирах иных», неприменима к искусству, имеющему дело с преходящей земной реальностью. Здесь складывается своя «эстетика жизни», главный критерий которой — культурное разнообразие. И ради его достижения менее всего следует стреножить проявления язычески-страстной, но полнокровной художественности. «Будет жизнь пышна, будет она богата и разнообразна борьбою сил божественных (религиозных) с силами страстно-эстетическими (демоническими), — утверждает К.Н. Леонтьев, — *придут* и гениальные *отражения* в искусстве. Понизится в жизни уровень всех мистических сил, как божественных, так и сатанин-

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 35.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 34.

ских — понизится и художественная ценность *отражения*»¹. Критикуя усредняющий, плоский, упрощающий стиль современной цивилизации («все нынешние утилитарные постройки, казармы, больницы, училища, станции железных дорог и т.д.»)², вносящей утилитарность и в культурное творчество, философ ополчался на реализм, видя в нем проявление этих губительных для культуры и для мира тенденций. «Нынешний объективный, безличный всеобщий реализм есть вторичное *смесительное упрощение*»³ и ему далеко до той силы эстетического впечатления, которое дают великие творения Софокла, Эсхила и Еврипида, Данте, Шекспира, Корнеля, Расина, Байрона, Вальтера Скотта, Гёте, Шиллера и др.

Примечательно, что Достоевский, в художественной оптике которого религиозно-этический и эстетический идеал составляли одно, давал в своем творчестве произведения не меньшей силы, чем творения классиков Античности, Ренессанса, эпохи классицизма и романтизма. Его «реализм в высшем смысле» со всем мастерством передавал полнокровность и энергичную заряженность жизни, но при этом не обрекал «карамазовскую силу» на надрывное, исступленное буйство («любил разврат, любил и срам разврата», «любил жесткость», как признается Дмитрий Алеше (*Достоевский* 14, 100)), напротив — открывал этой силе перспективу преображения, устремлял к «новому, зовущему свету», рождал в носителе этой силы стремление отдать себя спасению мира, «не отлагая и несмотря ни на что, со всем безудержем карамазовским» (*Достоевский* 14, 457).

Но если мир не спасается, если он заведомо обречен огню, то у карамазовской силы, «земляной, необделанной», нет и не будет творческого, богочеловеческого пути. Ей остается или «пустыня» и «ложный аскетизм», умерщвляющий, а не преображающий плоть, угашающий, а не преображающий страсти, или усиление карамазовского безудержа, вплоть до какого-нибудь художественно впечатляющего злодейства, вроде отравительства или ножа. История, внутренне не растущая, не имеющая созидательного задания, крениющаяся то в одну, то в противоположную сторону под влиянием непрестанно колеблющихся чаш добра и зла, фактически избывающая свое *дурное время*, приближаясь к *неизменяемому катастрофическому финалу*, не может задать искусству высшую цель. Она

¹ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912. С. 36–37.

² Леонтьев К.Н. Избранное. С. 100.

³ Там же.

может лишь эстетизировать жизненные противоборства, давая простор развитию разнонаправленных сил, но не переводя их ни в какое новое качество.

Принцип «разнообразия в единстве», выдвигавшийся К.Н. Леонтьевым как главный принцип развития и расцвета культур, также присутствовал в лоне русской религиозно-философской эстетики, стоящей на идее оправдания истории и человека в истории. Он выражался в хомяковской идее соборности, соловьевском идеале всеединства, федоровской модели многоединства по образу и подобию Троицы. Однако у Леонтьева этот принцип был лишен присущего Хомякову, Федорову, Соловьеву религиозного измерения. В его «культурно-эстетическом идеале» было художественное наслаждение, *любование* «цветущей сложностью» земной жизни и образной силой искусства, способной запечатлеть динамику разнонаправленных сил, напряженность схватки добра и зла в человеческом сердце и в общественных целых, но было мало *любви* — той любви к Божьему творению, которая не смиряется с его умалением и страданием, жаждет спасти и преобразить.

Характеризуя «пессимистический эстетизм» К.Н. Леонтьева, Н.В. Устрялов справедливо отмечал, что он «осложнялся прививкой религиозного комплекса, в свою очередь окрашенного эстетически»¹. Действительно, «эстетика жизни», схватывающая действительность крупными, впечатляющими мазками, не боящаяся сильных страстей, ярких характеров, даже если это характеры величайших злодеев, смело бросающаяся в гущу катаклизмов истории, дабы запечатлеть напряженность схватки противоборствующих сил, динамизм событий, яркие вспышки катастроф, пусть они и сопряжены с ужасом, болью и смертью, выдвигалась Леонтьевым против господствующих в цивилизации и культуре «среднего европейца» тенденций к упрощению и усреднению мысли и жизни, против спокойствия буржуа, обделывающего свои делишки, против сытости мира, уютно устраивающегося в относительности, против теплохладности умов и сердец, избегающих антиномий, игнорирующих противоречия, любящих спокойствие и комфорт. Это было слово мыслителя, не верившего в возможность торжества Христовой правды на земле и воспринимавшего трагедии истории и природы как уроки, призванные отрезвить хотя бы часть человеческих душ и умов, привести их к покаянию и

¹ Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. 1931. № 9. С. 64.

спасению. «Однажды, — пишет Леонтьев, — я спросил у одного весьма начитанного духовника-монаха: отчего государственно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, царевубийств, самоубийств и при утонченно-сатанинском половом разврате, имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично? — Никогда не забуду, как он восхитил и поразил меня своим ответом! — “Бог это *свет*, и духовный, и вещественный; свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов, существ, Богом же созданных, но уклонившихся, как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, но *все-таки свету*... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!” — Вот что сказал этот начитанный и мыслящий старец!»¹.

Выдвигая принцип «культурного разнообразия» как спасительный якорь для России, способный удержать ее от утилитарной усредняющей мерки, от растворения в потоке всеобщей пошлости, Леонтьев подчеркивал, что этот «культурно-эстетический идеал» хотя и не абсолютен, хотя и сопряжен «с большими, неизбежными пороками, страданиями, даже волей-неволей и с грехами»², однако в *компромиссном* поле истории именно он способен сообщить прочность государственному и народному организму. По убеждению мыслителя, только проявления сильных страстей, зрелища зла и неправды высекают в человеческих душах ответные реакции милосердия, бескорыстной помощи, жертвенной любви. Напротив «всеобщее равноправное и равномерное благоденствие, если бы и осуществилось на короткое время, то убило бы всякую мораль»³.

В конечном итоге Леонтьев приходил к своеобразному этическому компромиссу, подчеркивая, что выбор культурного разнообразия в противовес цивилизационной срединности даст толчок рождению и морали, не «всепоглощающей», сотворенной по мерке срединно-утилитарного мира, но и не всеобъемлющей, которая в несовершенной истории, с несовершенным человеком и невозможна, но «*восполняющей*, *коррективной*»⁴, выполняющей роль *удерживающего* в мире апостасии.

¹ К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). С. 37–38.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 40.

⁴ Там же.

Но апологетам истории как работы спасения и искусства как орудия Божественной красоты, преображающего бытие, утверждающего его в благе и совершенстве, эстетика Леонтьева представлялась «прельстительной и соблазняющей»¹. Характеризуя Леонтьева в статье «Победитель — побежденный» (1916), написанной в связи с 25-летием со дня кончины философа, С.Н. Булгаков упрекал его в историософском нигилизме, в том, что он, «пламенный эстет» и аскет, так язычески любовавшийся жгучей земной красотой и так яростно отрицавший, оказался нечувствителен к софийности мира, к духовной стороне прекрасного, так и не услышал и не вместил «слов Достоевского, что *красота спасет мир*»².

Трагедия или литургия?

«Эстетическая концепция жизни и истории»³, вырвавшаяся на тенденциях пессимизма и катастрофизма, делавшая ставку на динамику жизненных противоречий, на стоическое созерцание взлетов и падений держав, эпох и людей, на остроту «томления и тоски тварного мира»⁴, жаждущего вечности, но бессильного ее обрести, неизбежно приводила к эстетизации трагедии. «Эстетический amor fati»⁵ был призван преодолеть ощущение боли и бессмыслицы существования, сдавленного тисками дисгармоничного, слепого, смертного строя вещей. Осмысляя эту тенденцию, сторонники идеи оправдания истории обращали внимание на стремительно завоевывавшую ведущие позиции в культуре fin du siècle идею синтеза искусств в музыкальной трагедии, выдвинутую Р. Вагнером и Ф. Ницше и подхваченную деятелями модернизма.

Логика рассуждений Ницше в его апологии эстетики трагического синтеза отчасти была близка логике К.Н. Леонтьева, несмотря на дистанцию огромного размера между русским философом-монахом и немецким ниспровергателем христианства. Ему так же была глубоко отвратительна усредняющая, филистерская, бескрылая мораль цивилизации, и он ни-

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 93.

² Там же. С. 92.

³ Устрялов Н.В. Проблема прогресса // Известия Юридического факультета. 1931. № 9. С. 64.

⁴ Там же.

⁵ Эрн В.Ф. Сочинения. С. 218.

спровергал ее «молотом» афористичных, энергично заряженных текстов, эпатирующих лозунгов, гневных филиппик. Против сонного филистерства с его показной добропорядочностью, против «неслыханной тирании разума и морали, вытеснившей жизнь в бессознательное и подменившей ее инструкциями по эксплуатации жизни»¹, Ницше выдвигал «трагический миф», соединяющий в высшем синтезе иступленную, опьяняющую атмосферу дионисийских мистерий, в которых проявляла себя творящая, умерщвляющая и возрождающая сила природы, со светлой аполлоновской грезой о гармоничном и прекрасном космосе. Дионисизм и аполлонизм, две противоположности, образующие в своем столкновении и единстве структурную и мировоззренческую основу трагедийного действия, определяют катарсическое воздействие трагедии, когда напряженное, исполненное драматизма столкновение героя с роком, его «души отчаянной протест» разрешается в «могучем чувстве единства» с неумирающим и вечным природным целым, а в голосе хора звучит «метафизическое утешение <...> что жизнь в основе вещей, несмотря на смену явлений, остается несокрушимо могущественной и радостной»².

По убеждению Ницше, только там, где осуществляет себя непрерывное взаимодействие «духа аполлоновского и духа дионисовского»³, возможно полноценное, напоенное жизненной силой искусство, искусство, которое «не есть только подражание действительности, а именно ее метафизическое дополнение», служащее ее «преодолению и преображению»⁴. Когда же искусство утрачивает свою дионисийскую, экстатическую основу, закрывает глаза на «темный корень», что питает древо жизни, ограничивается лишь аполлоновской иллюзией, когда подчиняет художественный гений «сократическому рацио», — оно неизбежно теряет в жизненности, тонет в риторике, в теоретизме, бессильно скользит по поверхности вещей, не захватывая их сокровенной сущности. И если европейское искусство пошло по этому пути, то единственный шанс вернуться к утраченной цель-

¹ *Свасьян К.А.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 17.

² *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. 8. М., 1902. С. 58. Ср. рассуждение Р. Вагнера о том подчинении «великой, неумолимой необходимости», к которому приходил от протеста и бунта герой — а с ним и зритель — в конце трагедии и в котором оба они обретали покой и просветленность духа (*Вагнер Р.* Избранные работы. М.: Искусство, 1978. С. 111).

³ *Ницше Ф.* Собр. соч. Т. 8. С. 21.

⁴ Там же. С. 172.

ности, вновь стать «образом универсальной жизни»¹ — в возрождении «дионисовского духа» через синтетизм музыкальной трагедии.

Германский вариант объединения искусств неоднократно обсуждался русскими христианскими мыслителями в контексте дискуссий о путях и моделях истории, о смысле и назначении творчества. В эстетике трагического синтеза они увидели прямую связь с идеей краха истории, разочарование в благом исходе мирового процесса, в возможности одоления одержавшей бытие силы зла. При всей упоенности духом музыки, синтетическими возможностями нового жанра, органически соединяющего разные виды искусства, пластические и изобразительные, словесные и музыкальные, в подпочве идеи музыкальной трагедии Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и их продолжатель в культуре Серебряного века А.К. Горский обнаруживали то же пессимистическое, катастрофическое мироощущение, которое на русской почве воплотилось в мысли и судьбе К.Н. Леонтьева. Более того, в эстетике трагического синтеза градус пессимизма был гораздо сильнее. Если Леонтьев, отрицая возможность поворота истории на Божьи пути, не отрицал конечных христианских обетований, «нового неба и новой земли», то апология трагедии, звучавшая у Ф. Ницше, рождалась из глубоко пессимистического сознания античности, где блеск и красота космоса бессильны перед древним, первозданным хаосом, где так ярок и впечатляющ образ «золотого века» позади и так сильна идея фатума, неизбывного родового проклятия. А Вагнер строил тетралогию «Кольцо нибелунга» на материале скандинавской мифологии и эпоса, проникнутых ожиданием неминуемого конца, катастрофы, сумерек мира, и недаром Ницше полагал германский миф духовно близким мифу античному, связывая с вагнеровским творчеством надежды на возрождение дионисизма, торжество неистового и неукротимого «духа музыки», в котором проявляет себя сама шопенгауэровская слепая воля, движущая развитие жизни.

Этическая установка трагедии — стоицизм, вырастающий на почве бессилия и безнадежности, и даже более того — надрывная, исступленная «любовь к роковому», заостряющаяся в безумный, отчаянный порыв «всем как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением»². Трагедия не спасает и не преображает мир, она

¹ Лосев А.Ф. Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера // Вагнер Р. Избранные работы. С. 26.

² Ницше Ф. Полн. собр. соч.: Несвоевременные размышления; Из посмертных произведений (1873–1875); Мы филологи. М., 1909. С. 352.

лишь примиряет с его противоречиями, возводя их в ранг эстетически прекрасного. Она эстетизирует и саму конечную гибель мира — так что в своей сокрушительной мощи и красоте эта гибель из мучительной и ненавистной, тоской схватывающей сердце становится даже желанной. Ибо позволяет ощутить высшее напряжение жизни, воочию лицезреть столкновение и буйство стихий, величественную картину распадающейся вселенной, быть и самому захваченным этим неудержимым лётom к небытию, вкусить в нем высшее наслаждение.

Русские христианские эстетика задавались вопросом: «Должны ли все искусства соединяться в трагедии как изображении гибели мира?» (Федоров II, 159) и, отвечая, противопоставляли трагедии литургию. П.А. Флоренский указывал на органическое единство в храмовом действе церковного зодчества, росписи, ваяния, вокального и словесного искусств, включая такие составляющие, как «искусство огня», запаха, дыма, одежды, вплоть до «своеобразной хореографии, проступающей в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма и в церковных процессиях»¹. Философ, ученый, священник подчеркивал, что, если отодвинуть в сторону аспект богословский и рассматривать храмовое действо в плоскости эстетики, оно предстанет величественной «музыкальной драмой», преемственно связанной со «священной трагедией Эллады»², — однако это драма уже христианской эпохи, не просто дающая новый художественный синтез, где все элементы пронизаны единой религиозной идеей и общим заданием, но коренным образом переосмысляющая само содержание действия.

В отличие от античной трагедии и немецкой музыкальной драмы, рисующих мир во всей его падшей, противоречивой данности: «трагического поглощения» «последующим предыдущего» (Федоров II, 159), конечного крушения и катастрофы, — литургический синтез искусств созидает икону «преображенного, восстановленного творения»³. «Храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместилище пения, точнее,

¹ Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 378, 380.

² Там же. С. 380.

³ Иеродиакон Роман (А.Г. Тамберг). О богословии иконы в Древней Руси // Преп. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. М., 1994. С. 7.

отпевания храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем отживших» (*Федоров II*, 159).

Храмовый, литургический синтез искусств основан на оптимистической картине бытия и истории, вырастает из христианской идеи обождения. Поворот здесь сделан не в русло пассивной созерцательности или безнадежной борьбы («Мужайтесь, о други, боритесь прилежно, / Хоть бой и неравен, борьба безнадежна!», как призывал один из тютчевских «голосов»), а в сторону благой, созидательной активности, активности веры и богочеловеческого дела: если даже в мире и царствует слепая воля, «сила рождающая и умерщвляющая», то задача и долг человеческого рода — обратить ее в «воссозидающую и оживляющую», спасти мир от гибели, «а не восхищаться трагической гибелью его» (*Федоров II*, 159).

В эстетике литургического синтеза переосмыслено само понятие трагического: оно перестает быть связано с такими противоречиями, которые изначально, вечны и неразрешимы ни в каких планах, переводится в область относительного, становится приметой временного — послегрехопадного — состояния мира, а не его сущностным, определяющим качеством. Для Федорова трагично не только сознание одержавшего бытие зла, но и чувство собственной вины и ответственности за это зло. На место языческой трагедии, исполненной «духа одурманивания», он ставит «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» (*Федоров II*, 158). А уже эта «христианская трагедия» необходимо влечет за собой соединение всех искусств в храмовом действе, прообразующее для философа будущую литургизацию жизни, когда история человечества станет воскресительным делом.

Федоров не раз повторял, что в символикe храма, иконописи, фрески, богослужения раскрывается образ должного состояния мира, и называл храмовый синтез искусств «эстетическим богословием», приуготовляющим к «делу искупления и всеобщего Воскрешения» (*Федоров III*, 420). На стадии христианства храмового, где между литургической жизнью и миром, лежащим во зле, дистанция огромного размера, человечество, участвуя в Евхаристии, приуготовляется к переходу от молитвы к делу, от «чаяния воскресения мертвых и жизни будущего века» к реальному «осуществлению чаемого», к «совершению общего дела воскресения» (*Федоров III*, 408). Но далее вслед за храмовым поминовением должно последовать «христианское “внехрамовое дело”» (*Федоров III*, 408).

Не просто молитва о спасении, но соучастие наравне с Богом в деле преображения Вселенной в Царство Христово — так видит Федоров долг христианина в мире и так определяет задание искусства.

Провозглашая переход от «искусства подобий» к «искусству действительности», представители русской христианской эстетики размышляли над тем, на каких путях этот переход совершается, как создается искусство священное, полагающее начало «превращению всего уличного, площадного, общественного, демократического <...> в родное, братское, отеческое, во вселенско-храмовое», «превращению базарной, биржевой суеты <...> в истинно-общее дело, в литургию», «ярмарки тщеславия в славу у Бога и в славу друг у друга» (Федоров III, 459). При этом они были убеждены: литургизация искусства не означает того, что оно должно быть вогнано в ограду Церкви, сведено к храмовому зодчеству, живописи, архитектуре как таковым. Преодоление разрыва между храмовым и внехрамовым означает то, что вся жизнь становится религиозным деланием, что литургичность, присутствующая в жанрах церковного искусства, может быть возвращена и в жанрах внецерковных: роман, драма, поэма, лирическое стихотворение, портрет, пейзаж и т.д. Говоря о развитии искусства портрета, П.А. Флоренский подчеркивает, что в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»¹, что портрет по типу обобщения все более должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте отблеск ее грядущего преображения (такой портрет мыслитель называет «иконным» или «портретом по воскресению»). В.Н. Чекрыгин, художник и мыслитель, выступает за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески. А философы 1920–1930-х гг. А.К. Горский и Н.А. Сетницкий намечают перспективу эволюции романа к «литургической эпопее»², видя ее образцы в творчестве А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя и особенно Ф.М. Достоевского. Ибо литургичность — это прежде всего ощущение мира как храма, в котором творится «вселенская евхаристия», пресуществляющая послегрехопадное, смертное, разрозненное бытие в совершенное всеединство.

¹ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-образительных произведениях. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 144.

² Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 250.

Русская религиозно-философская эстетика, обозначившая перспективу движения от искусства как пророчества об идеале к искусству как осуществлению идеала, выработала особый подход к теории художественного образа. Художественный образ выступал здесь как «образ действия», организующий «индивидуальное и массовое поведение»¹. Вершинные образы мировой литературы: Гамлет, Дон-Кихот, Вертер, Фауст, типы «сына века», «героя времени», «лишнего человека» — рассматривались как модели жизни и мысли, воздействующие на умы и сердца многих поколений людей. При этом подчеркивалось, что для искусства активно-христианской эпохи, включенного в дело преображения, уже недостаточно персонажей, воплощающих в себе черты, из которых слагается портрет человеческого рода в текущей истории. Оно нуждается в идеалотворчестве, в таких фигурах, в облике и деле которых раскрывался бы образ преображенной личности и «новый образ действия» — богочеловеческого, спасительного, благодатного. О том, какого плана должны быть эти фигуры, свидетельствует и житийная традиция, и те типы «положительно-прекрасного человека», которые были созданы в литературе, жанрово хотя и светской, но ориентировавшей себя на постановку вопросов «о Боге и бессмертии», — от святых, сознательно выстраивающих свою жизнь в плане «подражания» Христу, до князя Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова.

Перечисленные персонажи христоподобны. И это совсем не случайно. Христос не только являет образ полноты совершенства, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку, но и демонстрирует образ совершенной, преображающей активности, полноты регуляции (ходил по водам, утишал бури, исцелял больных, воскрешал умерших, наконец, Сам воскрес, «упразднив смерть»). Осмысляя образ Христа, А.К. Горский писал, что это есть «образ образов», «только этим образом измерит сам себя до конца человек», — именно поэтому «в него упирается путь каждого искусства», именно отсюда «вырастает необходимость <...> 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» (Горский 1, 751).

В свое время Федоров в заметке «Христианской литературы вовсе не существует...» упрекал европейскую литературу в непонимании под-

¹ Там же. С. 233.

вига и дела Христова, заявляя, что «ей по плечу Сократ, а не Христос» (Федоров III, 489). При этом философ подчеркивал колоссальный художественный и духовный потенциал образа Спасителя мира, выражая надежду, что литература наконец сможет вместить и выразить этот образ. И продолжатели Федорова А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, опираясь на идеи учителя, выдвинули перед искусством активно-христианской эры задачу освоения образа Спасителя. Но освоения отнюдь не в духе гуманистической, ренановской традиции, которая подчеркивала в личности Христа человеческое и только человеческое, выключая из сферы художнического внимания Его Божественную природу. С точки зрения эстетики жизнотворчества и «искусства действительности», в центре внимания должно быть изображение Христа именно как Богочеловека, в неразрывности двух Его природ, представление Его не только как учителя веры и нравственности, но и как Воскресителя, не только в Его кенотическом, крестном, страдальческом подвиге, но и в «сиянии славы», в торжестве Фавора, в финальном восстании из мертвых — прообразе грядущего всеобщего воскресения.

Искусство, религиозно организованное, ориентированное на образ Богочеловека, уже выходит за рамки художественной деятельности как таковой, становясь одновременно духовно-нравственным делом. От творца оно настоятельно требует не только вдохновения и таланта, но и «особого напряжения духа, особой концентрации творческих сил», особой просветленности ума и сердца. Труд художественного воплощения здесь неразрывно сплетен с нравственной, психо-физиологической работой над собой, с «опытом подвижнического умного делания» (пример этого отчасти дан в труде иконописцев), «подвиг искусства <...> встречается с искусством подвига» (Горский I, 752). «Художественное воспроизведение образа Сына Человеческого» знаменует одновременно и дело собственного преобразования, «облечения во Христа», воплощения в себе самом идеала «Совершенного Человека», и этот образ, как пишет Горский, «становится в каждом, кто Его вкусил и принял, ядром внутренней жизни, стремящейся затем к соответственному пересозданию и всей внешней органической и космической среды» (Горский I, 752).

ГЛАВА 12.

ЦАРСТВО БОЖИЕ НА ЗЕМЛЕ

29 ноября 1901 г. в докладе «Русская церковь пред великою задачей», открывшем первое заседание Петербургских религиозно-философских собраний, философ и богослов В.А. Тернавцев выступил против того крена в понимании христианства, при котором сущностью веры признается «один только загробный идеал», «все же слова пророков о торжестве истины Божией и на земле» принимаются «в переносном значении»¹. Ту же мысль — но ярче и дерзновеннее — он выразил в прениях по вопросу о возможности догматического развития в Церкви, которому в рамках собраний было посвящено целых четыре заседания. Богословие эпохи Вселенских соборов, подчеркивал В.А. Тернавцев, не раскрыло «правды о человеке», о его высшем задании в мире. Между тем это раскрытие необходимо. Как необходимо понять, что эсхатологический идеал преобразования не отрицает историю: «По слову Спасителя, земля есть место странствий и приготовлений, но не только к небу, а в такой же мере к *новой праведной земле*. <...> Земля имеет свои религиозные задачи, свои священные ожидания: “на земли мира и в человецех благоволения”»².

Так заявляла себя в культуре Серебряного века, в уже проявившем себя и с каждым годом набиравшем новую силу религиозно-философском подъеме одна из центральных и дорогих тем русской мысли. Тема Царства Божия на земле, опирающаяся на двадцатую главу «Откровения Иоанна Богослова», где присутствует образ «тысячелетнего Царства Христова»: оно воцаряется на земле в завершительный период истории, после крушения Великого Вавилона, падения антихриста, оболыщавшего и совращавшего племена и народы, после того, как «Ангел, сходящий с неба», сковывает наконец сатану и заключает его в бездну на тысячу лет (Откр. 20, 1–2).

Судьба пророчества о «тысячелетнем царстве» в истории христианства была непростой. С одной стороны, хилиастические, или милленаристские (от греч. «хилиас» и латинского «millenarius» — содержащий тысячу, тысячный), чаяния стали составной частью целого ряда еретических учений раннего христианства (керинфиан, эбионитов, монтанистов), причем апологеты этих учений привносили в образ Царства Божия на земле черты ветхозаветной земной теократии, нивелируя присутствующую в

¹ Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. С. 7, 9.

² Там же. С. 359, 361.

пророчестве о «воскресении первом» идею обновления твари. Искаженно понимали идею миллениума и некоторые протестантские секты времен Реформации, прежде всего анабаптисты: наиболее радикальные апологеты течения стремились к водворению царства «святых» буквально огнем и мечом. Не случайно именно анабаптисты явились воодушевляющей и движущей силой Крестьянской войны 1524–1526 гг., а затем знаменитого восстания в Мюнстере (1534–1535), где и был ими устроен рукотворный «миллениум», ставший откровенной пародией на Царствие Божие, возвещенное двадцатой главой «Откровения». Наконец, французский утопический социализм и марксизм также парафразировали — только уже секулярно — лежащую в основе пророчества о тысячелетнем Царстве Христовом идею будущей совершенной эпохи истории¹, что не могло не сказаться на подозрительном отношении к идее Царства Божия на земле в церковных и консервативных светских кругах.

Но была в христианстве и другая традиция истолкования идеи тысячелетнего царства, ведущая свое начало от раннехристианских апологетов — св. Папия Иерапольского, св. Иустина Мученика, св. Иринея Лионского, св. Ипполита Римского, св. Мефодия Патарского, а в Средние века развитая аббатом Иоахимом Флорским с его учением о завершительной эпохе Святого Духа, к которой устремлена история человечества. Царствие Божие на земле понималось здесь «как состояние райского блаженства и совершенства, как невозмутимое пребывание со Христом всей общины святых, в которой прекратятся все бедствия и лишения, уничтожится даже возможность греха и будет восстановлена полнейшая гармония между человечеством и всей обновленной и прославленной природой»². При этом Царство Божие на земле вовсе не замещало Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о которых пророчествует 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» — Откр. 21, 1). Оно служило своего рода ступенькой к нему, мостом между временным и вечным, между землей и небом, приготавливая всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»³.

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 423–426.

² Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М.: Энциклопедия, 1995. С. 157

³ Свяц. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринея Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448. См. также: Свяц. Борис Кирьянов. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб.: Алетей, 2001.

Именно к такой экзегезе тысячелетнего царства подходили мыслители русского христианского возрождения: С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский и Г.П. Федотов, А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, а до них — их собратья в XIX в.: П.Я. Чаадаев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. Тема миллениума тесно связывалась у них с темой оправдания истории и оправдания человека. Новый Иерусалим не сходил с неба как «*deus ex machina*», он должен был медленно прорасти сквозь историю, которая мыслилась богочеловеческой «работой спасения», тем творческим ответом, который человечество должно принести Творцу мира.

Прежде чем стать магистральной темой русской историософии, тема Царства Божия на земле многолико и многообразно воплощалась в русской культуре, была ее «душой», ее энтелехией. Уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона выстраивался идеальный план русской истории, возникал образ русской земли, преодолевшей «идольский мрак», осиянной светом веры Христовой и тем облекшейся в «лепоту», в Божию правду. Символика православного храма являла «небо на земле», просветленную, обоженную материальность. В многофигурных композициях времени расцвета древнерусского зодчества — «Покров Богоматери», «Собор Богоматери», «О тебе радуется» — выражалось «начало соборности», «всеобщее устремление к Богу, объемлющее и ангелов и человек, и всякое дыхание земное, устремление, направленное на преодоление “ненавистной раздельности мира”, столь презируемой Сергием Радонежским»¹. Преп. Сергий, продолжатель традиции св. Феодосия Печерского, сторонника общежительного монашества, ставил образ Троицы как «зерцало» и образец совершенного человеческого устройства. А его ученики раскинули по пространству русской земли сеть монастырей, положивших начало возделыванию местностей, понятию предельно широко: и как окультуривание пространства, и как духовное рыхление почвы человеческих душ.

Воля к воплощению благодати в исторической, земной реальности явила себя в литературе «хождений», запечатлевшей паломничества к Святым местам, в таких памятниках древнерусской литературы, как «Послание архиепископа Новгородского Василия ко владыке тверскому Феодору», где описывается рай, увиденный новгородскими корабельщиками на высоких

¹ Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. М.: Искусство, 2000. С. 21.

горах. Она выразилась в идее «Москва — Третий Рим», прозвучавшей в знаменитых посланиях инока Филофея¹. Духовным ответом на кризис веры в возможность реализации на земле Божией правды, проявившийся в раскольничьих самосожжениях, в образе града Китежа, ушедшего на дно озера Светлояр, стало строительство патриархом Никоном «Подмосковной Палестины», «Нового Иерусалима», повторявшего топографию святых мест. Новый Иерусалим стал зримым свидетельством: зерна «нового неба и новой земли» брошены в эту — земную — почву, символический образ Небесного Града явлен уже здесь, в земной реальности².

Чаяние «Царства Божия на земле» рождало легенды о праведных землях, широко бытовавшие в народной среде: о царстве Пресвитера Иоанна, где «небо с землею соткнулося»³, о земле офирской, о городе Игната, где не обижают ни своих, ни чужих. Позднее эти легенды перетекали в литературу: «Путешествие в землю Офирскую» князя Щербатова, «Путешественник» В.А. Жуковского («Странник, — слышалось, — терпенье! / Прямо, прямо на восток. / Ты увидишь храм чудесный; / Ты в святилище войдешь; / Там в нетленности *небесной* / Все *земное* обретешь»), рассказ странника Луки о праведной земле в горьковской пьесе «На дне», «Град Инония, / Где живет божество живых» С. Есенина, «Песнослов» Н. Клюева с его изыбным раем, «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А. Чайнова, беловодское царство в философской мистерии В. Муравьева «София и Китоврас», «великое царство христианское»⁴ Иоанна Пресвитера в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова...

Идеал совершенного строя жизни, преображенного, обоженного бытия — неотъемлемая составляющая поэзии русского романтизма. Рядом с неукротимым стремлением в небесные выси, порывом из «душного земного слоя»⁵ к «очарованному *там*»⁶, в «чистый эфир»⁷ в ней возгорается ненасытимая, страстная любовь к земле: «Как землю нам больше небес

¹ Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев: тип. Киево-Печерск. Успенск. Лавры, 1901.

² Прот. Лев Лебедев. Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983. С. 139–170.

³ Сказание об Индейском царстве // Летописи русской литературы и древности. Т. II. Кн. 4. СПб.: Тип. Грачева и К^о, 1859. С. 100.

⁴ Иванов В. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. Брюссель, 1971. С. 338.

⁵ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Е.Н. Анненковой» (1859).

⁶ Из стихотворения В.А. Жуковского «Весеннее чувство» (1816).

⁷ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Е.Н. Анненковой» (1859).

не любить», «Мы блаженство желали б вкусить в небесах, / Но с миром расстаться нам жаль» (М.Ю. Лермонтов), «Нет, моего к тебе пристрастья / Я скрыть не в силах, мать-земля» (Ф.И. Тютчев). Русские романтики обретают образы благобытия не только в небесной выси, но и здесь, на земле, преображенной в рай, в Царство Христово¹. В эмпирическом мире пробиваются для них ростки мира горнего, давая надежду на претворение тленного в нетленное, текущего — в вечное.

И Н.В. Гоголь, обладавший поистине всеохватным, всевещающим зрением, подобным тому, которому дивятся «паны и гетманы» в «Вечерах на хуторе близ Диканьки»: «вдруг стало видимо далеко во все концы света»², рисующий повседневность в ее яркости и многоцветности, удивительный мастер детали, художник, влюбленный в живую плоть мира, не может предать эту любовь, отвергнув и эту бурлящую, бьющую через край жизнь, и данный ему Богом дар запечатления этой жизни, уйти на путь однобокого аскетизма. Он чаёт обновления мира светом Христовой правды, видя эту правду в «Церкви, которая вся с своими глубокими обрядами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа», и горько сетуя на то, что «эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!»³. И задачу книги «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847) видит в том, чтобы донести до своих современников мысль о том, что христианство может быть реальной силой, одушевляющей жизнь, и не надо шарахаться от него, как от «мрачного монастыря»⁴. Завершает же эту книгу главой «Светлое воскресение», представляя День Пасхи Христовой, в котором родные и чужие, знакомые и незнакомые соединяются общей радостью и братским христосованием, как «день, в который празднует святое, небесное свое братство все человечество до единого, не исключив из него ни одного человека»⁵.

Образ реальности, несущей в себе потенции преображения, лежал в основе того «реализма в высшем смысле» (*Достоевский* 27, 65), который Достоевский определял как свой творческий метод и который стал твор-

¹ «Земля зеленела, светился эфир, / Сады-лабиринфы, чертоги, столпы, / И сонмы кипели безмолвной толпы. / Я много узнал мне неведомых лиц, / Зрел тварей волшебных, таинственных птиц» (Ф.И. Тютчев «Сон на море», 1830). См. подробнее главу «Человек и природа в зеркале поэзии мысли».

² *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 276.

³ *Гоголь Н.В.* Духовная проза. С. 71.

⁴ Там же. С. 99.

⁵ Там же. С. 269–270.

ческим методом русской религиозной философии. «При полном реализме найти в человеке человека» (*Достоевский* 27, 65) значило для писателя раскрыть в нем образ Божий, его подлинную — совершенную — природу, увидеть человека в перспективе его богочеловечности. В равной мере и земная материальность предстала у Достоевского в своей источной связи с божественной, инобытийной реальностью, была проницаема ее токами, взращивала в себе семена «миров иных» (*Достоевский* 14, 290). В подготовительных материалах к романам «Бесы» и «Братья Карамазовы» прямо звучала тема «миллениума», благой, совершенной эпохи истории, условием которой виделось не только нравственное перерождение человека («Если б люди <...> были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?» (*Достоевский* 11, 193), но и трансформация физического его естества: «Millenium, не будет жен и мужей» (*Достоевский* 11, 182), «Изменится плоть ваша (Свет фаворский)»; «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (*Достоевский* 15, 245, 246).

Еще со времен Н.Г. Чернышевского и его романа «Что делать?» в русскую литературу вошло понятие «новые люди». Сам писатель относил его к своим главным героям: Лопухову, Кирсанову, Вере Павловне, основывал на теории разумного эгоизма, включая в число необходимых качеств, которым должны обладать люди этого типа, социальную активность, гармонию личного и общественного, честность, жажду справедливости, веру в ценность свободного труда, образованность, необходимость просвещения народа. А в знаменитом утопическом четвертом сне Веры Павловны запечатлел образ будущего, которое «светло и прекрасно» и должно быть построено новыми людьми, опирающимися на закон разумного эгоизма и уважения прав других. Достоевский, полемизируя с Чернышевским, представил свою, альтернативную автору романа «Что делать?» трактовку понятия «новые люди», транспонировав (а точнее вернув) его в христианскую систему координат. Для Достоевского подлинный идеал нового человека — Христос, а «новые люди» хриstopодобны и руководствуются не принципом разумного эгоизма, а Христовой любовью и жертвой. В творчестве Достоевского это Сонечка Мармеладова, старец Зосима, его брат Маркел, Алеша Карамазов... Идеал «новых людей» сопровождает у писателя тему миллениума, тысячелетнего Царства Христова, воцарение которого на земле зависит от того, насколько смогут ее обитатели явить в себе, а значит, и в мире образ Христов: «Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (*Достоевский* 1, 167). Закон эгоизма, даже разумного, по мысли писателя, не может быть скрепляющей основой

всечеловеческой общности: напротив, он неизбежно разорвет общество изнутри. Именно христианский закон любви и жертвы, встающий против закона естественного эгоизма, является основой социальной гармонии. «Все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (*Достоевский* 26, 164). А самое главное, этот закон должен быть побежден — повторим — не только в нравственной, но и в физической природе человека и в природе мира, преодолевая ту роковую обособленность вещей и существ, о которой скажет затем Соловьев в «Смысле любви», о которой размышлял в записи у гроба первой жены Достоевский, осмысляя слова Спасителя о новом состоянии самой жизни и человечества в Царстве Христовом, где «не женятся и не посягают, а живут как ангелы Божии» (Мф. 22, 30; *Достоевский* 20, 172), предваряя мысль Федорова о необходимости «положительного целомудрия», преобразования природного, полового рождения, изнанкой которого является смерть, внесения нравственного начала в саму природу.

Именно необходимость обожения самой плоти мира, изъятия из нее жала смерти, разводит рефлексию Достоевского о миллениуме, где полагается начало духо-телесному преобразению, и утопии «земного рая», представленные у Чернышевского в «Четвертом сне Веры Павловны», у Гончарова — в «Сне Обломова», а у самого Достоевского — в знаменитом видении золотого века в романе «Подросток», которая возникает в исповеди Версилова. В «Сне Обломова» главному герою снится сон о детстве, где в преобразующем свете памяти является ему его родная Обломовка, тихие, благословенные места, где даже природа милостива к человеку — не казнит его внезапными смерчами, бурями, засухами, «не возвращаются внезапные вьюги весной, не засыпают поля и не ломают снегом деревья»¹, и зима ровная, морозная, без внезапных оттепелей и резких приливов холода, и летом только ясные, тихие дни, теплый, ласковый дождь, солнце, греющее, но не обжигающее, и люди здесь спокойные, невозмутимые, живущие интересами своего дома, не испытывающие сильные страсти и не совершающие преступления. Но и в этом мире, почти лишенном движения и ярких страстей, спокойном, размеренном, сонном, есть рождение и старение и смерть, нарушающая естественное течение жизни. И самый сон, в который погружаются жители Обломовки дважды в сутки — после обеда и ночью, — чем-то неуловимо и страшно походит

¹ *Гончаров И.А.* Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 4. Обломов. СПб.: Наука, 1998. С. 100.

на смерть. В «Четвертом сне Веры Павловны» — Новая Россия, благо-рошенная, возделанная, обращенная в благодатную землю, хрустальные здания невиданной архитектуры, стоящие посреди полей и лесов, нив и садов, мир, в котором обитают гармоничные, прекрасные, счастливые люди, видящие в труде радость, умеющие учиться, отдыхать и любить. Но и они, хотя и живут долго, все-таки умирают. Наконец, «русскому европейцу» Версиллову предстает «земной рай человечества», как будто сошедший с картины Клода Лоррена «Асис и Галатея»: «голубые, ласковые волны, острова и скалы, цветущее побережье, волшебная панорама вдаль, заходящее зовущее солнце» и люди, которые «вставали и засыпали счастливыми и невинными», и «солнце обливало их теплом и светом, радуясь на своих прекрасных детей» (*Достоевский* 13, 375). Увы, и эта гармония хрупка и преходяща: в мифе, запечатленном Клодом Лорреном, циклоп Полифем сдвигает скалу, и она давит насмерть возлюбленного Галатеи. Версиллов об этом не пишет, но он знает сюжет мифа, как знает его и Достоевский, понимающий всю утопичность гармонии в мире, где смерть, злой циклоп, ежеминутно готова сдвинуть скалу¹. «Чудный сон, высокое заблуждение человечества!» (*Достоевский* 13, 575) — эти слова Версилова могут быть отнесены ко всем трем утопиям, рисуящим рай на земле при существовании смерти. И не случайно свою картину будущего человечества, в котором иссякла идея о Боге, породив «великое сиротство» и пронзительную любовь к миру и друг к другу, сопряженную с «великой грустью» в сердцах от сознания «преходимости и конечности» жизни, Версиллов оканчивает видением Христа, первенца из умерших, в Котором источник неветшающей жизни и воскрешающей любви: «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (*Достоевский* 13, 379).

Споря с утопическим социализмом Фурье и идеями Чернышевского, критикуя их за рационалистическое, спрямленное представление о человеке, не принимая ни «хрустального дворца» социализма, ни «капитального дома» буржуазной цивилизации, ни «муравейника» Великого инквизитора, лишаящего человека Божественного дара свободы, которая может быть не только свободой зла и обособления, но и свободой деятельной любви,

¹ См. замечательный разбор картины «Золотого века» в «Подростке», сделанный Т.А. Касаткиной: *Касаткина Т.А.* Два солнца в романе Ф.М. Достоевского «Подросток» // Касаткина Т.А. О творческой природе слова: онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа реализма в высшем смысле». С. 438–471.

Достоевский выдвигал образ Церкви как идеал для всех социальных союзов и намечал перспективу обращения «общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую церковь» (*Достоевский* 14, 61).

Дискутируя с моделью русского социализма А.И. Герцена, Достоевский соглашался с тезисом об источной народной тяге к общинности, но был категорически против утверждения писателя и публициста о стихийной безрелигиозности русского народа. В «Дневнике писателя» 1881 г. он вывел формулу народного социализма, «нашего русского социализма» как «всесветного единения во имя Христово»: «Я не про здания церковные теперь говорю и не про причт, я про наш, русский “социализм” теперь говорю (и это, обратно-противоположное церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как ни показалось бы это странным), цель и исход которого — всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее» (*Достоевский* 27, 18–19). В понимании Достоевского русский социализм — это церковь, соборное единство, которое обнимает собой все.

«Русский социализм» Достоевского не предполагает революционного изменения действительности. Осмысляя опыт Великой французской революции и опыт европейских революций XIX века, европейские теории социализма, писатель видел в них попытку механически собрать человечество, сделать, так сказать, «рагу из зайца» в отсутствие зайца. В «Зимних заметках о летних впечатлениях» он говорил о невозможности призвать людей к братству, если в человеческой натуре органически нет братского чувства. Если нет братства, то единение людей приобретает внешние, механические и насильственные формы. По своему обыкновению, писатель рисует «картинки»: сначала социалист начинает уговаривать на братство атомарных, самостных, эгоистичных людей, но, когда эти уговоры не действуют, в ход идет насилие. «И пойдут братья откалывать головы братьям, чтобы получить чрез “гражданское учреждение” братство» (*Достоевский*, 26, 167), — резюмирует он в «Дневнике писателя».

Достоевский упрекал атеистический социализм в том, что он пытается создать равенство и единство без заботы о нравственно-духовном и религиозном росте личности. «Наш русский социализм» — это не механические попытки насильственно соединить людей в условиях отсутствия братства, а нечто совершенно другое: «Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь, в конце концов, всесветным единением во имя Христово» (*Достоевский* 27, 19).

Идея Царства Божия на земле запечатлевалась Достоевским художественно, проникала в публицистику и эпистолярный мир. В июньском номере «Дневника писателя» за 1876 г. в главке «Утопическое понимание истории» писатель представлял образ «братства людей, всепримирения народов, обновления людей на истинных началах Христовых» (*Достоевский* 23, 50) и указывал на мессианскую роль России, призванной раскрыть народам земли этот образ. В апрельском — за 1877 г. — выдвигал принцип соборности как начало благого устройства общественного организма, подлинного единства наций и рисовал ту грядущую эпоху истории, «когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (*Достоевский* 25, 100). А в финале «Пушкинской речи», своего слова-завещания миру, выражал чаяние «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (*Достоевский* 26, 148).

Вскоре после выхода Пушкинской речи и нападок на нее К.Н. Леонтьева, обвинившего Достоевского в переоценке истории, излишней вере в человека, «розовом христианстве» и уверявшего, что христианство церковное не верит в возможность торжества на земле Божией правды, В.С. Соловьев выступил с защитительной заметкой, в которой отстаивал церковность писателя. Он подчеркивал, что вера Достоевского «в человека и в человечество» основывалась на его вере «в Христа и в Церковь», что проповедь «всеобщего примирения, всемирной гармонии» относится «к Церкви торжествующей и прославленной», выводит к Новому Иерусалиму XXI главы Откровения, но начаток этого нового строя мира полагается уже здесь, на земле. Ибо между «здесь» и «там», по учению Церкви, нет «безусловной границы» (*Соловьев* 2, 322).

Миллениаристская тема, оправдывающая историю как преддверие эсхатологии, как время, когда человечество может сделать выбор в пользу Христовой правды, воплощая ее не только во внутреннем, душевном строе, но и во всей многомерности внешнего бытия: в социуме, культуре, природе, проращивая в земной реальности семена «нового неба и новой земли», — полногласно звучала и у самого Соловьева. На ней была основана его концепция теократии, развернутая в работах «Великий спор и христианская политика», «Россия и Вселенская церковь», «История и будущность теократии». В книге «Оправдание добра» процесс развития мира показан как разворачивающееся во вселенской и земной истории «откровение Царства Божия», в котором активно соучаствует человек: он

призван «преобразовать и одухотворить материальную природу» (Соловьев 1, 429), избавляя ее «от необходимости тления и смерти» и приуготовляя «для всеобщего телесного воскресения» (Соловьев 1, 538). В реферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания» опору своему видению космогонического и исторического процесса как становящегося Царствия Божия Соловьев находит в Христовых притчах, где «Царствие Небесное сравнивается с ростом дерева, созревaniem жатвы, вскисанием теста» (Соловьев 2, 339). В этом процессе есть свои кульминации: Вочеловечение Спасителя, Воскресение, Царство Божие на земле, становящееся преддверием Небесного Иерусалима.

Вера в миллениум, благую, богочеловеческую эпоху истории, светит Соловьеву до последних месяцев жизни, до того момента, когда в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» он выскажет разочарование в ходе всемирной истории и подчеркнет «любимую мысль» своего отца, С.М. Соловьева: «...всемирная история внутренне *кончилась*»¹. В этом письме образу Царства Божия на земле места нет, мертвое пространство истории, на котором, как на пошлой сцене, разыгрывают свои спектакли люди-марионетки, не вмещает его. Иначе в знаменитых «Трех разговорах», ставших своего рода переходом от оптимистической историософии «Чтений о богочеловечестве», «Истории и будущности теократии» к историософскому пессимизму письма в редакцию «Вестника Европы». Пространство истории предстает здесь как арена смертельной тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста, но исход этой тяжбы — Тысячелетнее Царство Христово. «Они ожили и воцарились с Христом на тысячу лет» (Соловьев 2, 761) — так почти дословной цитатой из двадцатой главы Откровения венчает Соловьев картину последней битвы рода людского с полчищами князя тьмы.

Воля к оправданию истории, к ее повороту на Божьи пути, к торжеству Христовой истины на земле у Соловьева столь же сильна, что и у Достоевского, чаявшего «всемирной гармонии». Более того, писатель и мыслитель демонстрируют особое видение пост-миллениаристской эпохи. Это не эпоха нового торжества зла, когда история, очищенная и омытая строительством святого Града, вновь срывается в катастрофу, когда сатана развязан и выходит обольщать народы, собирая их на брань против «стана святых» (Откр. 20, 7–8). Это эпоха, когда Тысячелетнее Царство Христово врастает в Царство Небесное, когда земля, по словам В.С. Со-

¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 10. С. 225.

ловьева, навечно преображается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом» (*Соловьев 2*, 731)¹.

Свое преломление тема «первого воскресения» и следующего за ним «тысячелетнего Царства Христова» получила у Н.Ф. Федорова. Мыслитель выдвигал идеал активного христианства, соработничества человека Богу в деле спасения, включая в него не только духовно-душевное делание, дела милосердия, благотворительности, христианизацию общественной жизни, но и соучастие в исполнении предельных онтологических обетований: преодоление смерти, воскрешение умерших, преображение земли и универсума в Царствие Божие. Это преображение представляло не как мгновенный, катастрофический, трансцендентный акт, прерывающий апостасийное движение мира, а как творческий, имманентный процесс обожения человеческого и природного естества, «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (*Федоров I*, 401). А Царство Небесное представляло динамической вечностью, где «покоение в Боге», бесконечное, но статичное созерцание Божества уступало место благому творчеству в обновленной Вселенной, многоединым художником которой призван стать человеческий род в единстве всех поколений.

Выстраивая с 1878 г. письменный свод своего учения, первоначально Федоров о миллениуме не говорил. Возможно, потому, что в пророческой картине, рисуемой Апокалипсисом, это была лишь краткая передышка, мимолетное торжество добра (что такое в космической и земной судьбе какая-то тысяча лет!) в жесткой схватке сил тьмы и света, которая внутри истории своего разрешения не находила и найти не могла. Федоров же представлял историю как «осуществление “Благой Вести”» (*Федоров I*, 146), утверждение Царствия Божия не только на земле, но и во всем мироздании. Однако в конце жизни, в период работы над «Супраморализмом» (1899–1902), мыслитель сделал ряд набросков, дающих его собственную трактовку того этапа истории, который, согласно Откровению, будет тысячелетним торжеством на земле Христовой правды. «Внутренняя регуляция, или преображение живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения

¹ *Соловьев В.С.* На то, что переход к «новому небу и новой земле» в представлении Достоевского «не предполагает катастрофического обрыва истории, абсолютного прекращения земного бытия», справедливо указывает В.А. Котельников (*Котельников В.А. Средневековье Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования.* Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 26).

внешней регуляции, а с нею дальнейших воскрешений или священнодействий, как выражение супраморализма» (Федоров III, 355), — так в привычном для Федорова духе «длинных заглавий» была обозначена у него тема миллениума. В ее трактовке мыслитель оказывался близок Иринею Лионскому, утверждавшему, что в миллениуме преображаются только земля и человек. По Федорову, в эру тысячелетнего царства регуляция ограничена «лишь земной планетой», но внутри планеты уже достигает своей полноты, распространяясь как на окружающую природу, на стихийные, смертоносные силы в ней, проявляющие себя землетрясениями, наводнениями, цунами, климатическим дисбалансом и смертоносными эпидемиями (внешняя регуляция), так и на самый организм человека (внутренняя регуляция). Человек овладевает механизмами развития, учится управлять собственным организмом, блокируя механизмы старения, достигает «преобразования питательной и родотворной способностей» (Федоров III, 356), превращая процесс питания «из слепого, бессознательного в сознательный», а «родотворный процесс в дело воскрешения или воссозидания» (Федоров III, 356, 357). Так же, по мысли Федорова, изменяется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороною призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую» (Федоров III, 356). Юридико-экономический уклад сменяется психократией, держащейся не внешним ограничением и принуждением, а внутренним благодатным законом любви.

Федоров стремится согласовать свою концепцию всеобщего воскрешения с представлением Апокалипсиса о «воскресении первом, назначенном быть на земле», в котором к жизни вернуться лишь избранные. Первое воскрешение, указывает философ, есть восстановление пока только тех, «разложение коих значительно подвинулось, но не вышло из пределов земли», «прах коих не был рассеян вне земли» (Федоров III, 357). А это значит, что полная победа над смертью, несмотря на регуляцию земли и человека, в миллениуме еще не достигается (сатана связан, а не побежден окончательно). Полнота этой победы будет достигнута только тогда, «когда будет воскрешен первый праотец» (Федоров III, 358), когда совершится «переход <...> от земли к небеси» (Федоров III, 355), человечество выйдет за пределы планеты, регуляция распространится на всю вселенную, преображая и одухотворяя ее, превращая в действительное Царствие Божие.

От Достоевского, Федорова, Соловьева идея Царства Божия на земле, соединенная с идеей оправдания истории, перетекает в XX век. Русский религиозно-философский ренессанс утверждает ее значимость

для христианской историософии и эсхатологии, напрямую связывает с теми вопросами, которые еще ждут своего разрешения соборным разумом Церкви: это «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»¹. Снова процитируем В.А. Тернавцева: «Для всего христианства наступает пора не только словом в учении, но и делом показать, что в Церкви заключается не один лишь загробный идеал. Наступает время открыть сокровенную в христианстве *правду о земле* — учение и проповедь о христианском государстве»².

Знаменитые Санкт-Петербургские религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., где прозвучали эти слова Тернавцева, стали колыбелью богоискательства. Его участников вдохновляла идея строительства совершенного строя жизни, и они выдвигали образ Церкви, исполненной Христовым дерзновением и Христовой любовью, которая, призванной одушевить общественное, экономическое, духовное, культурное строительство мира. Выступая против мироотрицающего уклона в современном церковном сознании, они призывали Церковь выйти из стагнации, обрести христианское дерзновение, наполниться новым духом. Возрождение России должно совершиться на религиозной почве, а проповедниками и деятелями этого возрождения должны стать не только священники, но и миряне, ибо созидание праведной земли — дело не кастовое, а всеобщее.

В 1900–1910-е гг. тема тысячелетнего Царства Христова поднимается на заседаниях религиозно-философских обществ — Московского и Петербургского, обсуждается на страницах печати. Внимание к ней стимулируется как положением в мире философских и религиозных идей (полемика с марксизмом, позитивизмом, ницшеанством), так и событиями текущей истории (Русско-японская война, Первая русская революция, рост революционного движения в России, Первая мировая война), окрашивавшими эпоху в апокалипсические тона. Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой стремятся пройти между Сциллой атеистического марксизма, где «Христова правда социальной жизни соединяется с головным, теоретическим безбожием»³, и Харибдой официального православия, безжизненного, превращенного

¹ Поснов М.Э. К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 799.

² Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. 1901–1903. С. 19.

³ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 29.

в придаток государственной машины, выдвигают идеал «христианской общественности», где социальная правда органически вливается в правду религиозную, труд, хозяйство, культура получают христианское измерение, и так полагаются основы новой богочеловеческой общности, которая «в конце времен» двинется на «последнюю битву» со злом, с полчищами «князя тьмы»¹, предваряя «первое воскресение» и тысячелетнее Царство Христово.

Идея строительства совершенного социума, становящегося Церковью, в религиозно-философской мысли Серебряного века представляла в разных обликах. Одни мыслители — С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн и др. — оставались в рамках исторического христианства, прочитывая его активно и творчески, видя в нем потенции углубления и роста. Что касается Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, то они задавались вопросом о том, способна ли Церковь по-настоящему освятить культуру и «плоть» этого мира² и декларировали радикальную модернизацию христианства, вплоть до смены его новой религией.

Христианство, отодвинувшее на периферию факт Воскресения Спасителя, в котором обоживается плоть, уклонившееся в «догматический спиритуализм», стало, по мысли Д.С. Мережковского, одной из главных причин торжества «догматического материализма». На словах проповедуя Церковь, оно или отказывалось от подлинного оцерковления жизни, уходя в мироотрицающий аскетизм, превращая «Церковь, Тело Христово, в бес-телесную отвлеченность», или склонялось к цезарепапизму, «превращая Тело Христово в тело Зверя, государственного Левиафана, подменяло внутреннее соединение в любви и свободе внешней скрепою принуждения и насилия»³. Выйти из антиномии аскетического спиритуализма и языческого материализма можно лишь через их творческий синтез. «Как Израиль есть только пророчество о Богочеловеке, так христианство есть только пророчество о Богочеловечестве, о реальном царстве Божьем на земле, о “воле Божией на земле, как на небе”. Это уже апокалипсический конец истории — “новый Иерусалим”, “град возлюбленный”. Это безвластная, в

¹ Там же. С. 75.

² *Мережковский Д.С.* [Выступления в прениях по докладу В.А. Тернавцева] // Записки Петербургских религиозно-философских собраний. С. 27.

³ *Мережковский Д.С.* О Церкви грядущего // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1. 1907–1909. М.: Русский путь, 2009. С. 114, 115, 117.

смысле внешнем, государственном, а в смысле внутреннем, церковном — боговластная общественность, совершенный синтез, утверждение всех в Едином и Единого во всех. «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в нас едино». Таково истинное основание истинной Церкви и Царства»¹.

Примечательно, что, отстаивая идею «Третьего Завета», полагая в ее основу Первосвященническую молитву Спасителя и принцип новой богочеловеческой общности, основанный на идеале Троицы, Д.С. Мережковский считал этот принцип *новым* религиозным принципом, чуждым христианству и Церкви. Эта абберрация вызвала возмущение Н.Ф. Федорова, познакомившегося с идеями представителей «нового религиозного сознания» буквально в последние месяцы жизни. Отвечая на сообщение своего друга и ученика Н.П. Петерсона, который вознамерился напечатать в журнале «Новый Путь» целостное изложение федоровских идей, он предлагал дать этому изложению говорящее заглавие «“Старый путь” или “Наидревнейший путь”» или «Пасхально-Кремлевский, т.е. Кладбищенский вопрос» (*Федоров IV*, 480), подчеркивая связь учения о воскрешении, внешне казавшегося столь радикальным, с христианством, а в статье для «Нового пути», над которой работал последние месяцы жизни, поставил в центр изложения своих идей идеал человеческого многоединства по образу и подобию Троицы, но при этом отнюдь не провозглашал, в отличие от Мережковского, что это какая-то новая религия. Для Федорова в идее богочеловеческой активности и всеобщем соединении по образу Троицы заключается не новая религиозность, а лишь углубленное понимание христианства, ибо Троица и Воскресение — краеугольные основания христианской веры.

Абберрация Мережковского вызвала возражения и ряда участников религиозно-философских собраний, подчеркивавших, что христианство стоит не на дуализме духа и плоти, а на идее обожения, и сама аскетика отнюдь не отрицает материальную сторону мира, она лишь собирает «природную энергию в одном фокусе человеческого духа» во имя того, «чтобы возможно было влиять на ход истории»². Из-за того, что идея «религиозной общественности» опиралась не на христианство, а на идею Третьего Завета, т.е. фактически расшатывала христианство изнутри, против нее резко выступили и другие деятели русской религиозной мысли

¹ Мережковский Д.С. О Церкви грядущего. С. 117.

² Жаков К.Ф. [Выступления по докладу Д.С. Мережковского] // Там же. С. 118, 119.

начала XX в., и в том числе П.Б. Струве, который в статье «Религия и общественность» критиковал концепцию Мережковского, предостерегая от смешения религии и политики и подчеркивая, в духе традиции, что христианство обращено прежде всего к личности, а не к социуму, что оно утверждает идею личного спасения и не может идти на компромисс с относительной правдой земли.

Иначе реагировали на идею христианской общественности Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой и другие авторы, группировавшиеся вокруг книгоиздательства «Путь». Они не приняли религию «Святой Плоти» Мережковского, но при этом заговорили, в духе Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, о необходимости раскрыть созидательную, миропреобразующую сторону христианства. При этом они позволяли себе ту же критику аскетизма, но не для разрыва с аскетической традицией, а для ее высветления и преображения. «Для мрачного аскетизма Христос, — подчеркивает Бердяев, — менее всего Спаситель, менее всего Победитель смерти, а скорее Учитель умирания». А между тем человеку, стремящемуся к вере деятельной и животворящей, нужно решить другой, неотменимый, важнейший вопрос: «как *жить религиозно*, а не только религиозно умирать», исполняя дело Христа, Который не учитель смерти, а Воплощенная Жизнь¹. Отталкиваясь от выраженной в романе Достоевского «Братья Карамазовы» идеи обращения государства и общества в Церковь, Бердяев связывает создание подлинно христианского социума с «перерождением государства в церковь, переходом от общественного насилия и принуждения к общественной свободе и любви»². Подобно героям «Братьев Карамазовых» он ставит церковное начало выше начала гражданского и подчеркивает, что «высшим и последним судилищем гражданского права, источником объективной его правды, отличной от всякого субъективного произвола», может быть только «право церковное, право богочеловеческой соборности»³.

Тот же принцип религиозной общественности отстаивает С.Н. Булгаков: «Рядом с языческой общественностью и односторонней правдой его должна засиять всесторонняя правда вселенского, всечеловеческого христианства», правда «христианской общественности»⁴. Примечательна

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. XXIX, XLV, XXX.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 96.

⁴ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 47.

словесная замена, которую делает философ и публицист, который буквально через несколько лет примет священный сан: не «религиозная общественность», размывающая христианское содержание понятия, дающая возможность понимать под религиозностью далеко не только веру, в центре которой — Бог Воплотившийся, а именно «христианская общественность».

В очерке о Достоевском, написанном в качестве предисловия к шестому полному собранию его сочинений (1906), Булгаков объявляет писателя родоначальником идеи христианской общественности и цитирует знаменитую его формулу о «русском социализме» как «всесветном единении во имя Христово»¹. Именно эту формулу философ кладет в основу своей концепции «христианского социализма», которую активно развивает в 1900-е гг. «Социализм Богочеловечества», основанный на соборном принципе, он противопоставляет Марксову атеистическому социализму, «социализму человекобожества»². Если первый служит идее Небесного Иерусалима, ставит своей задачей «исполнение заветов Христа» на земле, то второй «служит средством навсегда отгородиться от Бога, устроить жизнь так, чтобы совсем не было и потребности в религии»³.

Булгаков подчеркивал библейские и евангельские корни трудовой и хозяйственной деятельности человечества, возводя экономику к икономии, необходимость соучастия человека в Божественном домостроительстве. Толкуя Молитву Господню с ее «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», он указывал на «высшее освящение хозяйственной заботы». Заповедь о хозяйстве включена «в молитву молитв, все прошения которой таковы, что, требуя помощи свыше, они предполагают и нашу деятельную работу в соответствии богочеловеческому характеру всего исторического процесса»⁴.

Своего рода катализатором возникновения целого ряда религиозно-общественных движений в духе искания социальной правды, соединенной с правдой религиозной, стали 9 января 1905 г. и затем Первая русская революция. Целый ряд представителей духовенства (священники Константин Агеев, Георгий Гапон, Иона Брихничев, Георгий Петров, архимандрит Михаил Семенов) выступил с идеями христианского обновления, демократизации Церкви, усиления в ней внимания к социальным проблемам. О том же говорили и представители Христианского братства борьбы

¹ Булгаков С.Н. Тихие думы. С. 199.

² Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 44.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 80.

В.П. Свенцицкий и В.Ф. Эрн. Они подчеркивали, что идея активного, целостного, общего действия еще не была по-настоящему утверждена в истории, что христианство обращалось только к сфере индивидуальной жизни и не было сознательно положено в основу общественных отношений — в нем осталась нераскрытой правда о земле. Вочеловечившийся Христос, принявший земную плоть, «пришел не упразднить ее, а преобразить». Эта плоть — вся плоть мира, природной жизни, которая должна быть преобразена в ее корне, и все человечество, «становящееся Церковью», которое «для осуществления в себе Царства Божия должно бороться со своей похотью и побеждать *свою* плоть, т.е. животворить и проникать Духом Христовым отношения экономические, общественные и политические»¹.

Согласно Программе Христианского братства борьбы, во всех сферах жизни должен утверждаться «принцип христианской любви»². Именно любовь и внимание к человеку, к другому «я», любовь, неразрывная с совестью и ответственностью, должна стать основой перехода от индивидуально-правовой собственности к общественно-трудовой. Примечательно, что не только представители ХББ — вся русская христианская мысль основывалась на резкой критике капитализма и капиталистических отношений, которые нивелировали личность и предавали идею братства.

В вышедшем в 1902 г. сборнике «Проблемы идеализма» П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк и др. декларировали поворот от марксизма к идеализму. Они не отказывались от теории Маркса, но стремились восполнить выдвинутую в марксизме идею активности человека в истории ценностями христианской философии, вывести социальный проект марксизма, спотыкающийся о пределы смертного мира и надеющийся смертного сделать счастливым, к христианскому обетованию победы над смертью, не только общественного и нравственного, но и онтологического преобразования мира.

О том же говорили и другие представители русской религиозно-общественной мысли, стремившиеся к построению идеала целостного социального действия, ведущего к полноте блага. Валентин Свенцицкий в проекте Программы Христианского братства борьбы (1905) отмечал: «Всеобщего благополучия никакой социализм дать не может, ибо ника-

¹ Свенцицкий В.П., *прот.* Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. С. 15–16.

² Там же. С. 45.

кой социализм не властен над законами природы, из которых наиболее неустранимый и беспощадный — закон смерти»¹. И чтобы социальная правда не оказалась ущербной, нужно расширить ее до Христовой правды, добавить к социальному строительству христианский компонент, понять его как богочеловеческое, а не односторонне человеческое предприятие. А главное, признать, что Царствие Божие должно победить не только на уровне социума, но и во всем бытии, должно «преобразить всю злую природную жизнь, во *всех* ее проявлениях, от сферы индивидуального сознания и человеческих отношений до космического зла, царящего в природе»².

При этом сторонники христианского социализма признавали относительную ценность марксизма. В программной статье «Неотложная задача (О союзе христианской политики)» С.Н. Булгаков подчеркивал, что марксизм справедливо утверждает значение коллективизма и что уже само по себе уничтожение частной собственности, новые формы устройства хозяйства могут стать необходимыми внешними предпосылками для роста братских отношений между людьми. Другое дело, что нельзя ограничиваться только уничтожением частной собственности. Нужна внутренняя работа над собой, нравственное самовоспитание личности, и это самовоспитание — не менее важная предпосылка справедливого строя жизни, как и преодоление капиталистических отношений. Булгаков, как и другие христианские мыслители, сторонник того образа действия, который был сформулирован Достоевским: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (*Достоевский* 11, 177).

Чаяние справедливого устройства мира сочеталось у деятелей христианского возрождения с чаяниями внутреннего обновления личности. Представители голгофского христианства (епископ Михаил Семенов, бывший священник Иона Брехничев, лишенный сана за политические убеждения) фактически повторяли слова Маркела и старца Зосимы из романа «Братья Карамазовы»: «Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (*Достоевский* 14, 262). Они говорили о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о всеобщем объединении для борьбы с грехом и

¹ 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. С. 697

² *Свенцицкий В.П., прот.* Собр. соч. Т. 2. Письма ко всем: обращения к народу 1905–1908. С. 14.

смертью, вошедшей в мир в результате греха. Каждый ответственен за каждое позорное пятно на совести человечества, поэтому каждый вместе со всеми должен отдать себя делу спасения и преобразования мира.

Художественные версии богоискательства, связанного с темой преобразования мира, дали младосимволисты — А. Белый, А.А. Блок, Вяч. Иванов, а затем новокрестьянские поэты — С.А. Есенин и Н.А. Клюев. «И так давно постыли люди / Уныло ждущие Христа. / Лишь дьявола они находят», — так А.А. Блок выразил внутреннюю неудовлетворенность той редукцией христианства, тем иссяканием его творческого духа, против которого восставали деятели «нового религиозного сознания». Сам Блок в статье «Владимир Соловьев и наши дни» (1920), подводя итоги Серебряного века и обращаясь к образу мыслителя, бывшего кумиром этого века, цитировал своего собрата Андрея Белого, утверждавшего, что Соловьев видел свою миссию вовсе не в том, чтобы «писать философские книги», уютно встающие на книжные полки, что в конце жизни философа богочеловечества более всего мучило «несоответствие между всей своей литературно-философской деятельностью и своим сокровенным желанием ходить перед людьми с большой египетской свечой», и со своей стороны подчеркивал: «Сейчас, в наши дни, уже слишком ясно, что без некоего своеобразного “хождения перед людьми” всякая литературно-философская деятельность бесцельна и по меньшей мере мертва»¹.

В 1910-е гг. русская активно-христианская философия, стержневой темой которой была тема Царства Божия на земле, достигает своего «акме»: разворачивается активная деятельность книгоиздательства «Путь», выходят книги Н.А. Бердяева «Философия свободы» (1911) и «Смысл творчества» (1916), С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» (1912) и сборник «Два града» (1912), печатается второй том «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова (1913) — ее идеи постепенно начинают проникать и в область искусства. В культуру входит идея соборного действия (искания Вяч. Иванова в области драмы, идея Мистерии А.Н. Скрябина), происходит утверждение ценности коллективистского миропонимания, приобщения отдельного «я» к народному коллективу (М. Горький). И в «Братских песнях» Н.А. Клюева является идея преображающейся земли, образ вселенского братства живущих. Русские богоискатели стремятся дополнить индивидуальное спасение спасением всеобщим, соборным. Подобно философу всеобщего дела, они подчеркивают, что «христиан-

¹ Блок А.А. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: ГИХЛ, 1955. С. 346.

ство — активная сила», оно требует деятельного уподобления Христу-Воскресителю, наполняет смыслом историю, которая становится путем к Преображению, «к тому состоянию, когда, по слову апостола, — будет Бог все во всех»¹.

И.П. Брихничев, издатель журнала «Новая земля» (1910–1912) и еженедельника «Новое вино», начавшего выходить в конце 1912 г. и запрещенного после третьего номера, стремится собрать на страницах этих изданий голоса мыслителей и поэтов, причем особенно важным считает сотрудничество А.А. Блока и Н.А. Клюева². Однако Блок, которому Брихничев направляет письмо с предложением высказаться на страницах «Нового вина» о программе журнала и творчестве Н.А. Клюева, отказывается от сотрудничества. Его ответ Брихничеву от 26 августа 1912 г. философ и поэт А.К. Горский в 1922 г. опубликует в еженедельнике «Сегодня» с собственным комментарием. Горский заметит, что «под маской спокойствия, сквозь страшную сдержанность тона, чувствуется в письме невероятная душевная напряженность, биение какой-то огромной, не высказываемой (и не высказанной покуда) мысли»³. Блок отказался от сотрудничества в «Новом вине», подчеркнув невозможность делать хоть какое-то «общее дело» в мире, разделенном на клетки, где каждый способен делать лишь свое собственное, маленькое, «одинокое дело»⁴. Эта разделенность единого полотна человеческого рода на локальные сегменты, невозможность объединиться и согласиться в чем-то одном, на которую горестно сетовал еще Достоевский⁵, а значит (в отсутствии внутреннего согласия,

¹ Брихничев И.П. Огненный сеятель. М.: Н.И. Дорофеева, 1913. С. 22.

² Об истории сотрудничества Блока и Н.А. Клюева в газете И.П. Брихничева «Новая Земля» (1910–1912) и контактах Брихничева и Блока см.: Азадовский К.М. [Вступительная статья]. Письма Н.А. Клюева к Блоку // Литературное наследство. Т. 92. Кн. 4. М.: Наука, 1987. С. 446–450. О «голгофских» мотивах поэзии Клюева см.: Серегина С.А. Н.А. Клюев и голгофское христианство: к истории вопроса // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 468–483.

³ Горностаев А.К. [А.К. Горский]. Голос из клетки. Неизданное письмо А.А. Блока // Сегодня. № 2–3. 3–10 октября. С. 4.

⁴ [Письмо А.А. Блока] // Там же.

⁵ «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное, новое и неслыханное. Всякий откладывает все, что прежде было общего в мыслях и чувствах, и начинает с своих собственных мыслей и чувств. Всякому хочется начать с начала. Разрывают прежние связи без сожаления, и каждый действует сам по себе и тем только и утешается» (*Достоевский* 22, 80).

внутренней готовности личности соединиться с другими, отличными от нее «я»), и абсолютная невозможность «делать *общее дело* <...> с кем бы то ни было»¹, по убеждению Горского, составляло главную коллизию Блока-художника и Блока-мыслителя. При этом сам поэт, казавшийся слишком большой вершиной и слишком самобытной величиной, чтобы снизойти к какому-то коллективному действию, на самом деле стремился к единству — но совершенно другого масштаба, чем то, которое предлагали деятели типа Брихничева. Блок мечтал о единстве, переходящем за грани эмпирического и человеческого, о единстве, образ которого предстал в молитве Спасителя накануне той ночи, с которой начался Его путь на Голгофу: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

«Может быть, я говорю так потому, что соединение и связь мыслью такими несказанными и громадными, какие редко воплощаются в мире»². Эти слова Блока Горский полагал ключом к его мысли и творчеству, равно как и к пониманию трагедии поэта, не находящего в век всевозможных объединений, больших и малых, творческих и общественных, политических и религиозных, такого, в котором он не чувствовал бы стреноженности, идеалы которого мог бы до конца отождествить со своими.

В 1913 г. Брихничев вместе с Горским, ставшим последователем идей Федорова, собирает и издает сборник «Вселенское Дело», посвященный памяти философа, стремясь ввести учение «всеобщего дела» в контекст современности, представить его в кругу проблем, волнующих собратьев по поколению. А главное — бросить в мир прямой призыв к действию. Название сборнику — Вселенское Дело — дало блоковское стихотворение «Из городского тумана» (1903), где появляется символическая фигурка исхудалого ребенка (Христа), несущего в руках «стебель Вселенского дела» и призывающего на бой и молитву. Но если в финале стихотворения Блока призыв к действию рассеивается в пространстве без отклика и «слабый и хилый ребенок» в конце концов вынужден будет понять: «Невозможно!», то издатели «Вселенского дела» не погашают, но подхватывают детский призыв, такой юродивый, такой нелепый для мира, привыкшего жить «в свое пузо». «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений, — соединяйтесь!»³, —

¹ [Письмо А.А. Блока]. С. 4.

² Там же.

³ От редакции // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса: Тип. Венске и Любек, 1914. С. VIII.

такой всеобъемлющий лозунг стремятся вбросить они в современность вместо знаменитого лозунга Коммунистического манифеста о соединении пролетариев. В духе Федорова смещают акцент с «вопроса о богатстве и бедности» (который разделяет людей на имущих и неимущих, на «имеющих миллион» и его не имеющих, а потому жаждущих отнять сей миллион у тех, кто имеет) на «вопрос о смерти и жизни», напоминающий о бытийном единстве рода людского, ибо смертны и Ротшильд, и последний бедняк, и монархист, и демократ, и русский, и немец, и француз, и китаец — каждый живущий на этой земле.

Вторым программным текстом «Вселенского дела» стал философский этюд Ионы Брихничева «Дело Иисуса», представлявший собой его размышления над Евангелием. В свое время Федоров, говоря о ситуации «конца века», деятели которого подчас так легко отказывались от христианства в пользу нищезанятия, от богочеловечества в пользу сверхчеловечества, от евангельской простоты в пользу интеллектуальной сложности и изощренности гностических и философских систем, не раз повторял фразу из так называемого «Амулета Паскаля», небольшого текста, передававшего состояние мистического озарения, пережитое французским мыслителем в ночь с 23 на 24 ноября 1654 г.: «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, а не бог философов и ученых»¹. Против отвлеченного философствования и против христианской пассивности он выдвигал образ Богочеловека Христа, Который не умствовал, но действовал, соединял молитву и дело, не воспарял мистически в таинственные сверхмиры, а, вопреки фарисейски-благочестивому «субботству», утишал бури, умножал хлебы, исцелял больных, воскрешал умерших, подчеркивая, что верующий в Него сотворит больше сего. Так и Брихничев, следуя Федорову, стремился раскрыть активно-творческий, воскресительный смысл новозаветного благовестия, понять христианство как религию Дела, манифестацию которого он видел в словах Христа: «Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное. Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8). Эти слова, подчеркивал Брихничев, обращены не к двенадцати лишь апостолам, но ко всем людям, призывая их быть не только слушателями Слова Господня, но исполнителями услышанного. «Воскрешение и Преображение Всего Космоса» — вот «подлинное Дело Иисуса» и вот полнота христианства, которое не может быть редуцировано лишь до «проповеди новой

¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 61.

морали»¹. Христианство — отнюдь не толстовство, не только этика, это новая онтология, новый строй бытия, свет которого воссиял в чуде Преображения Христа на горе Фавор:

«Тело Человеческое преобразилось...

Заструилось, засияло ослепительным, нетленным светом...

На Петра и его спутников пахнуло бессмертием»².

Прочитывая евангельские сюжеты сквозь федоровскую призму, Иона Брихничев восстает против смертопоклоннических тенденций и настроений современной культуры. Мир так же не принимает Христа с Его проповедью и Его дерзновением, как не принимал в начале первого тысячелетия, пребывая в «покорности смерти»³. Разбирая евангельский эпизод, где один из Христовых учеников на призыв Господа следовать за Ним, отвечал: «Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего», и приводя ответ Иисуса Христа: «Иди за Мною. И предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф. 8, 21–22), он с горечью замечает, что люди так и не поняли смысл слов Спасителя, не дерзнули вместить стоящий за ними смысл:

«Стоит человек перед Источником Жизни.

Свидетельствует перед всеми, что верит Ему. И все же намерен идти *погребать* отца. У него *нет* даже иной мысли, кроме как — *погребение*.

Покорность перед смертью царит в нем безраздельно.

Она заслоняет ему самую жизнь.

И хотя он и утверждает, что верит — в нем нет веры ни в жизнь, ни в Иисуса.

Если бы он поверил — открылись бы глаза его и он увидел бы, что жив, а делает дело мертвых.

И сказал бы:

Учитель! Ты — Путь, Истина и Жизнь, а отец мой умер.

Пойду и воскрешу отца моего...»⁴.

Сборник «Вселенское Дело» стал для Горского своего рода публичным ответом Блоку, убежденному в том, что ныне нельзя делать «общее дело» «с кем бы то ни было», попыткой донести до поэта и его современников целостный, всеобъемлющий идеал — такой, которому, по словам героя

¹ Брихничев И.П. Дело Иисуса (Над Евангелием) // Вселенское Дело. Вып. 1. С. 3.

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 7.

⁴ Там же. С. 1.

Достоевского, хотелось бы «не выставлять языка» (*Достоевский* 5, 120). Однако судьба сборника оказалась плачевной. Насмешница история переиграла молодых энтузиастов, чаявших, что им удастся повернуть ее ход. Сборник вышел перед Первой мировой войной, и когда она разыгралась, типография, в которой печаталась книга, была закрыта властями (на беду ее владельцем оказался германский подданный). В результате тираж книги погиб, и лишь несколько десятков экземпляров, полученных из типографии и разосланных составителями тем, кому они успели эти книги послать, в сущности, увидели свет.

В годы Первой мировой войны тема гармонизации мира, преодоления в нем распада и смерти зазвучала в культуре Серебряного века с особенной силой и напряженностью. Тогда словно воочию предстали сделанные еще в 1890-е гг. пророчества Федорова о будущей «сциентифичной битве», которую народы земли будут вести, опираясь на новейшие достижения «адской техники» и науки, утратившей религиозное измерение бытия. Эту страшную битву, разрушение целостности мира, внешний и внутренний хаос представил на картине «Германская война» (1915) Павел Филонов. А на картине «Пир королей» (1913), созданной за год до начала мировой бойни, художник изобразил человечество, пребывающее в осатанении, в озверении розни, забывшее заповедь о любви. Тот же образ братоубийственной розни, нечеловеческих страданий, боли и смерти развернулся в поэме Владимира Маяковского «Война и мир». Поэт не приемлет войны, бросающей в свое прожорливое жерло мириады человеческих жизней, легко стирающей их в безвестную пыль: «Слышите! / Каждый, ненужный даже, / должен жить; / нельзя, / нельзя ж его / в могилы траншей и блиндажей / вкопать заживо». Он оплакивает погибших и по-достоевски чувствует вину за каждую смерть: «Убиты — / и все равно мне, — я или он их / убил. / На братском кладбище, / у сердца в яме, / легли миллионы, — / гниют, / шевелятся, / приподымаемые червями!».

Апофеозу «небратства» и смерти, которым стала война, деятели русского авангарда противопоставили апофеоз братства и воскрешения. Картина Филонова «Крестьянская семья (Святое семейство)» (1914), где вокруг человеческой семьи собирается весь мир и вся тварь, пронизана пасхальной надеждой, а в финале поэмы Маяковского «Война и мир» возникает картина воскресения всех жертв войны, восстановления всечеловеческого родства, полноты прощения и любви, символом которой становится образ «с Каином играющего в шашки Христа». Рисуемый поэтом мир — это мир обновленный и преображенный, Царство Божие

на земле. Здесь умиротворяются не только люди, но даже стихии и звери: «И не только люди / радость личью / расцвели, / звери франтовато завали руно, / вчера бушевавшие / моря / мурлыча / легли у ног».

Чаяние Царства Божия на земле в 1910-е гг. начинает звучать и у тех писателей, которые в 1900-е гг. испытали богооставленности, видится исходом из абсурда существования, зажато тисками смерти и зла. Так, Леонид Андреев, один из ведущих писателей-модернистов, представивший в рассказе «Красный смех» (1904) «безумие и ужас» жизни под дамокловым мечом небытия, спустя десять лет в журнале с говорящим названием «Заветы» печатает отрывок «Воскресение всех мертвых» с подзаголовком «Мечта». Он рисует отнюдь не духовное, метафорическое воскресение, а то самое «воскресение реальное, буквальное, личное», которое «сбудется на земле» (*Достоевский* 30(1), 15) и о котором как о вере своей и Соловьева писал Достоевский Н.П. Петерсону.

В свое время герой В.В. Розанова в своей «Мечте в шелку» протестовал против привычного похоронного ритуала, в котором много заботы о приличиях и нет полноты любви: «Это — возмутительно, что мы отдаем тела родных микробам и червям; говорим над ними прелестные слова по смыслу, а затем опускаем их в какие-то “почвенные воды”, в гниль, холод и мразь...»¹. И выражал желание «похорониться вновь по своей мучительной и одинокой фантазии»². Так, чтобы и в смерти чувствовать себя личностью, не смешиваясь с «людьми-цифрами», чтобы не было червей и гнили, а был мавзолей, прочный, благословенный камень, полагающийся заслон тлению; а главное — чтобы никакого кирпичного потолка, но небо и солнце над головой, и ноги «повернуты к востоку», и каждое утро говорить солнцу «здравствуй». Леонид Андреев идет гораздо дальше в своей мечте: он рисует предельное христианское чаяние, «чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», средоточие Христовой веры.

Перед нами мир накануне эсхатологического свершения. Но не грозной, потрясающей катастрофой приходит оно. Разворачивается картина земли, услышавшей *благую весть* о грядущем Господе и ответившей на нее *усилием преображения*: «Быстро и легко спало с земли ее рубище, одежда серая и печальная. Еще действовали на земле те темные и загадочные силы, непримиримые и беспощадные, что раньше назывались законами природы и все сущее подчиняли своей суровой и грозной власти,

¹ *Розанов В.В.* Сочинения. М.: Советская Россия, 1990. С. 107.

² Там же. С. 106.

но все медленнее становился их тяжелый ход, все нерешительней — проявления. <...> И еще было пространство, делимая бесконечность, ужас возврата вечного, — и кто хотел делить его по-прежнему, тот делил, и кто хотел идти или ехать или бежать, тот ехал и бежал; но уже не было и пространства, и становился человек там, где хотел быть: здесь, там, везде — и здесь, и там, и везде. <...> И еще было время, делимая бесконечность, ужас возврата: двигались стрелки по кругу, на колокольных звонили часы, темнота наступала, а уже не стало и времени: начиналось вечное, что не измеряется, не движется, не течет, а пребывает вечно — одно во всем и все в одном»¹.

Таинственно и стремительно обновляется земля, как невеста, ждущая жениха, расцветает чудесными красками. И люди, и звери, и растения, и даже камни спешат украсить себя, чтобы наутро встретить Господа сил. Все создания Божии ждут Христа, который каждого «назовет по имени» и каждого разрешит от греха, даст каждому место в Царстве своем. Заметим, в воскресительной мечте Андреева нет катехизического разделения на спасенных и грешников, на святых и отверженных, здесь чают спасения все: «Все званы на пир, и ждет ласковый хозяин гостей нарядных и смеющихся». Отринута злая воля, все злое растаяло как туман, «как ужасный сон тысячелетний»: «Все узнал и все понял человек, все простил и все полюбил, нашел все, что искал, все понял и все узнал человек»².

С удивительным мастерством передает Леонид Андреев атмосферу ожидания, подобную той, что испытывали ученики Христовы в Великую таинственную Субботу, когда Спаситель еще был во Гробе, но уже приближался таинственный двенадцатый час, когда был отвален камень и свершилось обетованное. Тихо ждут люди, и звери, и птицы. И самый воздух — «в каждой живой частице своей». «Но еще мертвые почивали в истлевших гробах своих!» И снова ждут все, и разгорается «тихий свет», и светлеет «утро обещанной радости» — и наконец разверзаются небеса: «Здесь кончилось человеческое, и мертвые восстали»³.

Примечательно, что в картинах преображенной, обновленной земли у Маяковского и Л. Андреева соединяются образы двадцатой главы Откровения Иоанна Богослова, рисующей образ тысячелетнего Царства Христова, и образы двух последних глав, в которых представлен образ

¹ Андреев Л.Н. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1994. С. 322–323.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 328.

«нового неба и новой земли». Не сгорание земли в апокалиптическом, судном огне, а ее преображение, как Невесты Христовой, ждущей своего жениха. Не новое торжество зла в истории после миллениума, а воскресение всех мертвых. В очередной раз проявляет себя особый взгляд русских религиозных мыслителей и писателей на соотношение истории и эсхатологии. Мир не обрывается, не сгорает, он преображается сначала в тысячелетнее царство Христово, а затем — в «новое небо и новую землю».

Прозвучавшая у Л. Андреева *пасхальная* нота, нота бесконечной радости, всепрощения, обновления Земли и Вселенной, звучала в те же 1910-е гг. в «Братских песнях» Н. Клюева, соединяясь с темой апокатастасиса, прощения виновных, даже убийц, которые нам тоже братья и их нужно «приветить целованием святым». В новокрестьянской поэзии появлялся образ человека-труженика, пахаря, преображающего землю во имя Божие, созидающего «мужицкий рай».

Воля к преображению мира, дисгармоничного, смертного, отверженного во власть насилия, розни, борьбы, в разных формах и с разными смысловыми акцентами звучала у всех крупных творцов Серебряного века. И соединялась она с оправданием человека, с утверждением его активности в истории и природе. В поэме М. Горького «Человек» звучит гимн Человеку, Человеку-творцу, Человеку-хозяину мира, шествующему «вперед! и выше! все — вперед и выше» и ведомому на этом пути «Мыслью, подругой человека», что «в борьбу вступает и со Смертью». Горький реабилитирует человека и перед лицом смерти Бога, и перед лицом расчеловечивания человека. Его Человек — не сверхчеловек Ницше, стоящий «по ту сторону добра и зла», смело идущий по миру, не знающий чувства греха и вины. Это тот подлинный сверхчеловек, о котором писал Соловьев в статье «Идея сверхчеловека». Человек, реализующий все творческие потенции, вложенные в него природой или Богом, перерастающий себя, ведущий бытие к преображению, обретающий божественное достоинство.

Подобно знаменитому гуманисту Эпохи Возрождения Пико делла Мирандола, Горький ведет речь «о достоинстве человека» и отчаянно борется за это достоинство: «Если в мире существует нечто поистине священное и великое, так это только непрерывно растущий человек»¹. Об этой «единственной вере» — в Человека с торжественной заглавной буквы — над которой так подчас едко иронизировали современники и

¹ Горький А.М. Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 16. М.: Наука, 1973. С. 121.

потомки и которую так жестко испытывали жизнь и история, он мог бы сказать то же, что говорил о своей вере в Богочеловека автор «Преступления и наказания», «Бесов», «Братьев Карамазовых»: «Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, но через большое горнило сомнений моя осанна прошла» (*Достоевский* 27, 86).

Как и Достоевский, Горький понимает иррациональность и дисгармоничность наличной природы людей, неоднократно демонстрирует ее в своем творчестве. От рассказов 1890-х гг. к повестям «Фома Гордеев» (1899), «Трое» (1901), «Жизнь ненужного человека» (1907), «Исповедь» (1908), вплоть до романов 1920-х гг. «Дело Артамоновых» и «Жизнь Клима Самгина», писатель разворачивает «тяжелую драму борьбы двух начал — животного и человеческого»¹, в которой перетягивает то низшее естество человека (звериный эгоизм, жадность, переходящая в скопидомство, ненасытность плоти и черствость сердца, жажда власти и злое тиранство), то высшая его природа, та, что, с точки зрения Горького, только и заслуживает название «человеческой».

Эту высшую природу, стремление человека перерасти отведенные ему пределы, пафос познания и активности, творчества и общего дела Горький будет декларировать и утверждать в своей философии богостроительства. Ее пафос хорошо иллюстрируют слова Н.А. Бердяева о сущности гуманизма и его значении в христианском оправдании человека, прозвучавшие в книге «Смысл творчества»: «Через гуманизм в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека»².

В повести «Исповедь», своего рода художественном манифесте богостроительства, дьячок Ларион на вопрос мальчика, почему Бог людям мало помогает, отвечает герою: «Сам себе помогай, на то тебе разум дан. Бог — для того, чтобы умирать не страшно было, а как жить — это твое дело!»³. На «неученом» языке народный праведник выражает то, о чем писал другой идеолог богостроительства А.В. Луначарский: нужно «не искать смысла мира, а дать миру смысл»⁴. Нужно из себя самих родить

¹ *Горький А.М.* Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 16. М.: Наука, 1973. С. 147.

² *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 105.

³ *Горький А.М.* Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 9. М.: Наука, 1971. С. 223.

⁴ *Луначарский А.В.* Религия и социализм: В 2 т. СПб., 1908. Т. 1. С. 46.

Бога, точнее, божественный порядок реальности, в котором не будет зла и неправды, сотворить праведную землю, даже если она не присутствует ни на каких географических картах.

Философия богостроительства, создававшаяся А.М. Горьким в сотрудничестве с будущими теоретиками Пролеткульта А.А. Богдановым и А.В. Луначарским, предлагала новую концепцию личности. Человек, хотя и писавшийся с заглавной буквы, действовал здесь не как самостоятельный, оторвавшийся от других «я» одиночка, но как деятель, связанный со своими братьями по человечеству. «Если бы человек был один, он не был бы микрокосмом, — писал А.А. Богданов. — Общение с другими существами — вот что делает человека микрокосмом»¹. Это сознание и обретает у Горького герой «Исповеди» Матвей, которому писатель не зря дает имя одного из апостолов. Поначалу искавший спасения на путях личной веры, раздражавшийся на других людей, «мешавших» ему молиться в церкви, в финальной, символической, сцене повести Матвей обретает и настоящую веру, и ключ к этой вере. Видя, как огромное число людей, собравшихся на поклонение чудотворному образу Богоматери, сливается в единое тело с одним ритмом, с единым дыханием, он бросается навстречу народу, вливается в людской поток и, подхваченный общим движением, чувствует огромную радость. Это совсем не толпа, не та «преступная толпа», о которой с такой убежденностью писали европейские социологи и криминалисты Г. Тард и С. Сигеле, утверждавшие, что в ней умирает «микроб добра»², снижается нравственная планка личности, «я» идет на поводу у разрушительных, низших инстинктов людского множества. Нет, перед нами одушевленное, творящее целое, где каждый отдает свои силы и волю на общее действие и одновременно питается общей энергией, заряжается силой всех.

Коллективная сила людей творит, по Горькому, настоящее чудо. Человеческое многоединство, одушевленное общим порывом, исцеляет расслабленную, болящую девушку, проявляя ту власть над болезнью и смертью, которую в Евангелии имеет Христос, заповедующий людям творить Его дела. И это одоление слепых, разрушительных сил, победу над болезнью, физическим страданием, над разъединяющим смертным законом писатель будет ставить задачей истории, столь же необходимой

¹ *Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 30.

² *Sighele S.* La foule criminelle. Paris, 1892. P. 65.

для устроения гармоничного мира, как и достижение социальной справедливости, преодоление бедности и бесправия.

Идеал новой богостроительной общности, тесно связанный с идеей коллективной мощи, был проявлением характерного для модернистской эпохи стремления найти тайну общей жизни, ключ к подлинному, благому единству людей. В определенной степени коллективизм был реакцией на нищенский соблазн, на идею одинокого сверхчеловека, пляшущего Заратустры, попыткой выйти за пределы своего, пусть и грандиозного, «я», подняться от этого «я» к идее личности, которая не одинока, но крепится связью с другими людьми. В знаменитой сцене первомайской демонстрации в повести «Мать» толпа рабочих, которую Павел и Николай, эти апостолы новой веры, призывают идти «крестным ходом во имя бога нового, бога света и правды, бога разума и добра»¹, сливается в единое целое, и постепенно из аморфного множества обретает форму клина, точнее большой птицы, раскинувшей крылья, клювом которой становится Павел, несущий красное знамя.

Богоискатели и богостроители были выразителями разных духовных тенденций, суть которых точно определил немецкий философ В. Шубарт в книге «Европа и душа Востока» (1938), выделив два ведущих идеала, давших в истории и два особых человеческих типа: *прометеистический* и *иоаннический*. Первый, явившийся духовным детищем европейской секулярной цивилизации, выросший из гуманистского признания человека мерой всех вещей, нашел свое законченное воплощение в идеологическом и духовном комплексе русского коммунизма. Именно прометеизм был характерен для богостроителей, а затем стал наиболее характерной чертой духовной атмосферы первых лет революции. Второй идеал, накрепко связанный с христианским мироощущением, с верой в обожение, с чаянием преображения мира и человека, с идеалом Царства Божия на земле явили русские богоискатели.

Далеко не все представители русского религиозно-философского лагеря разделяли веру своих собратьев в возможность совершенного строя в истории. Так, П.И. Новгородцев, автор книги «Об общественном идеале» (1911–1917), подчеркивал, что «всцелое осуществление идеала возможно лишь за пределами конечных явлений. <...> Вместить абсолютное совершенство в относительные формы, осуществить здесь на земле

¹ Горький А.М. Полн. собр. соч.: Художественные произведения: В 25 т. Т. 8. М.: Наука, 1970. С. 153.

вечное царство незыблемой правды — это было бы чудом, непонятным для обычного сознания»¹. Не случайно его книга, содержащая резкую критику утопий земного рая была дважды переиздана в первые пореволюционные годы, бросая вызов миллениаристской надежде и одновременно породив новый виток споров о смысле и путях истории, которые разворачивались на фоне революционных катаклизмов 1917-го, убоицы и террора эпохи Гражданской войны, натиска на веру и Церковь в Советской России, кризиса Европейской цивилизации, выраженного в книге О. Шпенглера «Закат Европы» (1918).

Сторонникам идеи истории как «работы спасения», оказавшимся в зарубежье, пришлось спорить с теми своими собратьями, которые, подобно П.И. Новгородцеву или Г.П. Флоровскому, скептически смотрели на человека и созидательные возможности общего действия. Букве факта, слову-свидетельству о падении и озверении человечества они противопоставили дух евангельского упования на возможность поворота истории на Божьи пути. Им снова пришлось искать узкий путь, но уже не между Сциллой атеистического марксизма и Харибдой официального православия, как в предреволюционные десятилетия, а между Сциллой большевизма, строящего рай в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса, и Харибдой секулярной цивилизации, европейского капиталистического уклада, живущего производством и пользой, поклонившегося формуле «товар — деньги — товар», превращающего личность в придаток индустриальной машины. В контексте темы «Третьей России», не капиталистической, не большевистской, а соборной, освященной богочеловеческим деланием, хилиастическая тема в 1920–1930-е гг. звучит в построениях «путейцев», евразийцев, новгородцев, представителей объединения «Православное Дело». А в период Второй мировой войны, воспринятой как суд миру за упорство на ложных путях, как очищающий огонь страдания, призванный привести к покаянию и спасению, обретает новое дыхание в работах ведущих христианских мыслителей — Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, стремившихся дать миру, перемалываемому в мясорубке войны, пути преодоления самоубийственной розни.

Ракурсы восприятия темы Царства Божия на земле, динамика ее развития в творчестве конкретных мыслителей, линии притяжения и отталкивания — все это представляет существенный интерес для исследо-

¹ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 59.

вателя, занимающегося историей развития в русской мысли религиозных идей. Весьма показательна в этом плане судьба хилиастической темы в творчестве Н.А. Бердяева. Мыслитель, вместе со своими собратьями С.Н. Булгаковым, П.Б. Струве, С.Л. Франком, решительно повернувший с начала 1900-х гг. «от марксизма к идеализму», поначалу приветствовал веру в возможность совершенного строя здесь, на земле. «Весь современный религиозный кризис, — утверждал он в работе “Новое религиозное сознание и общественность” (1907), — обращен к хилиастическим верованиям, хочет вместить и истолковать хилиастические надежды»¹. Двадцатая глава «Откровения» — пророчество о новой органической эпохе в истории земли и человека. Вера в тысячелетнее царство придает истории смысл, сообщает ей векторность, устремляет по восходящей. «Исторический процесс завершится появлением теократии, тысячелетнего царства Христова на земле», и «в этом *будет* его добрый, праведный, осмысленный результат»².

В работе «Новое религиозное сознание и общественность» Бердяев шел к теме миллениума через полемику с утопиями земного рая, будь то «муравейник» Великого инквизитора или «лжерелигиозная социалистическая соборность»³. Секулярным мечтам о благополучии в мире, каков он есть, страдальческом, дисгармоничном, отданном во власть «смерти и временности», философ противопоставлял христианский образ преобразующейся земли: «Теократия в пределе своем есть отмена порядка природы, отмена всякого человеческого закона и человеческой власти, в ней люди становятся как боги (цель недостигнутая и недостижимая в природно-человеческом процессе, указанном искусителем)»⁴. Преображенный человек, по мысли Бердяева, призван установить и новые отношения с природой, основанные на любовной ответственности. «Именно от теократии мы ждем благословения труда, истинного преобразования природы в освященном труде, *святой материи жизни*»⁵. Подобно Соловьеву, Федорову, Достоевскому, Бердяев видит в тысячелетнем царстве эпоху религиозного свершения: «Новая теократия призвана соборно подготавливать воскресение мира и всего живущего»⁶.

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 224.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 97.

⁴ Там же. С. 220.

⁵ Там же. С. 222.

⁶ Там же. С. 224.

Книга «Философия свободы» продолжает размышления Бердяева о смысле истории, так же нераздельно, как и работа «Новое религиозное сознание и общественность», сопрягая их с хилиастической темой. «Самое существенное в Апокалипсисе — это пророчество о наступлении тысячелетнего царства Христа на земле — хилиазм. Хилиастическая надежда и есть основа всякого упования на наступление царства Божьего на земле, царства правды на этой земле. <...> Дело спасения есть дело вселенское, и путь спасения есть путь вселенской истории»¹. Перекликаясь с Достоевским, Федоровым, Соловьевым Бердяев подчеркивает, что спасение не означает одинокого ухода из этого мира в потусторонность. «Спастись — значит так преобразить этот мир, чтоб над ним не властвовала смерть, чтобы в нем все живое воскресло. <...> Спасение есть дело *всемирно-исторической жизни*, всемирно-исторической творческой работы над плотью этого мира, всемирно-исторической подготовки воскресения»².

Говоря о «всемирно-исторической подготовке воскресения», Бердяев отнюдь не считал, что этот процесс будет простым поступанием. Он указывал на водораздел между секулярным, линейным прогрессом, вытягивающим историю в сплошную линию, и хилиастическим свершением, готовящим финальный трансцензус. «Вечной теократии», воцаряющейся в финале истории, будет предшествовать, по мысли философа, период вселенской тяжбы добра и зла, Христа и Антихриста. Именно об этой борьбе свидетельствуют представленные в «Откровении» образы Великого Вавилона, Царства Блудницы, с одной стороны, — и тысячелетнего царства Христова, с другой³. И их тяжба не оборачивается сизифовой бесконечностью побед и откатов назад. История завершается торжеством Царствия Божия, «творческой победой над источником зла»⁴.

Наиболее активно идею тысячелетнего царства Христова Бердяев отстаивает в работах второй половины 1900-х — начала 1910-х гг. Затем эта активность ослабевает, что не в последней степени связано с философской эволюцией автора, для которого катаклизмы истории бледнели перед драмами духа, тема личности оттесняла на задний план тему общественности, даже если эта общественность мыслилась «соборной» и «религиозной». Не последнюю роль сыграли здесь кровавые события

¹ Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 167.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 166–167.

⁴ Там же. С. 171.

революции и Гражданской войны: резонируя с ними, тема кризиса цивилизации, трагизма, заложенного в глубь истории, начинала звучать с новой силой, в историософии усиливались катастрофические, трагедийные ноты. И если в работе «Новое религиозное сознание и общественность» миллениум предстал как вершина истории, в которой обновленное человечество должно принести Творцу свой благой плод, теократия мыслилась как богочеловеческое, глубинно религиозное делание, то в книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» идеал исторического делания, даже освященного христианством, выводится в область относительного, предстает как «дань кесарю»: «Теократическая общественность — в “мире”, а не “в духе”». Подлинная же «религиозная общественность», по Бердяеву, метафизична, она рождается «из творчества духа богочеловеческого, а не из “мира”, не из ветхой общественности»¹. Впрочем, акцентируя духовную природу Царствия Божия, освобождая дух от рабства ограниченной, падшей материальности, Бердяев не допускает спиритуалистической односторонности. «Новый Иерусалим явится катастрофически, а не эволюционно», но в то же время он «будет на земле и явлен будет во плоти, не физической, а преображенной плоти»².

Резкая смена позиции Бердяева по отношению к хилиазму приходится на революционное время. В «Философии неравенства», написанной летом 1918 г., он выступает последовательным критиком социального утопизма, включая в него и идею христианской теократии, и социализм как «секуляризованный, оторванный от своих религиозных корней хилиазм»³. Его точка зрения сближается с точкой зрения П.И. Новгородцева, который объявлял утопической всякую мечту о возможности благого устройства людей на земле, неважно, будет ли это социалистический рай пролетариата или «царство праведников» двадцатой главы Откровения. Письмо «О Царстве Божиим», венчающее «письма к недругам по социальной философии», в форме которых создана «Философия неравенства», подчеркивает невозможность утверждения совершенного порядка здесь, на земле. Идеал Царствия Божия является движущей силой истории, но в границах самой истории это Царство воплотиться не может. В отличие от работы «Новое религиозное сознание и общественность» Бердяев больше не считает, что «переход из плана исторического в план апокалиптический»

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 276.

² Там же.

³ Там же. С. 234.

совершится внутри истории¹, в последний, завершающий ее период. Он видит в имманентизме иллюзию разума, подчеркивает антиномичность истории и эсхатологии. Правда, и в «Философии неравенства» намечена возможность снятия антиномии — как это ни парадоксально, именно через вникание в двадцатую главу «Откровения»: «Апокалиптическое тысячелетнее царство Христово и есть чудесное преодоление антиномии времени и вечности, земного и небесного, поюстороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного»². Но в отличие от ранних работ Бердяев не склонен противопоставлять истинный христианский хилизм ложному социалистическому хилизму. Наступление Тысячелетнего Царства — не реальное событие, имеющее опору в материальности, а лишь символ процессов, протекающих в метафизической плоскости, совершающихся в глубинах духа.

В «Философии неравенства» Бердяев критиковал хилизм как социальный философ. В работах 1930-х гг. он будет делать это как пневматолог. Движение к пневматологии, обозначившееся с конца 1910-х гг., заставляло мыслителя дистанцироваться от «природного» и «социального», грозившего пленением, объективацией свободному духу. Соответственно и идея тысячелетнего Царства Христова, знаменовавшая для Достоевского, Федорова, Соловьева преодоление дуализма духовной и телесной природы, полноту духоматериальности, отступала на задний план. В работе «Смысл истории» (1919–1921), представляя исторический процесс как момент «извечной мистерии Духа», полагая его смысл в «освобождении творящего человеческого духа из недр природной необходимости»³, Бердяев упоминает о миллениуме лишь в тех главах, где речь идет о путях и распутиях религиозного сознания человечества. Это «еврейский религиозный хилизм», стремившийся окончательно победить зло добром в пределах земной истории⁴; средневековая теократия; «ранний Ренессанс мистической Италии», связанный с именами Иоахима Флорского, Франциска Ассизского, Данте и державший «создать Царство Божье на земле в величайшей красоте, какую только видел мир»⁵; социализм, родившийся из «гуманистического самоутверждения»⁶ и заменяющий царство Хри-

¹ Там же. С. 234.

² Там же. С. 238.

³ *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 87.

⁴ Там же. С. 75.

⁵ Там же. С. 100.

⁶ Там же. С. 112.

ство царством ветхого человека; наконец, идея прогресса, имеющая, по убеждению Бердяева, хилиастические и мессианские основания, однако подающая их в сугубо секуляризованном, «светском» изводе.

В книге «О назначении человека: опыт парадоксальной этики» (1931) Бердяев-пневматолог, сопротивляющийся «экстериоризации» духа, особенно акцентирует неместимость Царствия Божия в ограниченную, смертную земную реальность, предостерегает от подмены абсолютного относительным, религиозного — политическим и социальным: «Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преобразование мира, как новая земля и новое небо»¹. Делая акцент на личности, призванной к свободному стоянию перед Богом и не нуждающейся во внешних подпорках, философ ставит под сомнение даже тот вектор к охристовлению жизни, который выдвигали его собратья по философскому перу сначала в дореволюционной России, потом в эмиграции, полагая, что в этом «охристовлении» есть лазейка для ненавистной «объективации», для стреноженности духа тяжелой и темной материальностью, для религиозного компромисса, в то время как подлинное христианство бескомпромиссно и требует полноты блага и совершенства: «Христианского государства, христианского хозяйства, христианской семьи, христианской науки, христианского быта никогда не было и быть не может. Ибо в Царствии Божьем и в совершенной божественной жизни нет ни государства, ни хозяйства, ни семьи, ни науки, нет никакого быта, стоящего под знаком закона»².

Впрочем, это была только одна сторона медали. Декларируя неместимость совершенства в рамки смертного, ограниченного бытия, Бердяев в то же время искал путей эту ограниченность преодолеть, не просто вырваться из оков временности и смерти, но вырвать из них реальность мира — так чтобы «земная история» вошла в «небесную историю», чтобы исчезли «границы, отделяющие мир поосторонний от мира потустороннего, подобно тому как не было этих граней в глубине прошлого, на заре мировой жизни»³. И в творчестве мыслителя 1920–1930-х гг. налицо борьба двух тенденций. Одна парадоксальным образом приближала Бердяева к сторонникам эсхатологического катастрофизма, в том числе и к Константину Леонтьеву, которого он в свое время так критиковал за

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 202.

² Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 116.

³ Там же. С. 160.

пессимистический взгляд на историю. Другая на новом витке возвращала его к раннему периоду творчества, когда слово «теократия» еще не звучало для мыслителя подозрительно, а Царство Божие на земле отграничивалось от утопий земного рая, ибо те замыкались в границах наличного пространственно-временного, смертного мира, а в миллениуме уже полагалось начало преображению, начинали «лопаться» оболочки, отделявшие наш мир «от миров иных»¹. Проявлением второй — активно-христианской, эсхатологически светлой — тенденции стала книга «Новое средневековье», где мыслитель нарисовал образ общества, вставшего на Божьи пути, мира, стоящего на пороге миллениума. Это общество, по мысли Бердяева, сумеет соединить и примирить внутреннее и внешнее, высоту духовной жизни каждого его члена и заботу о материи жизни, сердечную молитву и труд как творчество. Созидая «христианскую общественность и христианскую культуру», люди «нового средневековья» начнут новую творческую эпоху истории. И она будет эпохой раскрытия всей полноты Церкви, когда Церковь перейдет «от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преображению полноты жизни»².

Выраженная в последних строках идея «внехрамовой литургии», которую Бердяев воспринял от Федорова, вместе с идеалом христианской общественности позднее прозвучит в его статьях в журналах «Путь» (1925–1939) и «Новый Град», достигая своей кульминации в последней книге философа «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». Повторяя уже знакомую ранее по работам «Смысл творчества» и «Смысл истории» мысль об антиномичности мирового процесса, о его трагических срывах и катаклизмах, Бердяев подчеркивает, что эта антиномичность снимается в финале истории, характеризуя который, философ «держит в уме» двадцатую главу Откровения: «Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира»³.

Близкую эволюцию претерпело отношение к идее Царства Божия на земле у С.Н. Булгакова. Из русских религиозных философов XX века он особенно напряженно размышлял над хилиастической темой, сердечно затронувшей его еще в начале XX в. в эпоху Христианского братства борьбы и выступлений на тему «Социализм и христианство». В работе

¹ Там же.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 437, 430.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 357.

«Апокалиптика и социализм» (1910) мыслитель говорил о возможности истолкования идеи Царства Божия на земле в духе церковного учения, причисляя к таковым толкователям Федорова, Достоевского, раннего Соловьева. Чаяние «Царства Божия на земле» оправдывает историю, человечество получает шанс на реализацию своей свободы, на то, чтобы пойти *навстречу* Христу, а не от Христа, как в пессимистически-эсхатологическом сценарии того же Леонтьева. Даже в обструганном, секулярном социалистическом хилиазме, реанимирующем «старый иудейский хилиазм, прежнюю веру в земной рай»¹, проблескивают черты высшей правды, важного и еще не до конца понятого людьми откровения. Критикуя позднего Соловьева, который в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» решительно отвергал всякую возможность поступательного совершенствования человечества, заявив, что «всемирная история внутренне *кончилась*», Булгаков задается вопросом: «Не содержится ли в этой посясторонней, 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...»². Впрочем, окончательного ответа мыслитель дать не решается, указывая на антиномичность христианской философии истории, на то, что борьба «в христианском сознании» «двух концепций, двух восприятий истории: оптимистически-хилиастической и пессимистически-эсхатологической»³ отнюдь не предрешена.

В религиозно-философской системе Булгакова идея миллениума с самого начала оказалась связанной невидимыми, но прочными нитями с идеей софийности твари, сформулированной в книге «Философия хозяйства» (1912) и постулирующей принципиальную неразрывность Бога и мира, бытия и благобытия. Согласно Булгакову, идеал мира и человека вечно содержится в Боге в красоте, славе и нетлении, но одновременно и излучается в тварное бытие. С начала времен София, мировая душа, как бы «реет» над мирозданием, пронизывая его божественным светом, живой нитью связывая с Творцом все сотворенное. И даже после грехопадения мир оказывается «удален от Софии не по сущности, но по *состоянию*»⁴.

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 423.

² Там же. С. 427.

³ Там же. С. 427.

⁴ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 1. С. 163

Повторим сказанное в главе «Смысл искусства и смысл истории»: та красота и гармония, которую созерцаем мы в явлениях окружающей жизни, «в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблущегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода»¹, — образуется именно этими «лучами софийности в природе», несет в себе откровение божественной основы бытия, обетование будущего преображения. А если земля не оставлена Богом, если несет она в себе образ и подобие Небесного Иерусалима, то и задача ее в истории в том, чтобы просветлять в себе этот образ, приближая тем самым славу и красоту грядущего Царствия.

В предисловии к «Философии хозяйства» Булгаков приводит слова старца Зосимы из романа Достоевского «Братья Карамазовы»: «Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах» (*Достоевский* 14, 289). Философ подчеркивает, что они лучшим образом выражают «пафос и устремление» его книги, задача которой — раскрыть «*онтологическую и космологическую сторону христианства*»², утвердить идею ответственности человека за бытие, оправдать хозяйство, указав его место в домостроительстве спасения.

Впрочем, и идея хозяйства, и идея истории проходят у Булгакова «через большое горнило сомнений». В книге «Свет невечерний» (1917), вышедшей в год двух революций, философ и богослов подчеркивает антиномичность истории и антиномичность хозяйства как поприща деятельности несовершенного человека, который, хотя и жаждет бессмертия, не может вырваться из границ пространственно-временного континуума. Булгаков критикует дурной прогрессизм, критикует точку зрения социалистов, видящих в свободном труде панацеею от бед и превратностей жизни, «ставших жертвою неистовой и слепой лжеэсхатологии»³, утверждает, что хозяйство имеет онтологические пределы и евангельским идеалом является не «свобода в хозяйстве и *чрез* хозяйство, но свобода *от* хозяйства»⁴. И все же даже в этой книге, самой сдержанной из книг Булгакова в отношении идеи человеческой активности и самой открытой идее катастрофизма, образ тысячелетнего Царства Христова не исчезает

¹ Там же. С. 168.

² Там же. С. 52, 51.

³ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 317.

⁴ Там же.

из поля зрения: этот «таинственный» образ сопряжен для Булгакова с манифестацией христианской надежды: «Раньше страшного и трагического конца мира <...> сверкнет на земле и луч Преображения, явлено будет, хотя в кратком предварении, Царство Христа на земле, к этому ведет вся история как своему пределу»¹.

В эмигрантском творчестве С.Н. Булгакова тяжба между катастрофизмом и миллениаризмом все чаще заставляет склоняться чашу весов не в сторону первого. В работах 1920–1930-х гг. философ защищает подлинный хилиазм, имеющий свой исток в христианстве, сопряженный с идеей обожения земли и человека. «Христианство в идее Царствия Божия имеет такой всеобщий, необъятный идеал, который в себе вмещает все благие человеческие цели и достижения. Но оно имеет еще и свое обетование, которое на символическом языке Апокалипсиса обозначается как наступление 1000-летнего царства Христова на земле (Откр. 20). Этот символ, который есть путеводная звезда для истории, односторонним истолкованием давно уже заперт на замок, так что считается чуть ли не особой “ересью” неприятие его господствующего истолкования, которое от него ничего не оставляет. Но это предельное явление Царствия Божия на земле, которое здесь символизировано, не только не может оставаться лишь пассивно воспринимаемым (а идеологически даже и вовсе отвергаемым) пророчеством, но должно становиться активной “утопией”, упованием»², — к таким выводам приходит Булгаков в работе «Душа социализма» (1933). В статье «Святый Грааль» (1930), ставшей одной из определяющих вех движения мыслителя к построению активно-христианской эсхатологии, он полагает пророчество о тысячелетнем царстве залогом «исполнения нашей человеческой истории», которая получает высший смысл и высшее оправдание: это уже «не поражение, а победа, не пустота неудачи, но полнота общего дела, земного строительства навстречу небесному»³. Булгаков подчеркивает, что именно тысячелетнее царство, первое воскресение и воцарение Христа со святыми Своими, есть завершение — и победоносное завершение — борьбы человечества за свою «истинную человечность», которая была открыта ему в Боговоплощении и Христовом спасительном подвиге.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. С. 351.

² Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 44–45.

³ Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.; СПб.: Искусство, ИНАПРЕСС, 1999. С. 341.

Образ миллениума появляется и в книге «Агнец Божий», составляющей первую часть трилогии «О Богочеловечестве», и в книге «Апокалипсис Иоанна», где Булгаков объявляет пророчество о тысячелетнем царстве центральным пророчеством Иоанна, равновеликим пророчеству о Новом Иерусалиме, более того, соединяет эти пророчества воедино, объявляя исполнение первого вехой на пути к исполнению второго, подчеркивая, что время этого века есть время свершений для века будущего¹. А в работе «Православие. Очерки учения православной церкви» тысячелетнее Царство Христово предстает как полнота Церкви, преобразившей изнутри все человеческое общежитие и возглавившей творчество человека в истории. Ставя перед христианством в его восточно-православном изводе образ этой «новой эры христианского творчества жизни», Булгаков завершает свою мысль восклицанием, в свое время вырвавшимся из уст старца Зосимы: «Сие и буди, буди!»².

И Булгаков, и Бердяев были активными деятелями религиозно-общественной жизни Русского Зарубежья, того ее сегмента, который был связан с идеей «Третьей России» — не капиталистической, но и не большевистской, опирающейся на творческую, живую веру, становящуюся «правилом жизни». Авторы основанного Бердяевым журнала «Путь», представители братства св. Софии, председателем которого стал Булгаков, участники Русского студенческого христианского движения на новом витке утверждали идею «христианской общественности», благой активности Церкви в истории. Далеко не всегда их идеи встречали приятие, и далеко не все представители эмигрантской среды были с ними согласны. Так, Г.В. Флоровский в 1926 г. выступил в журнале «Путь» со статьей «Метафизические предпосылки утопизма», посвятив ее памяти П.И. Новгородцева. Настойчивое стремление к построению «идеальной Вселенной» Флоровский связывал с «одержимостью миром», заставляющей человека «овеществлять» в земной реальности «присущий его душе образ безусловного совершенства»³. Непримируемо и резко противопоставил философ и богослов Божеское и человеческое, не допуская никакого их соединения, никакого жизнетворческого, благого союза. *«Вне мира*

¹ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М.: Православ. братство трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 300–307.

² Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 234.

³ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 34.

пребывает Господь Вседержитель», и именно он будет преобразовать мир в финале времен, всякое же «человеческое достижение неизбежно ущерблено, неподлинно». «Тысячелетнее Царство» не есть исполнение истории — оно воцаряется не навсегда, воскресение в нем «объемлет не всех», а лишь праведников — только «после тысячи лет совершается суд последний, и подлинно кончается мир и время»¹.

Резкость позиции Флоровского заставляла деятелей русского зарубежья, защищавших идею оправдания истории, на новом витке утверждать творческую связь между Божественным и человеческим. Эту связь утверждали не только «путейцы» (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, В.В. Зеньковский и др.), но и деятели «евразийства», одним из отцов-основателей которого был Г.В. Флоровский. В 1920-е гг. с приходом в движение таких мыслителей, как А.В. Карташев, Л.П. Карсавин, В.Н. Ильин, евразийство, на первых порах отвергавшее «хилиастический историзм» в пользу трагического сознания, неизбежной антиномичности бытия, постепенно вбирает в себя идею религиозного оправдания истории, ставя идею обожения человека и мира, обращаемого «в действительное Царство Божие», в центр «церковно-христианского» дела². И деятели левого евразийства, громко заявившие о себе в эпоху Кламара (Д.П. Святополк-Мирский, П.П. Сувчинский), и их оппоненты из правого евразийского лагеря (П.Н. Савицкий, В.Н. Ильин), разошедшиеся в оценке марксизма и советского строя, сходятся в убеждении, что «религиозная правда должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное деланье*»³, стремятся к «религиозному обоснованию культуры»⁴, утверждению религиозного смысла хозяйства. Л.П. Карсавин выдвигает идею «симфонической личности», разрешающую антиномию индивидуализма и коллективизма через образ соборного единства наций. И этот образ прямо рифмуется с хилиастическим образом человечества, подобно древу осеняющего собой «счастливую землю», который предстал в «Дневнике писателя» Достоевского.

Противопоставить секулярному строительству рая на земле идею целостного социального делания, созидającego «Царство Христово»,

¹ Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. С. 49, 50.

² Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: русская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 369.

³ Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5.

⁴ Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря.

стремились и другие течения русского зарубежья. Бесспорными лидерами были здесь новгородцы: Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, Б.П. Вышеславцев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков. Их «Новый Град» строился «из старых камней, но по новым зодческим планам»¹, «новая духовность» служила «религиозному преобразению мира»². Идеал новгородцев — не атеистический, оскопленный, но «духоверческий свободолюбивый социализм»³, основанный на идее творческого, благого труда, не секулярная демократия, погрязшая в партийных разборках, а соборная, христианская демократия, примиряющая правду личности и правду общежития.

Из новгородства выросло объединение «Православное дело», связанное с именем матери Марии (Е.Ю. Кузьминой-Караваевой). Мать Мария словом и делом воплощала идеал нового, активно-христианского монашества, подчеркивая, что монашество нужно не в пустыне, а «на дорогах жизни, в самой гуще ее»⁴, что кризисам современности нужно противопоставить строительство жизни, основанное на принципе евангельской любви, обращенной к каждому, даже самому малому, пропадающему человеку, что мир должен быть понят и как сад, который предстоит возделывать людям, и как храм, в котором творится литургия общего дела. И всем сердцем противилась христианскому пессимизму, для которого история обесмыслена.

Деятели «Православного дела» стали практически все новгородцы. В одноименном сборнике, выпущенном в свет перед Второй мировой войной, они выдвигали христианство как творческую силу истории, подчеркивая, что в момент, когда мир готовится быть распятым на кресте, особенно необходима активность Церкви Христовой: «Она одна может указать путь, остановить всеобщую войну и благословить на создание Нового Града»⁵.

Для философов русского зарубежья, утверждавших идеал творческого, активного христианства, Царство Божие на земле — средоточие русской идеи: «Сердце России, — писал К.В. Мочульский, пронзено благовестием о Царствии Божием и горит страстной, нетерпеливой верой в скорое его пришествие. Читая русских философов от Чаадаева до Федорова, мы

¹ От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

² Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 23.

³ Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 19.

⁴ Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. С. 113.

⁵ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 5–8. С. 6.

слышим одну молитву, в которой сливаются все голоса, в которой все единодушны: “Да придет Царствие Твое!”¹. И хотя современная культура и жизнь, подчеркивал он, лежат вне христианства, это не должно смущать сердца ищущих правды. «Достоевский не искушался видимым господством зла и верил, что царство Божие на земле водворится не насилием и рабством (идея Великого инквизитора), а свободой и испытаниями в страданиях»².

Но вернемся в Советскую Россию. Послереволюционная эпоха стала временем утопического творчества и в социальной жизни, и во всех сферах культуры. Революция 1917 г. была воспринята широкими кругами творческой интеллигенции не только как социальный, но и как бытийный переворот, выводящий к горизонтам вселенского строительства. Мечты о рукотворном рае, о космическом творчестве, о бессмертии одушевляли в это время пролетарских и новокрестьянских поэтов В. Кириллова и М. Герасимова, Н. Клюева и С. Есенина. Царствие Божие как задание истории уже не ограничивалось только землей. В поэзии звучали надежды на то, что человечество преобразует планету, выйдет в космические пространства, победит время и смерть: «Революцию и Матерь света / В песнях возвеличим / И семирогие кометы / На пир бессмертия закличем» (Н. Клюев). Велимир Хлебников, рисуя в поэме «Ладомир» будущий трудовой строй Вселенной, где «творяне» заступают место «дворян», призывал «лучшие умы» «намордники надеть на моры» и восклицал с убежденностью: «Смерть смерти будет ведать сроки»³. «Ввод в мировой расцвет» П.Н. Филонова (1915–1919), серия эскизов В.Н. Чекрыгина к росписи «Собора Воскрешающего музея» (1922), «Летающий город» Г. Крутикова (1928)... — наиболее впечатляющие примеры развития хилиастической темы в живописи и архитектуре.

Русские религиозные мыслители, критикуя идеал социализма, видели его изъян в том, что, стремясь отрегулировать социальные отношения, его адепты не покушаются на всеислие смерти. К поэтам первых пореволюционных лет этот упрек отнести было нельзя. Мотив преодоления смерти, природной стихийности был у них одним из центральных. Иван Филипченко, поэт и теоретик группы пролетарских писателей «Кузница»,

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии. С. 46.

² Там же. С. 56.

³ Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х гг. Поэтика — Видение мира — Философия. С. 8–212.

так определял главные задачи революции: «...нужно будет <...> победить болезни и самую смерть; реорганизовать вселенную в интересах человека; организовать борьбу с косной материей»¹. В поэме «Эра Славы» он изобразил этапы огромной планетарной работы: ее совершают на земном шаре люди разных национальностей и профессий, «люди плуга, станка, наковальни, мотыки», преобразующие мир в Сад, и их собратья «ученые, вожди, астрономы», которые, познавая и исследуя этот мир, «со стихиями, смертью воюют, колебля грома». А известный историк-марксист Н.А. Рожков в книге «Смысл и красота жизни» (1923) выражал убеждение, что «в отдаленном будущем для человечества открывается возможность всемогущества в полном смысле этого слова, вплоть до общения с другими мирами, бессмертия, воскрешения тех, кто жил прежде, и даже создания новых планет и планетных систем»².

Темы смерти, бессмертия, преобразования мира проходят через все творчество Андрея Платонова. «Философия общего дела», по воспоминаниям жены писателя М.А. Платоновой, была его настольной книгой. Платоновский человек — человек, сознающий смертность, и не только свою, но и своих ближних: отцов, матерей, братьев, сестер; человек, исполненный чувства сиротства, но не смиряющийся с сиротством, взыскующий «восстановления родства», возвращения ушедших в небытие. И мир у Платонова страждет и мучится, раненый болезнью и смертью. Его живое всеединство распалось, и герои писателя настойчиво пытаются утраченное восстановить. Еще в 1920 г. Платонов утверждал, что «человеческий мир» «стоит перед великим и коренным изменением внутренней сущности самого человека» и это изменение должно идти параллельно с социальными изменениями. В декларативной, публицистической форме писатель выражал надежду на то, что в будущем «мысль легко и быстро уничтожит смерть своей систематической работой — наукой»³. И хотя в зрелом творчестве Платонов уже не будет считать задачу победы над смертью легкой задачей, да и коммунизм, который с таким энтузиазмом будут строить его чевенгурцы, окажется дробным идеалом, способным только истреблять буржуев, но не умеющим давать жизнь («Какой же это коммунизм?.. От него ребенок ни разу не мог вздохнуть, при нем человек

¹ Филиппченко И. О творческом материале // Красный журналист. 1 августа 1920.

² Рожков Н.А. Смысл и красота жизни (Этюд из практической философии). М.; Пг., 1923. С. 19.

³ Платонов А.П. Собрание сочинений. Т. 1. Кн. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 96, 100.

явился и умер. Тут зараза, а не коммунизм»), он никогда не откажется от этой задачи. «Давай все трудом работать, и все живые будут» — так устами Никиты, одного из героев детских рассказов Платонова, утверждает писатель принцип преобразовательного действия, благою активность личности в мире.

В противовес чевенгуровскому коммунизму в творчестве трех мыслителей, оставшихся в Советской России — А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, возникал образ целостного религиозного делания, устремленного к преображению мира. Откликаясь порывам «третьей революции духа»¹, призванной изменить не только социальный строй отношений, но и порядок вещей, друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подчеркивали их связь с христианскими и народными чаяниями, с исканиями «царства правды», проявлением которых является и идея «Москва — Третий Рим», и «Третий Интернационал» большевиков (*Муравьев* 2, 381, 353). Но при этом, подобно деятелям зарубежья, они стремились дорастить дробный идеал коммунизма до целостного религиозно-общественного идеала, расширяли «безбожную соборность» до подлинной активно-христианской соборности (*Муравьев* 1, 400). И в духе Федорова выдвигали идею «активной апокалиптики», согласно которой история, становясь богочеловеческим деланием, объединяющим науку и культуру, политику и хозяйство, технику и педагогику, ведет род людской к Новому Иерусалиму, но уже не через катастрофу, а через преображение. Задачей теократии, преодолевающей разрыв между поту- и посюсторонней реальностью, становилось у них преодоление смерти, разумно-творческая регуляция материи, переводящая ее в новое, совершенное, качество, воскрешение умерших и духо-телесное преображение живущих.

Царство Божие на земле в такой трактовке историософской и эсхатологической темы предстало как этап на пути всецелого обновления мира. В книге «О конечном идеале» (1932), представляющей опыт истолкования Откровения Иоанна Богослова в активно-христианском, жизнетворческом духе, Н.А. Сетницкий так пояснял его суть. Эпоха тысячелетнего Царства — эпоха «победы над хаосом природы, победы над внутренней стихийностью в самом человечестве, обуздание и овладение родотворной силой в человеке»², в ней полагается начало воскресительному деланию, начинают возвращаться к жизни умершие. Но преображение еще не

¹ Выражение из поэмы В.В. Маяковского «IV Интернационал» (1922).

² *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. С. 268.

охватывает всего бытия, и это приводит к тому, что зверь и дракон по истечении тысячи лет снова развязаны, стихийные природные силы берут свое и необходимы новые усилия, уже во вселенском масштабе, для того чтобы Новый Иерусалим стал реальностью и его границы совпали с границами мира.

Реальный ход истории, ставший вводом не в мировой расцвет, а во Вторую мировую войну, далеко отстоял от хилиастических мечтаний деятелей Советской России и Зарубежья. Саму войну русские христианские мыслители восприняли как «суд над историей»¹, открывающий возможность опаматования и умопремены. И после войны стремление вернуть мир на Божьи пути, обратить его к стяжанию Царства Христова не иссякало. Мы встречаем его в «Условиях абсолютного добра» (Париж, 1949) Н.О. Лосского, «Экзистенциальной диалектике Божественного и человеческого» (Париж, 1952) Н.А. Бердяева, «Апокалипсисе Иоанна» (Париж, 1948) С.Н. Булгакова. А в метрополии тему тысячелетнего царства Христова в послевоенные годы подхватывает Д.Л. Андреев. Автор «Розы Мира», мыслитель-визионер, рисует образ «всечеловеческой церкви новых времен», действие которой в мире будет направлено на «воспитание человека облагороженного образа», «преобразование планеты в сад, а Всемирной федерации государств — в Братство»².

Вехи творческой соборной работы, в которой, по мысли Андреева, могут участвовать все люди земли: освоение великих пустынь, их обводнение и озеленение, преобразование «огромных площадей земной поверхности в художественно совершенный ландшафт», «работы по утеплению полярных областей и зон вечной мерзлоты», расчистка и культивация тропических лесов. Широкие трансконтинентальные магистрали»³. Параллельно преобразованию природы разворачивается религиозно-культурное строительство, захватывающее и внешний мир, и самого человека. Оно совершается в потоках светлой духовной энергии, в непрерывном соприкосновении «мирам иным»⁴, и в этом смысле противоположно тому сатанинскому, злему строительству, которое затеивают уицраоры и которое ведет лишь к искажению личности, к разрастанию

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. С. 61.

² Андреев Д.Л. Роза Мира: метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. С. 239.

³ Там же. С. 250.

⁴ Там же. С. 251.

самостного, распухшего «я». Д. Андреев описывает целые системы очагов религиозной культуры — «верградов» — «городов веры»¹, архитектурных ансамблей, внутри которых располагаются храм Солнца мира, галереи, музеи, академии, храмы, стадионы — средоточия духовной жизни города, центры творческой и научной работы.

Наследуя Достоевскому, Д. Андреев провидит превращение государства в церковь, рождение новой организации общества, «всемирного народоустройства, стремящегося к освящению и просветлению всей жизни», одухотворению человека и природы². Появляется у философа и сокровенная идея христианской политики: он призывает к национальному самопожертвованию, настаивает на «психологической переделке» не только личностей, но и государств³, на необходимости внутренней духовной работы, ибо праведность — не исключение из правил, а норма жизни — каждого, а не только святых.

Обитатель верграда исполнен «деятельной любовью к Богу, людям и миру»⁴, пестует в себе чувство метаисторическое и космическое⁵. Изменяется не только духовно-душевное, но и его физическое естество: тело становится воздушным, способным легко перемещаться в пространстве, питание теперь подобно дыханию, любовь между мужчиной и женщиной ведет «к возрастанию <...> и просветлению, к увеличению мирового океана любви и радости»⁶. В эру миллениума человек устанавливает новые отношения со своими меньшими братьями, способствует «духовному развитию животного царства», гармонизирует «отношения между видами»⁷, содействует просветлению твари. Так — спустя десятилетия — вновь звучит в русской мысли федоровско-булгаковская идея благого хозяйствования в природе, ее регуляции. «Свобода», «любовь» и «богосотворчество» — таковы принципы существования рода людского в эпоху Розы Мира, которая становится кульминацией истории, раскрывая все благие потенции Земли и человека.

¹ Андреев Д.Л. Роза Мира: метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. С. 251.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же. С. 253.

⁶ Там же. С. 122.

⁷ Там же. С. 242.

ГЛАВА 13.

ОТ ДРОБНОГО К ЦЕЛОСТНОМУ ИДЕАЛУ: РЕВОЛЮЦИЯ, ИСТОРИЯ, СОЦИАЛИЗМ, ХРИСТИАНСТВО В НАСЛЕДИИ А.К. ГОРСКОГО, Н.А. СЕТНИЦКОГО, В.Н. МУРАВЬЕВА

Русская революция, явившая собой поистине тектонический сдвиг, культурный разлом, не просто расколола монолит огромной империи, секирой прошла по населяющим его народам, взвихрила Русь, выбросив миллионы людей из привычных мест, родных гнезд, но и до предела обострила споры о путях социального действия, о перспективах истории и о человеке как агенте истории. Один из ключевых концептов Нового и новейшего времени, вошедший в общественное и культурное сознание человечества с эпохи Великой французской революции, окончательно утвердился в своем новом значении: резкий, стремительный переворот, приводящий к смене существующего порядка вещей, безжалостно разрушающий прежнее, вводящий в мир новые социальные реальности. Окончательно ушло в прошлое латинское «*revolutio*», переводившееся как «откат», возвратное движение, круговорот (именно в таком значении употреблялось это слово в известном труде Николая Коперника «Об обращении небесных тел» — «*De revolutionibus orbium coelestium*», 1543), а в политической философии XVII в. применявшееся для обозначения «циклической смены правителей или всей государственной элиты»¹. Трансформировавшееся во французское *Révolution*, оно обрело на русской почве не только новый смысловой объем, но и воплощение в исторической практике.

Русская мысль и прошедшего XIX, и набиравшего свои обороты XX века представила целый спектр нравственно-философских реакций на тему и образ Революции, каждая из которых не в последнюю очередь определялась мировоззрением ее носителей, их образом веры. На русской почве рефлексия над этим понятием и его проекциями в реальной истории над Великой французской революцией и европейскими революциями 1830–1831 и 1848–1849 гг., над опытом Парижской коммуны и тремя русскими революциями была особенно напряженной. Для декабристов

¹ *Перевалов В.* Революция // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. Н–С. М.: Мысль, 2010. 692 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01e9048544abc948f0d6f1e8>. Дата обращения: 06.12.2018.

и А.И. Герцена революция знаменовала освобождение от социальной неправды и жестокости крепостного уклада. Для славянофилов и Ф.И. Тютчева означала торжество самостийного «я», которое не понимает и не принимает «другого закона, кроме собственного изволения»; она — воплощенное «самовластие» этого «я», «возведенное в политическое и общественное право»¹. Для Достоевского революция была утопической попыткой насильственно водворить братство при отсутствии братского чувства в душе человека: «И пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство» (*Достоевский* 26, 167). Для русских марксистов Г.В. Плеханова и В.И. Ленина Революция представляла необходимым условием перехода к социализму. Для богостроителей — А.А. Богданова и А.В. Луначарского — воплощением коллективной воли к действию, к преодолению стихийностей истории и природы², вехой на пути ко всецелой «организации жизни». А авторам «Вех» виделась системой действий, основанной на ложной посылке, что развитие общества определяется факторами внешнего, а не внутреннего порядка, политическими формами, а не жизнью духа³.

В пореволюционную эпоху спор о Революции как принципе исторического и социального действия, как движущей или тормозящей, преобразующей или разрушительной силе истории, и о революции русской, о ее значении для судеб России и мира обрел предельную остроту. И в Красной Москве, и в эмигрантской Европе обозначились крайние точки восприятия Октября: с одной стороны — как начала новой эры, выводящей русскую, а за ней и мировую историю, к головокружительным бытийным и творческим рубежам⁴, с другой — как катастрофического провала истории. Между этими крайними точками, запечатленными соответственно в организационных идеях А.А. Богданова, в пролетарской поэзии, биокосмизме, идеологии «скифства» и у представителей правых, монархически ориентированных кругов эмиграции, не принимавших ни Февраля, ни Октября, целая палитра оценок и толкований⁵: от «Интел-

¹ Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 296.

² Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. С. 88.

³ Вехи. Из глубины. С. 10.

⁴ Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. С. 10–13, 43–44.

⁵ Семенова С.Г. Революция глазами русских религиозных философов // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 5–49.

лигенции и Революции» и «Двенадцати» А.А. Блока, поэмы А. Белого «Христос воскрес», поэтической философии М.А. Волошина («Не нам ли суждено изжить / Последние судьбы Европы, / Чтобы собой предотвратить / Ее погибельные тропы») до сборника «Из глубины» (1918) и бердяевской «Философии неравенства» (1918), отвергавшей революцию как утопическую и кровавую попытку решить экономический вопрос и устроить совершенное общество в несовершенном и страдальческом мировом целом», где «хаос еще не претворен в космическое состояние»¹. Свои идейные краски добавляли и представители пореволюционных течений русского зарубежья: сменовеховцы, евразийцы, новгородцы. В отличие от таких деятелей эмиграции, как Д.С. Мережковский и И.А. Ильин, видевших в революции проявление метафизического зла, срыв русской истории и «русской идеи», они осознали революцию как *закономерность*, как важную, хотя и катастрофическую веху пути России XX века. «Осмысление русской революции есть осмысление русской истории, и обратно: уясняя смысл революции, мы уясняем смысл истории»², — такая чеканная формула прозвучала в одном из программных документов евразийства середины 1920-х гг., составленном Л.П. Карсавиным.

В многоголосии оценок революции и революционного действия, звучавших в России и русском зарубежье как в революционные годы, так и в первое пореволюционное десятилетие, выделяются и образуют своеобразное духовное трио голоса мыслителей-космистов 1920-х гг. А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. Они были друзьями и единомышленниками, продолжая и творчески развивая идеи «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, его философию активного христианства, оправдания истории, воскресительной сущности искусства. Встретившись в 1923 г. в Москве, трое мыслителей образовали нечто вроде философского кружка, к которому в разное время примыкала то духовно ищущая молодежь из числа студентов В.Н. Муравьева по Институту живого слова, то поэты, вроде Б.И. и В.И. Шманкевичей, то просто лица из их окружения, интересовавшиеся идеями Федорова. Плодом идейного триумвирата стали статьи в журнале «Октябрь мысли» (1924), философские сочинения, как опубликованные, подобно книге Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924), так и те,

¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 31.

² Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 388.

что не пробилась в печать, подобно сборнику «Трудоведение» (1924) или философской мистерии Муравьева «София и Китоврас». Кое-что для обнаружения идей, выношенных в те дни, когда трое мыслителей сходились по вечерам в Библиотеке ВСНХ, где Муравьев служил заместителем директора, сделал Н.А. Сетницкий, уехавший в 1925 г. в Харбин и там издавший целую философскую библиотечку со своими работами и работами Горского, в том числе написанный с ним совместно программный богословский трактат «Смертобожничество» (Харбин, 1926). Основное же наследие этих мыслителей было погребено, по выражению Н.А. Тихонова, «в могиле стола», и только с начала 1990-х гг. стало возвращаться к читателю.

Особенность положения этих мыслителей на культурной карте России в том, что наследники Серебряного века и русской религиозно-философской традиции конца XIX — начала XX в., сознательно оставшиеся в Советской России, не ушедшие во внутреннюю эмиграцию, они и своими судьбами, и своими текстами метафизически «связывали» и «сшивали» пространство русской мысли и русской культуры, распавшееся на враждебные друг другу сегменты, разорвавшееся, как завеса Иерусалимского храма под натиском и катаклизмов истории, и мировоззренческих противостояний революционной и пореволюционной эпохи. В центр своих размышлений о революции и ее историческом смысле, о социализме и новой культуре, развивавшихся и уточнявшихся на протяжении одного (В.Н. Муравьев), двух (Н.А. Сетницкий), трех (А.К. Горский) десятилетий — параллельно ходу самой истории, сначала ввергнувшей страну в хаос Революции и Гражданской войны, а затем начавшей ее новое собирание, — они ставили проблему идеала, одушевляющего социальное действие и, будучи продолжателями антропологических и историософских идей Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева¹, оценивали мировоззренческий фундамент строительства нового мира с точки зрения идеалов всемирной отзывчивости, богочеловечества, всеединства, оправдания истории и

¹ См. об этом: *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München, 1989. S. 230–239, 343–416; *Гачева А.Г.* А.К. Горский и Н.А. Сетницкий — последователи Н.Ф. Федорова // *Начала: религиозно-философский журнал.* 1993. № 1. С. 90–101; *Гачева А.Г.* Идеи и образы Ф.М. Достоевского в творческом наследии В.Н. Муравьева // *Достоевский и мировая культура: Альманах № 29.* СПб.: Серебряный век, 2012. С. 250–264; № 30. СПб.: Серебряный век, 2013. С. 212–238; *Гачева А.Г.* Идеи и образы Достоевского в восприятии А.К. Горского // *Достоевский: Материалы и исследования.* Вып. 21. СПб.: Нестор-История, 2016. С. 441–518.

оправдания творчества, рассматривая это строительство не столько по степени его удаленности / приближенности к ним, сколько в плане его способности / неспособности расширяться, радикально трансформироваться, вместить в себя всю полноту религиозных заданий человеку как соратнику на ниве Господней.

У философа, дипломата, публициста Валериана Николаевича *Муравьева* (1885–1930) уроки мысли и веры, преподнесенные представителями русской религиозно-философской традиции, соединялись с уроками чести и совести, шедшими от сословных и семейных преданий. Представитель древнего дворянского рода, он воспринял от отцов и дедов главную заповедь — «служения России», служения ответственного и свободного, соединенного с активностью сердца и разума, с пониманием *гражданства* как *ответственности*, которую нельзя сбросить с себя даже тогда, когда то, что происходит в стране, идет вразрез с твоими политическими и нравственными убеждениями. Вера «в Россию, в великое ее будущее, в новое, светлое слово», которое она «скажет миру», стремление «отдать свои силы русскому народу», удержала его в стране после Октября, несмотря на неоднократно возникавшую в первые годы возможность «уехать и счастливо жить за границей» (*Муравьев* 2, 384, 385). Вера в богочеловеческую перспективу развития, в способность истории и человека сойти с тупиковых путей, преодолеть уклоны и срывы, побуждала к идейной и духовной активности, к необходимости не просто осмыслить векторы развития пореволюционной России, а сделать все, чтобы ее пути выправились, чтобы движение вперед не противоречило принципу непрерывности, который Муравьев полагал центральным в развитии жизни «даже в катастрофических проявлениях», подчеркивая, что «жизни нужны переходы и мосты», а не разрывы и провалы¹.

Каждый из этапов, который проходила эмпирическая Россия в ее политической и хозяйственной повседневности (от буржуазно-демократической, а потом большевистской республики, гражданской войны, интервенции, военного коммунизма до НЭПа, индустриализации, культурного строительства и др.), проецировался Муравьевым на историю «неведомой России»², еще не бывшей в истории, России чаемой, совершенной, к

¹ *Муравьев В.Н.* Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. С. 27.

² Так называлась, его статья, опубликованная в № 1 журнала «Русская мысль» за 1914 год.

которой в полной мере могут быть отнесены слова В.С. Соловьева: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»¹. Именно этот образ, одушевлявший, по убеждению Муравьева, труд светских и духовных собирателей русской земли, от Владимира Святого и Ярослава Мудрого, Сергия Радонежского и инока Филофея до Петра Великого и Серафима Саровского, философ полагал критерием оценки путей современной России. Идеалом, понятым проективно, осмысленным как высшая цель, поверял социальное действие, задавая существу вектор движения к должному.

Таким движением к должному должна была, с его точки зрения, явиться Февральская революция 1917 г. Муравьев, ставший в этот период начальником политического кабинета министра иностранных дел, хотел видеть в ней не просто смену формы правления, но начало созидания нового целостного уклада жизни, «Государства-Церкви», основанного на идеале правды Христовой, на «религиозном действии». В статьях, появлявшихся с начала апреля 1917 г. на страницах еженедельника «Русская свобода», он вывел образ подлинного «русского революционного мессианизма»², призванного быть не ожесточенным разрушением прежних форм жизни, но религиозным миростроительством. Сетуюя, что русская революция «прошла без молитвы, при безмолвных и темных храмах»³, критикуя идеалы социал-демократии, сводящей «весь смысл всемирной Революции и Реформы» «к победе одних классов над другими», не приемля идеал «диктатуры пролетариата», с которым выступали вожди большевизма, Муравьев призывал своих современников к опаматованию. Секулярная социал-демократическая интеллигенция забывает о глубинной религиозности народа, который она стремится возглавить, и Муравьев напоминает своим современникам духовный стих о Егории Храбром. Егорий, «олицетворяющий русский народ», выступает здесь сыном Софии, Премудрости Божией. Он освобождает свою мать Софию от власти злого «Царица Демьянища», полонившего русскую землю, совершает ряд «творческих подвигов»: «по его велению разрастаются леса, бегут реки, становятся горы, живут реки, птицы, рыбы»⁴. В образе и деле

¹ Соловьев В.С. Сочинения 1989. Т. 2. С. 220.

² Муравьев В.Н. Русский революционный мессианиззм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 18–22.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же.

Егория Муравьев видит целостную модель социального действия, не теряющего своих религиозных корней. И если «революция» есть коренное изменение оснований жизни, мысли и действия, то Русская Революция должна стать именно таким коренным изменением — но не секулярным, а религиозным, всецелой «метанойей» человека, общества, государства.

Говоря о том, что подлинное государственное должно быть «правовым», «культурным» и «религиозным»¹, Муравьев особым образом трактует религию — так, как понималась она его предшественниками по любомудрию: Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, С.Н. Булгаковым и др. Религия предстает преобразующим, активным началом, призванным одушевить все сферы государственного строительства: политику, экономику, искусство, социальную и семейную жизнь² и тем самым всецело их преобразить. Муравьев вводит в христианский контекст идеалы правового государства, всесословности, местного самоуправления, власти советов, перестраивая их на основе соборности.

Принцип соборности, органически соединяющий личность и общность и имеющий своим прообразом неслиянно-нераздельное, одушевленное любовью единство ипостасей Троицы, полагали опорой совершенного устройства социума еще А.С. Хомяков, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, а в 1910-е гг. защищали о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, В.Ф. Эрн и другие представители русского религиозно-философского возрождения. Муравьев последовательно отстаивает соборность и в 1917-м, и после 1917-го, и в 1920-е гг., когда на щите новой России был воздвигнут идеал коллективизма, деформирующий соборное равновесие в отношении подчиненности личности обществу. Он стремится обосновать ее философски, ищет точные *объясняющие* слова: «Живая личность и живое конкретное соборное целое неразрывно связаны и взаимно входят друг в друга, взаимно обогащаются. Бессмысленно говорить о сравнении их объемов, о том, что соборное целое включает личность или наоборот, как хотели бы того некоторые идеалисты. Отношение двух целых не пространственное, но внутреннее. Личность дает содержание соборному целому, обогащая его своим своеобразием, коим изливается неисчерпаемость целого. Целое же расширяет горизонты личности, включает в нее все вещи, всех людей, весь мир с его настоящим и прошлым»³.

¹ Там же. С. 22.

² Там же.

³ *Муравьев В.Н.* Рев племени // Вехи. Из глубины. С. 408.

Высшей формой единства Муравьев, как и его предшественники по христианскому любомудрию, считает не половинчатые, секулярные союзы, а Церковь. Церковь воплощает в себе высшую форму соборности. Она — вершина развития общественности, «последний идеал Государства»¹ и шире — основа межнационального, всечеловеческого устройства. Воображению мыслителя рисуется образ России как «новой Византии, Четвертого Рима», собравшего под своим крылом славянские народы и народы России и призванного в перспективе истории объединить все человечество. Стены этого Рима «спаяны не кровью и железом, а свободной волей народов»², духом любви и братотворения.

В свете идеала соборности и церковности радикально трансформирует Муравьев и идеал социализма. Философ задается вопросом: может ли быть осуществлен на русской почве «другой, более широкий, справедливый и гуманный социализм, не имеющий материалистического и классового обоснования?»³ и отвечает на этот вопрос в духе Достоевского, который в «Дневнике писателя» 1881 г. вывел формулу «русского социализма» как «всесветного единения во имя Христово» (Достоевский 27, 19): «Социализм на основе Церкви» — вот то, во что «должно претвориться наше народничество»⁴. Рядом с этой формулировкой — другая, представляющая собой своего рода апофеоз «деонтологической», проективной трактовки Революции и ее социального дела: «Русская Революция имеет своим конечным идеалом именно Церковь, к которой она идет через культуру»⁵.

Взгляд на современность сквозь религиозно-философскую призму, в перспективе всецелого оцерковления жизни соседствовал в статьях Муравьева с конкретно-историческим, «реальным» подходом. Масштаб соборности и вселенскости для него, «государственника», не отменял текущих национальных, державных задач. Он вовсе не призывал во имя конечного идеала немедленно отказаться от власти, политики, экономики, не надеялся на чудесный «революционный» прыжок из государства в Царство Христово. Напротив, выстраивал необходимые переходные звенья, выступая за постепенное вызревание в лоне державного целого новых, «совершеннолетних» форм жизни, которые во всей полноте расцветут и

¹ Муравьев В.Н. Русский революционный мессианизм. С. 22.

² Муравьев В.Н. Рим Четвертый // Русская свобода. 1917. № 2. С. 11.

³ Муравьев В.Н. В защиту утопий // Русская свобода. 1917. № 3. С. 17.

⁴ Муравьев В.Н. Необходимая встреча // Русская свобода. 1917. № 12–13. С. 11.

⁵ Муравьев В.Н. Русский революционный мессианизм. С. 22.

воплотятся тогда, когда обновятся и достигнут духовной зрелости люди, эти формы творящие. В слабом, расшатанном государстве, ввергнутом в стихию анархии и политических смут, никакой положительный рост невозможен, и Муравьев настаивает на укреплении государства и одновременно на нравственном его обновлении, на единстве материальной мощи и духовной силы державного целого.

То, как сочетались у Муравьева «государственный» и «сверхгосударственный» идеал и как проектировал он движение от первого ко второму, демонстрирует брошюра «Будущее международных отношений» (Пг., 1917). Отвечая на вопрос, как новой России, переходящей после Февраля на путь свободного развития, выстраивать свою внешнюю политику, неразрывно связанную с политикой внутренней, Муравьев намечал контуры новой, гармоничной системы международных отношений. Эта система, подчеркивал он, должна быть построена на правовом принципе, на диалектическом сочетании национального и общечеловеческого, требует гармоничного развития экономических и культурных связей наций, создания общего хозяйственного и культурного пространства. Указывая на объективный характер тенденции к объединению, соборованию народов (своего рода аналог будущей планетарности В.И. Вернадского), Муравьев полагал будущее в создании всечеловеческого организма, единой всеземной общности. Но в отличие от большевиков и меньшевиков-интернационалистов, которые резко ополчались на империализм, обвиняя его в том, что он провоцирует военные столкновения, усиливает неравенство и эксплуатацию одних стран другими, философ подчеркивал сильные стороны экономического империализма, способствующего проникновению нужных и дешевых товаров в слаборазвитые страны, равно как и империализма культурного, содействующего духовному взаимообогащению народов мира. Лишь политический империализм в лице Германии, развязавший войну, агрессивно выступающий против идеала вселенскости, активно навязывающий международной политике принцип «сила выше права» и лишивший «международные отношения» «всего идеального», вызывает протест Муравьева. Такой империализм, действительно, должен быть побежден, и философ, ведя воображаемый спор с представителями РСДРП, настаивавшими на немедленном мире «без аннексий и контрибуций», высказывается за продолжение войны, полагая, что сила победителей, сокрушающая германскую мощь, станет в данном случае проводником права и правды, а победа будет первой ступенью к осуществлению «общего союза всех народов в виде федерации свободных государств». Эта

победа, подчеркивает Муравьев, должна быть подкреплена внутренней, духовной активностью масс: в них должно возникнуть «особое центростремительное чувство, — не антинациональный, а *сверхнациональный международный империализм*» который породит «общечеловеческий союз с “империумом”, т.е. центральной международной властью». Конечным же следствием создания новой системы международных отношений станет «осуществленное братство», соборное единство народов Земли¹.

Могла ли тогдашняя реальность истории вместить подобные историсофские замыслы? Уже в первые месяцы после Февраля Муравьев начинает разочаровываться в том, что набирающий силу революционный поток сможет сменить свое русло, и его публицистика постепенно меняет тон. Он указывает на всплески жестокости и разгула в рабочей, солдатской, крестьянской среде, на низкий этический потолок партийных лидеров, играющих на низменных инстинктах толпы, и задается вопросом: «Куда поведут обманутую толпу эти позорные вожди?»², неужели весь смысл революции в том, чтобы, попирая все внутренние и внешние нормы, выработанные цивилизацией, ввести «пьяного, распущенного камаринского мужика» «в общечеловеческий дворец», чтобы наблюдать за тем, как «он пляшет, выплевывая семечки, в непристойном безнравии, перед миром»³.

Когда же приходит Октябрь и власть берут большевики, Муравьев, возмущенный их антинациональной политикой, «отсутствием историзма» в «стихийном» революционном движении, где «антиисторичность русских интеллигентов, воспитанных в подполье, вдали от практической жизни», соединилась с «антиисторичностью невежественных масс, живущих только сегодняшним днем» (*Муравьев 2*, 351), пытается организовать сопротивление власти: сначала физическое (едет в Ставку, встречается с будущими вождями Белого движения, но очень быстро понимает, что ни один из них в сущности не имеет «положительной политической идеи» (*Муравьев 2*, 377), а тем более программы дальнейшего обустройства России), а затем идейное, достигающее кульминации в статьях 1918 г., печатавшихся на страницах газеты «Заря России», и в историсофском трактате «Рев племени», вошедшем в знаменитый сборник «Из глубины» (1918), который объединил веховцев и примыкавших к ним мыслителей в анализе корней и причин революции.

¹ *Муравьев В.Н.* Будущее международных отношений. Пг.: Огни, 1917. С. 17, 29–30.

² *Муравьев В.Н.* Огни на площади // Русская свобода. 1917. № 7. С. 24.

³ *Муравьев В.Н.* Лжеосвобождение // Русская свобода. 1917. № 9. С. 3–5.

Муравьев видит эти причины прежде всего в безнародности, в разрыве с коренными основами органического, религиозно-соборного мирозерцания, сформировавшегося в эпоху допетровской Руси: оно естественно соединяло в себе мысль и действие, примиряло личность и социальное множество, включая малое действие отдельного человека в большое действие «исторического соборного целого»¹. Влияние европейской рационалистической мысли с ее «отвлеченной умственностью», «размышлением, оторванным от действия»², деформирующим живую жизнь, разрушило целостность народного организма, распавшегося на умствующую интеллигенцию, бесконечно блуждающую в лабиринтах теоретических построений и схем, изобретающую рецепты перестройки социального целого вне критического луча практики, и народ, в котором, как и в былые времена, билось чаяние праведного, Божеского устройства жизни, но не находило исхода.

И что получилось в итоге? Народ, жаждавший правды, откликнулся тем идеям, которые воздвигла на своих знаменах интеллигенция, но понял их по-своему, не отвлеченно, конкретно-действенно. Он откликнулся на проповедь нового общества, путь к которому пролегает через кровь и насилие. И если древнерусский идеал Царства Божия на земле был сопряжен с идеей нравственного перерождения, с острым переживанием греховности наличного состояния, то земной рай атеистического социализма стал для народной массы оправданием тех низменных инстинктов и «темных чувств», которые бились в ней самой, как бьются они во всяком смертном, самостном человеке.

Более того, интеллигенция, любящая одну теорию и верящая в чистоту своих схем, сделав революцию руками народа, фактически переложила на его плечи ответственность за пролитую кровь и разрушенную державу. Для Муравьева отношения в революции интеллигенции и народа подобны отношениям Ивана Карамазова, главного идеолога преступления против отца, и Смердякова, реального, физического его убийцы. «Русский народ, появившийся перед нами в образе Смердякова, и сделавший злое дело, имеет право сказать интеллигенции перед трупом бездыханной России: ан ты главный убийца и есть»³.

¹ Муравьев В.Н. Рев племени. С. 407.

² Там же. С. 411.

³ Там же. С. 418.

Но и народ в революции по-настоящему «проверил интеллигенцию. Он судил ее не так, как судила она сама себя дотоле, теориями отвечая на теории, рассуждениями на рассуждения. Он принял ее на слово и судил действием»¹. И это действие вскрыло главный ущерб идеи, которую как всеразрешающее последнее слово несла народу интеллигенция, обнажило «главное препятствие для социальной революции», лежащее «в невозможности строить совершенный закон при несовершенных людях»².

Эту ахиллесову пяту идеи социализма, вскрытую еще Ф.М. Достоевским и Н.Ф. Федоровым, а за ними философами религиозного возрождения начала XX века (С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, В.Ф. Эрном), Муравьев сознает очень четко. Он подчеркивает обнаживший себя в революции вопиющий разрыв целей и средств, указывает на грех братоубийственной розни, раздирающей тело народа, искажающей его душу, превращающей существа, созданные по образу и подобию Божию, в отталкивающих кинокефалов, псевдолюдей с песьими головами, обуюнных духом ненависти и злого соперничества.

Главный урок революции, данный ею народу и интеллигенции, не напрямую, но методом от противного, Муравьев видит в утверждении правды «родства и соборности»³. А будущее России и мира полагает на путях возрождения теократического идеала, но в ином обличии и масштабе, нежели это было в Европе Григория VII или России Ивана III. Подлинная теократия, превращающая мир в Царство Христово, должна открыть новые горизонты всем областям человеческого дела и творчества: науке, культуре, образованию, политике и экономике, одушевить их той «высшей идеей существования», без которой, как писал еще Достоевский, не устоит ни отдельный человек, ни государство, ни род людской в целом.

Сборник «Из глубины» так и не обрел своего читателя в 1918-м. Возможностей свободного публичного слова становилось все меньше, и Муравьев уезжает из Москвы в бывшее родовое имение Онег Новгородской губернии. Полгода, уйдя ото всех, он пишет философские сочинения, ощущая потребность осмыслить проблемы современности и «колоссальные вопросы будущего» (*Муравьев 2*, 378) в масштабе более глобальном, чем только политико-философский, которому он волей-неволей был вынужден следовать на страницах газеты «Заря России». И лишь в

¹ *Муравьев В.Н.* Рев племени. С. 415.

² Там же. С. 408.

³ Там же. С. 420.

начале февраля 1919 г., в связи с мобилизацией и развернутой властью кампанией привлечения на советскую службу старых «спецов», приезжает в Москву и поступает на службу в Военно-историческую комиссию, где занимается историей Первой мировой войны. Тогда же становится постоянным участником бердяевской Вольной академии духовной культуры, общается с Н.А. Бердяевым и И.А. Ильиным, стремление которых рассматривать современность *sub specie aeternitatis*, возводить социальные и политические вопросы времени к универсальным, метафизическим, бытийным вопросам, было ему особенно близко.

Универсальная точка зрения, истекающая из Истины и Абсолюта, господствует и в его выступлениях в Вольной академии духовной культуры, где он поднимает вопрос о революции и культуре, и в двух письмах Л.Д. Троцкому (от 31 декабря 1919 и 6 января) (Муравьев 2, 148, 345–374), с которым философ познакомился в конце 1919 г. на заседании Военно-исторической комиссии. Сначала очный, а затем эпистолярный диалог с одним из главных идеологов новой власти вылился для Муравьева в своего рода исповедание веры, в попытку соотнести тот религиозно-общественный идеал, который сложился у него к началу 1920-х гг., с идеалом, который на своих знаменах воздвиг большевизм. Ту же попытку обнаруживаем и в протоколах допроса философа в ВЧК, когда 24 февраля 1920 г. он был арестован по делу так называемого Всероссийского Национального центра (вместе с другими представителями интеллигенции его показательно приговорили к высшей мере, тут же замененной тюремным заключением, а затем освободили по амнистии¹). С одной стороны, Муравьев, государственный и патриот, для которого благо родины превыше личных амбиций, обид, политических споров, излагает свою точку зрения на революцию, советскую власть, ее внешнюю и внутреннюю политику, указывая на ошибки и изъяны последней и возможные пути их исправления, намечает целую политическую и экономическую стратегию, которая, с его точки зрения, должна быть принята новой властью, коль скоро она претендует на выражение государственных интересов России. С другой, говоря о готовности тактического сотрудничества с новой властью во имя России и ее будущего, резко и определенно обозначает мировоззренческие расхождения лидеров революции и русских религиозных мыслителей, стоящих на идее активности христианства в истории, разницу их идейных «масштабов». Он упрекает большевизм в узости понимания конечных целей жизни,

¹ Макаров В.Г. Человеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 102.

в «недостаточной реформаторской смелости при постановке первых вопросов человеческого бытия» (*Муравьев 2, 364*), в материализме и материократии, а главное — в недооценке религиозного измерения истории, открывающего широкий горизонт социальному действию, дающего ему мощный творческий вектор, ставящего перед ним задачу преобразования всех сфер человеческой практики.

Резкая критика марксистской идеологии соседствовала у Муравьева с попыткой понять причины ее торжества на русской почве, увидеть исторические корни идеи социализма. С точки зрения метафизики истории, социализм оправдан тем, что в нем, пусть частично и слабо, сохраняется связь с тем единым и единственным идеалом, который был дан в слове Христа ученикам об искании Царствия Божия и правды его. В цикле «Писем о социализме» и письме к Л.Д. Троцкому философ представляет идеал социализма осколком образа Царства Божия на земле двадцатой главы «Откровения Иоанна Богослова», подчеркивает его теократическую природу, хотя и существенно трансформированную и искаженную влиянием прометеизма. Социализм глубоко укоренен в народной религиозности, в крестьянских исканиях Беловодья, Царства Пресвитера Иоанна, Опоньского царства, града Китежа. В нем проступают черты того идеала, который был выдвинут в XVI в. в послании инока Псковского Елеазарова монастыря Филофея. Философ подчеркивал, что образ Москвы — Третьего Рима воплощает не идею грубого политического завоевания, но «попытку обосновать завоевание духовное — объединить человечество в единой Церкви — Царстве правды» (*Муравьев 2, 352*). И в русском социализме он призывал увидеть то же, но только редуцированное, оскопленное чаяние вселенской правды, что одушевляло искания русского народа на протяжении всего его исторического существования. Более того, раскрывая религиозный подтекст идеи социализма, он показывает закономерность его торжества в русской истории, подчеркивая, что социализм стремится выполнить те задачи, которые не удалось осуществить исторической церкви. В этом смысле идеал III Интернационала возвращает России идеал Третьего Рима. И хотя делает он это топорно и грубо, игнорируя религиозную основу строительства, Муравьев чает того момента, когда, сознав узость и ущербность своего базиса, открыв для себя духовные горизонты христианства, преодолев уклон человекобожия, социализм «перестанет быть социализмом и станет откровенно теократическим идеалом в новой форме» (*Муравьев 2, 381*). Тогда III Интернационал снова станет Третьим Римом, но уже во всей полноте его мессианского задания в мире.

«Мне рисуется здание, — обращается Муравьев к Троцкому, — не меньшее Вашего, но превзошедшее своей красочностью, богатством, разнородностью, цельностью охвата всех проявлений жизни сухой и узкий социалистический идеал. Мне мерещится в тумане, быть может, когда мы пройдем через социализм, начало новой религиозно-общественной эры, в преддверии которой стоит, не вполне понимая сам то, что он хочет и может сказать, Ваш коммунизм. Если он всмотрится в себя, в своем внутреннем противоречии он увидит уже философский зародыш своего преодоления и превращения» (*Муравьев 2*, 365).

В этом чаянии преодоления «безрелигиозной соборности» коммунизма, ее превращения в активно-христианскую теократию В.Н. Муравьев идейно пересекается с другим участником идейного триумвирата философом, экономистом, статистиком Николаем Александровичем Сетницким (1888–1937). Проблема идеала, одушевляющего социальное действие, равно как и вопрос о соотношении идеалов по степени их цельности и действенности стояла в предреволюционные и революционные годы в центре историософских размышлений последнего. Выпускник юридического факультета Санкт-Петербургского университета, ученик проф. Л.И. Петражицкого, Сетницкий со второй половины 1910-х гг. сосредотачивается на проблеме идеала, которую осмысляет, отталкиваясь от книги проф. П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», печатавшейся с 1911 г. на страницах журнала «Вопросы философии и психологии». Вышедшая отдельным изданием в 1917 г., эта книга дважды переиздавалась в первые пореволюционные годы — в 1919 г. в Киеве и в 1921 г. в Берлине, и это было симптоматично. Вопрос о конечных целях и границах исторического, социального действия обрел тогда особую остроту, и критика Новгородцева в адрес социалистических и анархических утопий — а именно она составляла основное содержание книги — звучала актуально, как никогда.

Выступая против попыток выработать идеальную схему социального устройства, которые предпринимались европейской философией Нового времени в лице Ж.Ж. Руссо, И. Канта, Гегеля, О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, критически разбирая с точки зрения логики и этики утопии «земного рая», прежде всего французский утопический социализм и марксизм, П.И. Новгородцев подчеркивал, что они воздвигнуты на ошибочном основании, на иллюзорной вере в возможность воплотить абсолютное в относительном, достигнуть в определенный момент истории полноты совершенства. Ориентация на построение в будущем царства справедливости и гармонии оборачивается невниманием к настоящему

и прошедшему, пренебрежением правами конкретной личности, превращаемой, как говорил Достоевский, в «матерьял» для будущей гармонии. Для апологетов «земного рая» «прошлые и настоящие поколения служат подмостками и лесами»¹ грядущего.

Мысль известного философа и правоведа о невозможности воплотить «абсолютную форму жизни», о принципиальной неместимости идеала в историю, вызывает несогласие Н.А. Сетницкого. Книгу «О конечном идеале», первые главы которой писались в конце 1910-х — начале 1920-х гг. и которая увидела в свет лишь в 1932 г. в далеком Харбине, он начинает полемикой с построениями Новгородцева. Не удовлетворяет его и выдвинутый Новгородцевым в качестве альтернативы миллениаристским утопиям идеал «бесконечного совершенствования», «долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели»² как единственно возможной для личности формы взаимодействия с абсолютом при априорной установке на то, что ни полноты совершенства, ни конечной цели движения ни личность, ни тем более общество достигнуть не могут. Сетницкий указывает на трагизм, скрытый в глубине такой точки зрения: «Цель, ускользящая и скрывающаяся в момент приближения к ней, по существу, подменяется. Можно сказать, что утверждение подобного идеала равносильно утверждению бессилия всякой деятельности. <...> Образ жаждущего Тантала и бесплодно катящего камень Сизифа можно было бы вполне приравнять такому идеалу»³.

Вопрос об осуществимости / неосуществимости идеала в истории для Сетницкого напрямую связывается с вопросом о человеке. Признание за человечеством способности представить «образ и план совершенной жизни, деятельности и существования»⁴, открывает перед ним перспективу реального действия в истории, дает ему возможность «быть силой, преобразующей мир», осуществляющей «образ законченного совершенства»⁵. Противоположная точка зрения, напротив, унижает и принижает человека, как в его индивидуальности, так и в его связях с другими людьми, обращается бессилием человеческой мысли, якобы неспособной различить в совокупности меняющихся целей цели «главной и центральной», и крахом

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 67.

² Там же. С. 47.

³ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 70.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ Там же. С. 71–72.

человеческого действия, которое «не в состоянии осуществить то, что видится в идеале»¹, приводит к пессимизму и катастрофизму.

Выстраивая в полемике с Новгородцевым собственную теорию идеала, Сетницкий дает ей иные — проективные — основания: «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»². Это не трансцендентная норма, пребывающая вне времени и земной реальности, но проект, в осуществлении которого и состоит задача истории.

Сетницкий делает два важнейших теоретических вывода, коренным образом меняющих самые основания спора о воплотимости или невоплотимости идеала. Он утверждает, что воплощение — необходимый момент становления идеала, столь же существенный, как и стадия его словесной формулировки, и вводит понятие «дробного идеала», противопоставляя его «целостному» или «абсолютному» идеалу. В отличие от «конечного идеала», идеалы, обладающие качеством «дробности», являются несовершенными по цели или по средствам, характеризуются временностью и локальностью, принципиальной невсеобщностью. Они могут нести в себе те или иные черты целостного идеала, но не равновелики ему, заключают в себе мечту о преобразении мира, но редуцированно, а подчас и искаженно. Это искажение проявляется или в представлении о конечной цели развития (одностороннее материальное благополучие), или в выборе средств (насилие, кровь, вражда — в революционном проекте, техника — в сциентистских утопиях), или в утверждении, что строящийся рай не для всех (фатальное разделение на спасенных и отверженных в христианской «вульгате», «пролетарское» и «крестьянское» происхождение как «билет» в социалистический рай в идеологии большевизма). Более того, по мысли Сетницкого, именно дробные идеалы, несмотря на кажущуюся их «реалистичность» и легкую «достижимость», никогда не воплощаются до конца, по ходу реализации терпят крах или вообще остаются «бумажной», теоретической грезой. Воплотим же во всей полноте может быть лишь абсолютный, целостный идеал. Именно он не утопичен, а реалистичен, несмотря на свой, поистине безграничный, объем и масштаб.

Вся история человечества, с первобытных общин древности до развитых государственных систем Запада и Востока, рассматривается философом под углом искания целостного, не оскотленного, не ущербного идеала,

¹ Там же. С. 70.

² Там же. С. 79.

образа совершенного устройства жизни. Социальные учения прошлого и современности, их идейные судьбы и трансформации в общественной практике, взлеты и падения суть, по мысли Сетницкого, отражения никогда не угасавшего в человеческом мире стремления к гармонии и единству. Это стремление эволюционно оправдано, ибо в вековой тяжбе бытия и небытия, эктропии и энтропии, созидательных энергий жизни и проявлений дезорганизации, распада и смерти оно действует на стороне светлых, жизнетворческих сил, приближая то состояние, когда смертоносные стихии мира будут побеждены окончательно. Это стремление оправдано и религиозно, ибо полнота единства, по мысли Сетницкого, наследующего отечественной христианской традиции, есть сердцевина христианского идеала, заключена в самом образе Троицы. «Бог Троиственный есть Бог будущего века» (Федоров I, 89), — писал Н.Ф. Федоров, и выдвинутый им идеал вселенского, богочеловеческого родства, соучастия усыновленного человечества в деле преображения мира в Царствие Божие, благого сотрудничества науки и искусства в труде регуляции, исцеляющей бытие от хаоса и смерти, Сетницкий полагал «наиболее яркой попыткой дать целостное построение»¹ в области социальной философии. У Федорова учение об обществе, об идеальном устройении социума не отрывается от учения о бытии, социология и антропология тесно связаны с онтологией, и только такой подход, с точки зрения Сетницкого, является целостным и плодотворным. Подобно Федорову, сам Николай Александрович не ограничивал этику миром социальных отношений. Для него было очевидно: нестроения в социуме — следствие стихийности и несовершенства самой природы человека, самостной, противоречивой и смертной, а значит, и порядка природы как такового, ибо человек — та же природа, только пришедшая к самосознанию. Соответственно, и устранить общественную дисгармонию можно будет только тогда, когда будет гармонизировано само природное естество, когда жало смерти и розни будет без остатка изъято из бытия.

Именно с этой точки зрения предлагает Сетницкий рассматривать идеалы «земного рая», в том числе социализм и марксизм. В сравнении с «конечным идеалом» Царствия Божия каждый такой идеал является частью, дробью, кривым зеркалом целого. Как, впрочем, таким кривым зеркалом являются, с точки зрения Сетницкого, и «идеалы мистическо-религиозного типа»², вроде буддизма с его нирваной, «всеблаженным и покоящимся в

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 150.

² Там же. С. 126.

своей безличности “ничто” как предела всех бурь и треволнений»¹, или идеалы «традиционно-бытовые», стреножащие творческий рост человека, превращающие его в обывателя с низким ценностным потолком и глубоким равнодушием ко всему, что не касается его хаты, которая с краю. Чтобы человечеству двинуться в будущее, преодолевая и аскетическое отречение от мира, и кризисы и катастрофы, сопряженные с реализацией дробного идеала социализма, и духовную стагнацию, вызванную бытовизацией духа и жизни, ему необходимо поставить основанием действия именно целостный идеал или... дорастить до него ныне действующие дробные идеалы, радикально расширив их целевые, ценностные, творческие основания.

В философской мистерии одного из духовных братьев Сетницкого В.Н. Муравьева «София и Китоврас», над которой последний работал в 1921–1925 гг., эта диалектика дробного / целостного идеала представлена в самом сюжете, где молодая женщина София, председательница религиозно-философского общества и одновременно искательница безущербного, совершенного строя жизни, ходит по царствам, которые строятся ее рыцарями, воплощая разные типы общественных идеалов: царство Святогора, одинокой личности, гордынно возвысившейся над миром (путь индивидуализма), царство Навуходоносора, великого царя, по библейской легенде, обращенного в зверя (путь опрощения, модель естественного человека), царство Мельхиседека, являющее путь исторического христианства с его отвержением мира и апологией монашеского делания, царство европейской цивилизации, стоящее на секулярности, индивидуализме, торгово-промышленном интересе, «царство подземных людей», воздвигшее на свои знамена лозунги революционного социализма. Но ни один из идеалов и ни одно из одушевляемых ими царств, вступающих в яростную схватку в истории, не удовлетворяют Софию: все они кажутся ей ущербными или по цели, или по средствам, или по охвату, она же ищет «единственного, истинного, последнего» (Муравьев 1, 363) царства, соединяющего небесное и земное, дух и материю, физику и метафизику, дающего обетование преображения всякой твари и человеку. И в то же время в каждом из царств, которые проходит в своем странствии героиня, она находит то ценное, что может войти в кладку грядущего Града, который в финале мистерии и строят героини, отвратившиеся от защищаемых ими дробных идеалов, признавшие их неполноту. Вместе с Софией они включаются в работу спасения, засыпая пропасть,

¹ Там же. С. 124.

разделяющую страждущий, смертный, разрозненный мир и Царство Пресвитера Иоанна, «где небо с землей соткнулось» (*Муравьев* 1, 360), а затем объединяются в общем деле «преобразования Вселенной» (*Муравьев* 1, 395) в полноту всеединства, славы, любви.

Об идейных основаниях революции и идеалах большевизма размышляет в первые пореволюционные годы и философ, поэт и эстетик Александр Константинович Горский (1886–1943). Выпускник Московской духовной академии, где он был одним из самых блестящих, образованных учеников, не пошел по академической богословской стезе, отказался и от церковной карьеры, но, по благословению старца-схимника, ушел в мир. Алеша Карамзев XX века, он вдохновлялся идеей религиозного творчества истории и мыслил его масштаб в духе философов богочеловечества Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и стоявшего близко к ним Ф.М. Достоевского.

Социальный и экономический вопрос, заостренный русским марксизмом, Горский решал в духе Федорова, призывавшего заменить «вопрос о богатстве и бедности», разделяющий человечество на имущих и неимущих, порождающий сословную вражду, торговое соперничество и обман, «вопросом о смерти и жизни», напоминающем о бытийном единстве рода людского. И красные, и белые, и зеленые, эсеры и монархисты, меньшевики и самые твердолобые большевики одинаково смертны. Еще в 1914 г. на страницах сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Федорова, молодой мыслитель и деятель, парафразируя знаменитое воззвание к пролетариям в Коммунистическом манифесте, выдвинул лозунг: «Смертные всех стран, соединяйтесь!»¹ Именно нацеленность на преодоление смерти, борьба с ней «в созерцании и в действии, в теории и в практике, <...> в мистике и в науке» позволит, по мысли Горского, преодолеть мировоззренческую и социальную рознь: «Не о чем пререкаться с общественными деятелями на всех поприщах, так как все их деятельности получают смысл и оправдание во всеобщем деле и только в нем»².

Сборник вышел в преддверии Первой мировой войны, и прозвучавший призыв к единению в борьбе со смертью, «последним врагом» человека, потонул в громе пушек, захлестнутый энергией братоубийственного противостояния, которое стремительно охватило народы. Мир во всемирной

¹ См. главу «Царство Божие на земле».

² От редакции // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. X.

войне дошел до последнего предела розни, а затем восставшие рабочие и матросы, вдохновляемые вождями-идеологами, вознесли на штыках и знаменах все тот же «вопрос о богатстве и бедности», утверждая его решение залогом свободы.

Революцию Горский встретил в Одессе. Записные книжки философа фиксируют его размышления над марксистской идеологией, которая претендовала отомкнуть все замки и понять все тайны мира:

«Пусть экономика (вернее техника) *корень* всего остального — в культуре и общественной психике, идеология — и т.п. Следует ли отсюда, что это остальное есть *надстройка*? Какой идиот скажет, что стебель, листья, цветы и плоды лишь надстройки к корню, когда это смысл и цель всего! Даже беря именно строительную область: пусть экономика фундамент, без коего не стоит ни один дом: так разве все прочее — стены или хотя бы одна крыша — есть лишь надстройка над фундаментом? В буквальном смысле да — они *строят над* ним. Но при слове *надстройка* воображение привыкло рисовать нечто иное совсем — так, какая-нибудь вышка над крышей, архитектурное украшенье над фасадом от нечего делать, для забавы.

Вот что делает неудачное слово. Сбило с толку целое поколение! Корень без дыхания листьев — тоже усыхает, как и листья без несомых им соков.

Бытие и сознание — курица и яйцо. Маркс — дурак» (Горский 1, 119).

Бытие и сознание для Горского взаимно определяющи. Дух и материя не борются за право первенства, а соработничают друг с другом. И в историческом процессе для него главное не экономический базис, а та идея, которая одушевляет политическое и экономическое строительство. Именно идея, идеал творчески организует жизнь. То, что называется мечтой и фантазией, оказывается не просто реальным, а самым реальнейшим. «Что <...> может быть *реальнее фантазии*? Действительнее воображения? Ибо в чем критерий действительности? Как самое слово показывает — в *действии*, во влиянии на окружающее. Так что же действительнее и влиятельнее воображения? <...> Воображаемое <...> проникает внутрь — проходит вас насквозь, навязывается (навязчивая идея, образ), так что не отвяжется, и связывает вас по рукам и ногам — и с телом делает все, что захочет (смерть — болезнь — целение)» (Горский 1, 119). Вопрос, с точки зрения Горского, не в противополжении действительности и фантазии, а в статусе помысленного и воображенного: «*воплощено* это или только воображено?» (Горский 1, 120) и в воле к его воплощению.

Власть в Одессе переходила из рук в руки: от украинской Рады к большевикам, от большевиков к немцам, от немцев — к Петлюре, от Петлюры — к Антанте и снова к большевикам. Чутко прислушивавшийся к пульсу времени, Горский чувствовал стремительный рост эсхатологических настроений. Эпоха окрашивалась в апокалипсические тона. Корреспондент философа композитор В.И. Ребиков в разгар бомбардировки Ялты с красного эсминца и большевистского террора в городе с расстрелами на молу писал, запершись в комнате, драму-мистерию «Христос и Антихрист», основной темой которой является тема последнего столкновения добра и зла в истории, соединенная с темой милосердия к носителям зла¹. Посвятив разбору этой мистерии статью в журнале «Универсальная библиотека» (1918, № 1), Горский подчеркивал, что творческий ответ Ребикова на ужас террора есть предчувствие и предвестие нового — мужественного и ответственного — выбора человечества: не бежать трусливо от натиска зла, а остаться на страже, противостоя этому злу и не забывая при этом заповедь о любви, которая призывает разграничивать само зло и носителя зла.

Сам Горский тоже остался на страже. Сознвая эсхатологическую напряженность эпохи, он начал писать книгу о Достоевском «Рай на земле», стремясь через тексты писателя осмыслить причины революционного слома, увидеть корни событий, ввергнувших Россию «в роковой вихрь-круговорот безудержного самоотрицания и саморазрушения» (*Горский* 1, 545). О том, до какого озверения и братоубийственного противоборства дошла народная душа в революционное лихолетье, он знал не понаслышке. Знал об этом и Н.А. Сетницкий, с которым судьба свела Горского в Одессе в 1917 г. Навсегда запечатлелась в памяти Сетницкого та страшная ночь, когда в Гнилицу, имение родителей его жены Ольги Дубяга, куда молодые супруги прибыли всего на несколько часов, чтобы забрать необходимые вещи, прибежала бывшая горничная с криком: «Ольга Ивановна, Ольга Ивановна, крестьяне идут вас убивать!». Озверевшие люди, которых вел не кто-нибудь, а бывший «крестьянский парнишка», с кем милая, добрая Оленька в свое время столько возилась, «учила читать и писать»², рвались в дом и тыкали вилами в сено. Беглецы спаслись только чудом, а усадьбу

¹ См.: *Гачева А.Г.* Вечные темы, вечные вопросы и вечные образы в переписке композитора Владимира Ребикова и философа Александра Горского // *Autobiografija. Journal on Life Writing and the Representation of the Self in Russian Culture*. 2018. № 7. С. 73–134.

² *Берковская Е.Н.* Судьбы скрещенья: Воспоминания. М.: Возвращение, 2008. С. 259.

вскоре сожгли. Спустя несколько месяцев, во время одной из служебных поездок философа захватили то ли петлюровцы, то ли махновцы «и, как доктора Живаго, таскали за собой»¹. В Виннице «ему удалось бежать, и он то пешком, то на подножке поезда, то на подводах добрался до Одессы»².

И Валериан Муравьев, который еще в июне 1917 г. с горечью заявлял, что «великое движение», начавшееся в стране, грозит обернуться анархией, захлестывается «грязным и низменным проявлением безмыслия и беспощадного темного зверства»³, в набросках к первой редакции философской мистерии «София и Китоврас», рисуя царство социализма, разворачивает сюрреалистическую картину послереволюционной Москвы: превращенные в груды кирпичей здания, разоренные церкви, поросшие травой улицы, одичавшие люди, сцепившиеся в смертельной схватке за свою пищу (Муравьев 1, 406–407). Символом слома исторических путей России, от которой отлетает дух жизни, становится «темный Кремль»⁴. Сбывается пророчество Достоевского: отрехшись от Бога и Его закона, люди приходят к скотству и антропофагии. Откликаясь на сообщения о случаях людоедства во время голода 1920–1921 гг., Муравьев пишет рассказ «Арканщики» (о людях в голодных районах, заманивавших случайных прохожих с целью пустить их на мясо), а в диалоге о социализме, разворачивающемся в мистерии «София и Китоврас», звучат жесткие строки: «Иностранец идет к голодающему русскому, насыщает его телесно и заговаривает о культуре. Русский все взял и съел, с подозрительностью и без всякой благодарности. И вот, он смотрит на своего благодетеля исподлобья и щупает его руку. “А ты, однако же, толстый, откормленный, — говорит представитель народа-богоносца сыну гнилого Запада. — Я тебя съем”. Иностранец не понимает: “То есть как так съешь? Au figuré! Вы создадите новую культуру, которая поглотит нашу?” “Зачем офигуре? — отвечает русский. — Просто зарежу, выпотрошу, сварю и съем, как курицу. А остаточек посолою. На зиму”. И ведь может случиться, что так и сделает. Не посмотрит, что Шекспир или Пастер, зарежет, как барана, и в самом деле съест, или того гляди потащит на базар. Ибо людоедство теперь у нас самое обыкновенное дело *Я есть хочу!* И это единственное, что считается! <...> “Я есть хочу, — говорит уфимская баба, — и ни на

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 546.

³ Муравьев В.Н. Лжеосвобождение // Русская свобода. 1917. № 9. С. 4.

⁴ ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 2. Л. 38.

что не посмотрю: съем родимое дитя, а буду жить!» Раньше говорили: «Бог дал, Бог и взял». Теперь: я родила, я и съем. В этом вся разница!» (Муравьев 1, 265).

Рисуя образы озверения и одичания, Горский, Сетницкий, Муравьев менее всего хотели злорадствовать, развенчивая «олеографический» образ народа, заменяя его образом пьяного, разгульного и жестокого «камаринского мужика». Главный вопрос, который занимал их в первые революционные месяцы: «Вокруг чего завился этот вихрь?» (Горский 1, 545), с чем связана неистовая энергия разрушения и убийства, что — пусть и путем отрицания, в извращенных формах — утверждает русская революция? Ответ себя ждать не заставил: русская революция — симптом болезненного, мучительного рождения «русской идеи». Народная душа «мечется», «мучится, и места себе не находит» (Горский 1, 546). Революция — ее судорога боли, крик нестерпимой, чудовищной муки. И важно понять — каким будет исход исторических потуг, родится ли в мир новое жизнетворческое сознание, которое станет опорой нового религиозного действия, или кривой, суррогатный уродец.

Размышляя о муках явления в мир «нового слова», сопоставляя современную Россию с апокалипсическим образом «Жены, облеченной в Солнце», кричащей от «болеи и мук рождения» (Откр. 12, 2), Горский обращается к творчеству Блока. 9 ноября 1917 г., спустя две недели после октябрьского переворота, он делает в литературно-художественном обществе доклад «Красная тайна. Россия в поэзии Александра Блока», где, рассматривая дореволюционное творчество поэта, показывает, как врывается в нее тема всемирной катастрофы, нарастает тревога, крепнет ощущение «кризиса любви», в котором и заключен «сокровенный корень общего кризиса жизни» (Горский 1, 247). Главный вопрос для Горского в том, смогут ли его современники, пленившиеся идеалом дробным, ущербным, распознать эту ущербность и дробность, найдут ли в себе силы и мужество пробиться к подлинному образу будущего? Если это произойдет, то пути истории выправятся и революция окажется чем-то подобным горячке, в которую впала теща ап. Петра и которую Христос исцелил единым касанием.

Для самого Горского существо «русской идеи» неразрывно связано с верой в возможность «Царства Божия на земле», его образ будущего соединен с манифестацией того идеала, который еще полвека назад вынашивал в каталожной Румянцевского музея «Московский Сократ» Н.Ф. Федоров. Именно Федоров с его идеей вселенского, а не только социального дей-

ствия, с его утверждением человека как деятеля и соратника Творца, призванного к преображению мира в Царство Христово, с его идеалом «братотворения», тесно связанного с «усыновлением», с любовью к отцам и Богу отцов, а не голого «товарищества» без «сыновства» и «отечества», по мысли Горского, полагает основания той «русской идеи», которой чревата Россия и которую она может и должна предложить всему миру.

Образ того, как народная душа оказывается подхваченной и захваченной революционными вихрями, как в своем стремлении к правде и жажде действия откликается на призыв покончить с буржуйской собственностью, как соблазняется вседозволенностью («Запирайте этажи, / Нынче будут грабежи»), как срывается в гнев и убийство, как стреляет — горячно, беспорядочно — в темноту, где притаился неведомый враг, не подозревая, что этот враг гнездится не вне, а внутри, спустя несколько месяцев после Октябрьского переворота был дан А.А. Блоком в поэме «Двенадцать». В январе 1919 г. на заседании Одесского литературно-художественного общества Горский сделает доклад об этой поэме, дав ему символическое название «Крест над вьюгой», а затем разворачивает его в большую статью. Поэму, которую многие современники Блока поспешили объявить апологией революции, он прочитывает как лирическую драму, главной темой которой является тема «подмены», «лжеидеала». Но эта «подмена», по мысли Горского, явлена Блоком отнюдь не в финальном образе Христа, идущего впереди шеренги красноармейцев, который, как утверждали спорившие о поэме, есть вовсе не образ Христа, но Антихриста, — нет, она явлена в сцене убийства Катьки. В образе Катьки Горский видит сниженную, травмированную вариацию образа Прекрасной Дамы, Вечной Женственности, соловьевской «Подруги Вечной», подобно тому как редуцирован этот образ в образе «картонной невесты» из «Балаганчика». Убитая Катька, «падаль на снегу» — такой же символ «крушения мечты о новой жизни», как «картонная кукла» наверху «белого катафалка» (образ, возникший в статье А.А. Блока «О современном состоянии русского символизма»¹). А вторым маркером темы подмены является приглашающий возглас, звучащий в многоголосии улицы: «Гуляй, ребята, без вина!», который сопоставляется Горским со словами блоковской лирической драмы «Король на площади»: «Во всем мире больше нет вина». Это «больше нет вина» — синоним «богооставленности», недаром

¹ Блок А.А. О современном состоянии русского символизма // Аполлон. 1910. № 8. С. 24.

евангельский образ «нового вина» соотносится с темой преображения, с образом Царствия Божия.

Однако Блок, по мысли Горского, вовсе не выступает в «Двенадцати» апостолом отчаяния и безнадежности, подобно певцам «мировой скорби» XIX в. и их продолжателям-подражателям в Серебряном веке. Поэт-интеллигент ищет выход, причем ищет его вместе со своими героями, символизирующими народное целое, с этими двенадцатью, которые составляют говорящее «апостольское число». Они плутают во тьме, не видя ни зги, они прислушиваются к шорохам и стреляют в темноту и пургу, не понимая, кто впереди них, но, *преследуя* Неведомого, тем самым невольно *следуют* за ним. Ведомые Христом, идущим впереди их шеренги, обретают возможность выйти на настоящие, а не подменные пути жизни. Это Савлы, которые в будущем могут стать Павлами.

Интерпретирует Горский и символический образ вьюги, гуляющей по пространствам поэмы, как разгуливает она по пространствам лежащей в разлуке страны, по пространствам мира, скованного зимней стужей. Это образ стихии, находящейся вне истории, губящей равно правого и виноватого, бедного и богатого, как сгубила она в свое время города Лиссабон и Мессину, которые вспоминает Блок в программном стихотворении «Скифы». Перебрасывая мост от этого стихотворения к поэме «Двенадцать», Горский напоминает упрек Блока людям культуры и цивилизации, интеллигентам, упражняющимся в любомудрии и изощренном плетении словес, в то время как подземная стихия грозит обрушиться и обрушится на человеческий мир, сметая, как картонный домик, умные создания техники и инженерии, оставляя бесчисленные жертвы, сея смерть и страдание. Блоковскую статью «Стихия и культура», написанную по поводу землетрясения в Мессине 1909 г., Горский считает своеобразным ключом к «Двенадцати» и «Скифам». Человечество бессильно *«перед трусом, голодом и мятежом — и мразом, конечно, и хладом, и ветром — вообще перед стихией...»* (Горский 1, 278). И может ли быть прочен «светлый пир труда и мира», когда над миром царствует вьюга? Так ли неуязвимо строительство социальное, если по-прежнему правят свой бал стихия и смерть? Заслугу Блока Горский видит в бесстрашном обнажении этих вопросов, в том, что поэт волей-неволей приводит имеющих очи и уши к выводу Федорова — о необходимости борьбы со стихией, о регуляции природы, которая должна быть таким же следствием революции, как и строительство экономики, политики, социальной жизни. И невольными глашатаями темы борьбы со стихией становятся в его поэме «двенадцать»

красноармейцев, символически представляющие за народ. Пусть они не формулируют эту идею сознательно, но в них действует «верный инстинкт». Самый жест выстрела в пургу — своего рода протест против хаоса, против «князя власти воздушной», и эти жестом они, сами того не подозревая, «сдаются Христу» (*Горский* 1, 278), обладающему подлинной властью над стихиями мира.

Об обретении этой богочеловеческой власти, об онтологическом измерении социального действия А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, быстро ставшие единомышленниками, в первые пореволюционные годы размышляют особенно напряженно. Стремясь снизить градус гражданского противоборства, они подчеркивают, что фундаментальная причина неравенства, бедности, нищеты лежит не только в недостатках социально-экономического строя, а в самом природном порядке вещей, и призывают сместить активность объединенного человечества с борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, на борьбу с натуральными природными бедствиями, со стихийными катаклизмами, вызывающими засухи, наводнения, голод и смерть, которые столь сокрушительно и жестоко явили свой убийственный лик в годы революции и Гражданской войны.

Еще в Одессе друзья-философы стремятся привлечь внимание к «голодной проблеме», решать которую предлагают не сбором средств, не справедливым распределением продуктов и благ, а регуляцией. В 1919 г. они выпускают однодневную газету «На помощь!», посвященную борьбе с голодом. А в проспекте второго сборника «Вселенского Дела», который задумывается ими тогда же, вновь повторяют лозунг: «Смертные всех стран, соединяйтесь!», подчеркивая планетарную, объединительную роль «вопроса о смерти и жизни», поставленного Н.Ф. Федоровым и намечая главные линии актуализации его идей: итоги мировой войны и проблема обращения армии в естествоиспытательную силу, современная биология и «вопрос о борьбе со смертью», «теория относительности и практика планетарно-космического действия», «экономика регуляции» и, наконец, проблема построения «нового общества», вбирающая в себя все эти вопросы¹.

Издать сборник в ситуации голода и безденежья было невозможно ни теоретически, ни практически. Однако Горский и Сетницкий не

¹ «Вселенское Дело» в прошлом // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 368, 369.

оставляли усилий расширить идейные горизонты эпохи, объем мысли и действия строителей нового мира, призвать их к новому масштабу строительства будущего, к онтологической точке зрения, меняющей всю перспективу вещей. И здесь они нашли третьего единомышленника в Муравьеве, с которым познакомились в 1923 г. после переезда в Москву. Сам Муравьев, тремя годами раньше соприкоснувшийся с федоровской «Философией общего дела», обрел в ней основу для построения целостного идеала, включающего в себя все измерения человеческой практики, примиряющего веру и знание. Если ранее, говоря о революции и постреволюционном строительстве, философ ставил вопрос о религиозно-нравственных основаниях социального действия, то теперь, опираясь на активно-христианскую философию Федорова, он заговорил о бытийном его фундаменте, подчеркивая, что задачей теократии, Царствия Божия на земле, взыскание которого является сокровенным смыслом русской и всемирной истории, должно быть не просто построение совершенного общества, но преображение Вселенной, творческая регуляция материи, избавляющая ее от смертности и слепоты, воскрешение умерших и обожение живущих. В такой теократии Церковь не враждует с наукой, но становится ее водительницей и вдохновительницей, дает цель и смысл ее открытиям, активность соборного целого расширяется за пределы земли, получает универсальное, космическое измерение.

Само понятие «революция» у Муравьева к этому времени радикально меняет свой смысл. В статье «Всеобщая производительная математика» (1923), предназначенной для запрещенного властями сборника «Трудоведение», в книге «Овладение временем как основная задача организации труда», выпущенной Муравьевым на свои средства в 1924 г., в работе «Культура будущего» (1925), которую философ планировал к публикации в Советской России, но продвинуть в печать так и не смог, революционность предстает как «космическая категория», знаменующая трансцензус, переход явлений в новое качество, причем важнейшим свойством этого перехода является сознательность и целенаправленность. Высшее проявление революционного действия — не «диктатура пролетариата», не расправа с инакомыслящими, не красный террор, но победа над смертью, регуляция природы, освоение космических пространств, безграничное творчество в обновленной Вселенной. Социальная революция, утверждает мыслитель, только пролог к революции в самом бытии: «На следующий день после переворота продолжение революции в том, чтобы овладеть природой», обрести власть над временем, решить загадку жизни (Муравьев 2, 390).

Революция открывает эру новой культуры, цель которой — «преобразование вещей и организмов», «преобразование общества», «преобразование космоса» (Муравьев 2, 63, 114, 118, 151).

Эти настроения Муравьева входили в резонанс с настроениями первых пореволюционных лет, звучавшими в искусстве и литературе. Мечты не просто о социальном, но о планетарно-космическом преобразовании, о разумной, творческой регуляции материи, о будущем бессмертном человечестве, одухотворяющем Вселенную, нашли свое выражение в космизме пролетарских поэтов И. Филипченко, В. Кириллова, М. Герасимова, И. Садофьева и др., у раннего А. Платонова, у С. Есенина и Н. Клюева, В. Хлебникова и В. Маяковского, в манифестах «биокосмистов», у художников русского авангарда В. Чекрыгина и П. Филонова¹. Муравьев вместе с А.К. Горским и Н.А. Сетницким утверждал их уже в философском пространстве, осмысляя в духе федоровских проективных идей и одновременно стремясь перевести теорию в практику, ставя идеал «космического преобразования мира» конкретной целью революционного строительства.

Отстаивая проективность и актуальность этого идеала, философ вновь вступил теперь уже в заочный спор с Л.Д. Троцким: идеолог всемирной революции не очень жаловал пролетарский «космизм» и 18 июля 1923 г. в речи «Задачи коммунистического воспитания» на пятилетнем юбилее Коммунистического университета со всей определенностью ополчился на попытки навязать экономическому, социальному, культурному строительству, которое начало разворачиваться в Советской России после завершения Гражданской войны, безбрежную, «космическую» программу, вплоть до того, «чтобы перебросить ныне для нас еще невиданные и неслыханные мосты к другим космическим мирам». Троцкий заявил, что советская власть формирует не «отвлеченного гармонического и совершенного гражданина коммуны», а «конкретного человека нашей эпохи» и что понятие «человек-революционер» несет не абстрактный, космический, а вполне конкретный, исторический, политический смысл². Муравьев категорически не принял эту «узкую» точку зрения, подчеркивая, что она стреножит коллективное действие, лишает его перспективы, обескрывает человека, превращая его в прагматика с узким

¹ См.: Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов: Поэтика — Видение мира — Философия. М.: ИМЛИ РАН, 2001.

² Правда. 1923. 24 июня. № 139.

аксиологическим горизонтом и низким творческим потолком. Стремясь убедить стоящих у государственного кормила, что только держа в уме перспективу всецелого преобразования мира и гармонизации человека, можно без искажений осуществлять сегодняшнее, конкретное, локальное действие, философ в начале 1920-х гг. готовит несколько программ и записок по экономическим, международным, педагогическим, научным проблемам. В письмах и записках, адресованных наркому иностранных дел Г.В. Чичерину, «Об организации Международного Института мира» и «Возможные достижения русской внешней политики», он стремится внести в деятельность Советской России на международной арене те сверхцели и сверхценности, без которых, по убеждению философа, политика узка и бескрыла. В ситуации изоляции, подчеркивает Муравьев, молодая республика должна выступить с миротворческими проектами, предложить народам земли объединяющую идею, сверхполитическую и сверхнациональную, идею строительства новой всечеловеческой культуры, имеющей не локальный, а планетарный масштаб.

Говоря о строительстве новой культуры, В.Н. Муравьев трактовал расширительно каждую составляющую этого лозунга, столь привычного и узнаваемого для первого пореволюционного десятилетия. *Строительство* у философа выходило за пределы земли, превращаясь в космическое строительство, ведущее к «космократии» и «пантократии». Слово *новый* настойчиво сохраняло подспудные связи с образом «нового неба и новой земли». А понятие *культура* включало в себя весь объем творящей мысли и практики человечества: не только гуманитарные сферы, но и политику, хозяйство, естествоведение, технику и др. Подобно о. Павлу Флоренскому, Муравьев видит в культуре начало *организации*, которая противостоит «слепому действию природных сил, ведущих к бесформенному состоянию или небытию» (Муравьев 2, 214). Культура является для него такой же необходимой составляющей развития мира, как жизнь и сознание, подобно им обладает антиэнтропийной природой, является началом собирания, гармонизации мира¹.

О том, что культурная деятельность не сводится к эстетическим идеям и художественному творчеству, что созидание культуры есть «строительство жизни», а общечеловеческая культура будущего должна быть понята как труд преобразования мира, Муравьев пишет в записке «Учреждение

¹ См. подробнее главу «Антропология и футурология в философском и художественном космизме».

комиссии по управлению природой» (Муравьев 2, 421). В 1925 г. он обращается к Н.И. Бухарину, подчеркивая, что чем шире разворачивается хозяйственное строительство в СССР, тем неотложнее нуждается оно в «новой строительной идеологии» (Муравьев 2, 418, 419): «Нет точного плана того здания, которое строят отдельные архитекторы и, главное, нет соответствующего масштабу такого плана энтузиазма строителей всего здания» (Муравьев 2, 419). К выработке этого плана, идеологии строительства жизни, в основу которой будет положена не идея борьбы человека с человеком, а идея «овладения природой» (Муравьев 2, 419), требующая широкого разворота научных исследований и практической деятельности, объединения, а не борьбы, Муравьев и призывает своих современников. Более того, набрасывает целый ряд предложений, позволяющих облечь теоретическую работу мысли и практическую деятельность в конкретные институциональные формы: выдвигает проект создания сначала «Высшего Совета Наук и Искусств», потом «Комиссии по управлению природой», создающей и ведущей «всеобъемлющий проект» культурной работы во всех областях жизни, собирающей в единый творческий комплекс «науку с ее различными теоретическими дисциплинами, с различными ее практическими средствами в виде опытных станций, музеев, обсерваторий, метеорологических станций, книгохранилищ, научных институтов, лабораторий и т.п.», а также «искусство с его различными отраслями и подсобными средствами — печатным делом, театром, кинематографом, мастерскими и т.п.» (Муравьев 2, 424), координирующей и синтезирующей достижения всех областей знания и творчества в деле преобразования мира и усовершенствования человека. Пишет проспект организации культурного техникума, готовящего ораторов, способных до широких масс идеал строительства новой культуры, воодушевлять их на «коллективное действие» (Муравьев 2, 409), которое по своему заданию и масштабу оставило бы далеко позади самые «головокружительные» замыслы идеологов большевизма, всерьез верящих в возможность коммунизма при существовании смерти.

Тогда же Муравьев готовит подборку цитат и фрагментов из I–II томов «Философии общего дела» под названием «Мысли Николая Федоровича Федорова об управлении погодой и космосом посредством регуляции электро-магнитных сил природы», надеясь издать ее отдельной брошюрой¹. Тематические разделы подборки: «Мифическая и научная стадия

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 12. Ед. хр. 16. Л. 2–27.

развития», «Роль океанических и континентальных стран в истории и схема объединения человечества в борьбе с природой», «Философия электричества», «Облака и звезды», «Управление вселенной», «Проблема воинской повинности, просвещения и интернационализма» и др. не просто актуализируют идеи Федорова для современности, но и задают главные векторы преобразовательного действия, не ограничивающегося только землей, выходящего в мировые пространства.

Инициативы Муравьева и инициативы Горского и Сетницкого то пересекаются, то объединяются, то идут параллельно. Так, в конце июля 1922 г. Муравьев горячо откликается на предложение И.П. Брихничева, бывшего лидера христиан-голгофцев, а ныне — секретаря Центральной комиссии помощи голодающим (Помгол), о создании «Практического института по борьбе с голодом». Брихничев, отсылая к идеям «старика Н.Ф. Федорова», подчеркивал, что такой институт должен быть перекрестьем разных сфер знания и дела, сочетая в себе широкую исследовательскую и практическую деятельность в области астрономии, метеорологии, климатологии, агрономии, биологии, медицины, вмещая в себя даже музей и исторический кабинет, представляющие и изучающие всемирную историю голода¹. Поддержав предложение Брихничева, Муравьев обращал внимание и на тесно связанную с задачей организации «борьбы с атмосферическими явлениями» идею Федорова о мирном использовании армии, ведущем к «обращению орудий истребления в орудия спасения», указывая на актуальность этой задачи в связи с пережитой мировой войной и стремительным развитием военного дела, на ее нравственный характер: «Самый факт сознания, что люди призываются не только для борьбы против своих ближних, но также для общего дела овладения природой, имело бы громадное воспитательное значение, расширило бы и облагородило военную мысль. Здесь, — писал Муравьев, — открываются для военного дела как такового широчайшие перспективы: из того, чем оно ныне является в сознании всех мыслящих людей, временным, хотя и необходимым злом, оно превращается в величайшее и благотворнейшее дело всего человеческого рода»².

В 1923 г. Сетницкий, Горский, Муравьев вместе с бывшим биокосмистом П.И. Иваницким, серьезно увлеченным проблемой атмосферической

¹ Брихничев И.П. К голодной проблеме // Известия ВЦИК. 1922. 22 июля. № 162.

² Муравьев В.Н. Об использовании воинской силы для борьбы с природой // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 421–423.

регуляции, пытаются поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании¹. Иваницкий делает на эту тему доклад в Наркомземе РСФСР, неоднократно выступает в московских газетах и журналах с заметками и статьями об управлении погодой как одном из средств борьбы с неурожаем, а в 1925 г. издательство «Новая деревня» выпускает его книгу «Искусственное вызывание дождя и управление погодой посредством регуляции земного и атмосферного электричества» (М., 1925), где без прямых ссылок на Федорова излагалась идея философа об искусственном дождевании и атмосферической регуляции и были собраны примеры российских и международных опытов в этом направлении. Во многом благодаря усилиям Н.А. Сетницкого, в «План капитального строительства в СССР», опубликованный в 1924 г. Госпланом, помимо «программы практических мероприятий», были включены и наметки «чисто теоретического и описательного порядка тех вопросов, которые должны быть в первую очередь поставлены как кардинальные и разрешение которых независимо от сроков должно быть выдвинуто как главнейшая задача власти»². На первом месте среди этих вопросов стоял вопрос о «борьбе с языком пустыни», о предотвращении той тенденции обезлесивания и иссыхания плодородных земель юга России, на опасность которой в последней трети XIX в. указывали В.В. Докучаев, А.С. Ермолов, В.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров³.

По признанию самого Сетницкого, идеи искусственного дождевания в первой половине 1920-х гг. скептически воспринимались среди экономистов, однако в конце десятилетия ситуация изменилась: в 1931 г. по инициативе журнала «Экономическая жизнь» было проведено совещание по искусственному дождеванию, а в 1931–1932 гг. в Москве «был создан Институт искусственного дождя с рядом филиалов и опорных пунктов на местах»⁴. Эти инициативы активно поддерживались М. Горьким, интересовавшимся идеями Федорова: в статье «Борьба с природой», появившейся 12 декабря 1931 г. в «Известиях ВЦИК», писатель говорил об усиливающемся натиске «пустыни», о вредоносном влиянии «суховея», призывая, используя характерную лексику времени, к «коллективной

¹ См.: *Сетницкий Н.А.* СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции // *Известия Юридического факультета.* Т. 10. Харбин, 1933. С. 205.

² Там же. С. 199.

³ Там же. С. 200.

⁴ Там же. С. 207.

борьбе с *вредительством* природы» (курсив мой. — А. Г.), а затем продолжил развитие темы в статьях «Засуха будет уничтожена»¹, «О праве на погоду»². Обобщая эти данные в работе 1933 г. «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции», Сетницкий вывел проблему управления погодой уже в интернациональное поле, выдвинув проект возможного сотрудничества стран Дальнего Востока с Советской Россией в области регуляции атмосферы, в частности — борьбы с тихоокеанским муссоном³.

Личные и философские контакты Горского, Сетницкого и Муравьева развивались стремительно, стимулируя творческий поиск каждого члена идейного триумvirата, и уже к началу 1924 г. привели к рождению новых коллективных проектов. В публикациях по вопросам НОТ и НОУТ⁴ в еженедельнике «Октябрь мысли», сборнике статей «Трудоведение», подготовленном тремя друзьями в 1924 г. и планировавшемся к выходу под эгидой ВСНХ⁵, публикациях, ориентированных на читателя страны Советов, они выдвигали новое, расширительное понимание труда — как силы миропреобразующей, пытались провести, по собственному их признанию, федоровские взгляды на труд. И полагали конечной целью НОТ вовсе не эффективное производство, и не повышение интенсивности трудового процесса, но «организацию мировоздействия», «обладание землей», еще при сотворении заповеданное человеку.

Стремясь утвердить в сознании эпохи, одушевленной пафосом переустройства всех сфер и планов жизни, новое расширительное понимание хозяйственной деятельности человечества, друзья-философы активно использовали лозунги новой власти, но при этом перекраивали их по совершенно иному лекалу, влагали в них новые смыслы, надеясь, что расширение объема понятий станет первым шагом к расширению и внутреннему перерождению действия, вытекающего из словесных формулировок.

Именно таким, по сути, *религиозным* заданием руководствовался А.К. Горский, читая в начале 1920-х гг. в рабочей среде цикл лекций под характерным для эпохи названием: «Научно-трудовой фронт», а внутри цикла помещая такие темы, как «Рай на земле (успехи нового творческо-

¹ Комсомольская правда. 1931. 8 сентября. № 248.

² Ленинградская правда. 1932. 18 февраля. № 42.

³ См. подробнее главу «Путь евразийства: от апологии восточничества к идее всечеловечности».

⁴ Научная организация умственного труда.

⁵ Сборник так и не вышел, поскольку не был пропущен цензурой.

го земледелия») или «Небо и земля: источники энергии», которые лишь отчасти вязались с заглавием цикла, а на деле содержали религиозно-философские размышления Горского о земле, требующей от человека любовного, ответственного, подлинно сизигического отношения, не иссушения, но *возделывания*, преобразующего вся внешняя и внутренняя земли в «новую землю».

Тот же религиозный масштаб был и в «подкладке» книги В.Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда». Носившая подчеркнуто актуальное заглавие (лозунги «овладения временем» в начале 1920-х гг. были крайне популярны в среде теоретиков и практиков НОТ), для самого Муравьева она содержательно встраивалась в контекст христианской историософии и эсхатологии, связывалась с темой «свершения времен», с движением мира и человека к тому состоянию, когда «времени больше не будет» (Откр. 10, 6). Другое дело, что в отличие от «буквы» исторического христианства, где «новое небо и новая земля» воцаряются актом Божественной воли, прерывающей дурную бесконечность истории, Муравьев утверждал необходимость коллективного (соборного) участия человечества в их созидании, мысля «свершение времен» «в виде всеобщего воскресительного дела или мировой реформы, совершаемой волею живых существ и имеющей целью преобразование мира» (*Муравьев 2*, 623).

В свою очередь и Н.А. Сетницкий в первой половине 1920-х гг. начинает работать над книгой «Эксплуатация или Регуляция?», в которой, опираясь на идеи Федорова, трактует принципы экономического строительства. Исходя из тезиса философа общего дела: «Цивилизация эксплуатирующая, но не восстанавливающая не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (*Федоров I*, 197), он радикально расширяет понятие «эксплуатации», ключевое для марксистской политэкономии, видя в нем определенный принцип мироотношения, тип мироустройства. При эксплуатации «один член взаимодействующего отношения признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством»¹. И это не является принадлежностью только социальной сферы, межчеловеческих и экономических связей. Принцип эксплуатации, подчеркивает философ, лежит в самой основе нынешнего смертного, разрозненного бытия, и именно потому он не может быть волюнтаристически отменен даже самым грозным политическим декретом. На эксплуатации стоит жизнь растительного

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 539.

и животного царства, где одни существа становятся пищей других, те в свою очередь паразитируют за счет третьих, а третьи благополучно вытесняют четвертых и т.п. Подавление человека природой в первобытных эпохах и истощающее использование человеком естественных природных богатств на этапе развитой цивилизации — тоже ипостаси эксплуатации. Несамодостаточность, неумение поддерживать свою жизнь вне надобности умялять и поглощать при этом чужую, рознь и отчужденность друг от друга частей единого целого, восприятие другого «я» как объекта, как орудия достижения собственных целей, стихийность протекающих в мире процессов, нерегулируемых, ненаправляемых в созидательное русло, — все это почва, из которой растет принцип эксплуатации. Капиталистический строй лишь придает ему статус закона, регулятора экономической и социальной жизни людей, «добавляя к стихийным противоборствам слепой и умерщвляющей природы, не получающей от человека руководства, еще и внутрочеловеческую борьбу и разлад»¹.

Сформулированное Н.Ф. Федоровым понятие регуляции связано, по мысли Сетницкого, с совершенно иным типом отношений внутри целого, будь то природа или человеческое общество. При регуляции невозможны взаимная рознь, вытеснение и борьба, невозможны паразитирование и хищничество. Регуляция являет собой новый — божеский — тип хозяйствования, задача которого не эгоистическое поддержание собственной жизни или жизни социума, когда действительна лишь установка на настоящее, а «после нас хоть потоп», но исполнение заповеди «обладания землей», которую Господь дает человеку при сотворении. Принцип регуляции опирается на идею целостности бытия, на тот тип единства, образ которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. Вектор развития новой, творческой экономики, становящейся «ойкономией», «домостроительством», в котором человеческая воля соработничает воле Божией, пролегает, по мысли Сетницкого, через замену «паразитарно-хищнической утилизации и эксплуатации» сознательно-творческой регуляцией всех процессов, протекающих в природе и космосе, через преодоление слепых, разрушительных сил естества, изменение самого принципа бытия вещей этого мира, преображение и человеческого организма, ныне несамодостаточного, зависимого, а потому и несовершенного.

¹ Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н.Ф. Федорова. Харбин, 1926. С. 14.

Далеко не всегда друзьям-философам удавалось достучаться до своих современников, стоявших у кормила державной власти, даже когда они говорили об актуальных для эпохи и достаточно прагматичных вещах. Разница масштабов ощутима хотя бы на судьбе книги В.Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача научной организации труда» (М., 1924), которую теоретики НОТ так и не узаконили: ни в одном библиографическом обзоре литературы по НОТ, что появлялась на страницах журналов «Организация труда», «Система и организация», «Техника управления», эта книга не фигурирует. Вышедшая не в государственном издательстве, а на частные средства философа, она так и осталась «беззаконной кометой» среди нотовских светил, двигавшихся по своим строго расчерченным утилитарным орбитам. То же произошло и со статьями Горского, Сетницкого, Муравьева, посвященных проблеме организации научного знания, которые базировались на федоровском принципе «Все должны быть познающими и всё — предметом познания», и с федоровской идеей управления атмосферой, совершенно утратившей свое религиозное измерение (заповедь «обладания землей»), принявшей в деятельности Института искусственного дождя сугубо прикладной, утилитарный характер. Лозунги плановой экономики и «борьбы с природой», вставшие на очередь социалистического строительства в конце 1920-х гг., в очередной раз демонстрировали узкий масштаб мысли и действия и «не дотягивали» до идеи истинного, разумно-творческого, богочеловеческого преображения мира. Социалистическое строительство при всех своих широковещательных лозунгах не выходило за рамки цивилизации секулярной, утилитарной, лишенной религиозного измерения. И недаром, говоря о принципе эксплуатации, Сетницкий распространял ареал его действия не только на капитализм, но и на социализм. Последний, подчеркивал он, не уничтожает, а лишь ограничивает эксплуатацию, перенося это право с отдельного человека (капиталиста) на коллектив. Отношение же к природным ресурсам при социалистическом типе развития остается столь же хищническим, как и при капитализме, отчасти даже усугубляясь необдуманними, ультра-радикальными проектами. Прогноз Сетницкого не утешителен: «организованное коллективное хищничество», поставленное в социалистическо-коммунистическом строе на место индивидуального и идущее как бы в параллель с разрушительным действием стихийных сил естества, неизбежно приведет ко все большему «расстройству природного процесса, к истощению ресурсов и потере возможности поддерживать жизнь». В конечном итоге оно станет не чем иным, как «домостроительством гибе-

ли»¹, не только не приближающим человечество к новой благодатной эпохе, новольно или невольно толкающим его к реальности самоуничтожения.

Впрочем, несмотря на идеологические трудности, друзья-философы стремились быть со своей страной и со своим временем. В книге «Овладение временем» Муравьев по-новому осмысляет значение революционных эпох в истории человечества: они характеризуются мощным всплеском творческой мысли, которая стремится действовать «не только в области социальных опытов», но и в сфере природы. И если в эпоху Великой французской революции братьями Монгольфьер был сделан первый шаг «в области овладения воздухом», а врачом Гуфеландом поставлен вопрос о продлении жизни (*Муравьев 2, 5*), то задачи русской революции XX в., по убеждению Муравьева, неизмеримо более широки и дерзновенны. Революция должна открыть эру победы над временем, эру новой культуры, цель которой — «преобразование вещей и организмов», «преобразование общества», «преобразование космоса» (*Муравьев 2, 151*).

Как в «Овладении временем», так и в последовавших за ним работе «Культура будущего» (1925), набросках к работам «Овладение историей» (1926), «Философия действия» (1928) и др. философ разворачивал целостный проект исторического действия, устремленного к преодолению смерти, управлению не только социальными, но и природно-космическими процессами, считая только такое расширяющееся на мир действие подлинно революционным, бесстрашным, отвечающим задачам новой России, ее мессианской души.

Значительное внимание в своей проективной футурологии Муравьев отводил евгенике, но при этом совершенно переворачивал ее трактовку. В отличие от биолога Н.К. Кольцова, создателя и председателя Русского евгенического общества, который требовал внести в общественную жизнь тот закон естественного отбора, что действует в мире природы, он опирал идею «облагораживания человеческого рода» на христианские начала любви, солидарности и свободы, подчеркивая, что новый эволюционный тип человека будет выпестован не через «селекцию», которую так любила «отрицательная евгеника», а через духо-телесную регуляцию, раскрытие внутренних потенций человеческого организма, достижение той «полно-органичности», о которой писал Н.Ф. Федоров.

Для Горского, Сетницкого, Муравьева не только дробный идеал коммунизма должен быть достроен до целостного идеала. В том же расширении

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 573.

нуждается и самый идеал христианства, ибо в нем рядом с высочайшими откровениями о любви и всечеловеческом единстве, истекающими из Божественного источника, присутствуют «человеческие, слишком человеческие» склонения, заставляющие вносить энергии мщения в конечный образ совершенства, соединять пророчество о Небесном Иерусалиме, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), с пророчеством о последнем разделении человечества на горстку спасенных и тьму навеки отверженных. Христианство в истории поражает недуг «смертобожничества»: так в одноименном трактате, вышедшем в 1926 г. в Харбине без подписи авторов, называют Горский и Сетницкий ту апологию смерти, которая проникает в христианское мирознание, противореча явному взгляду на смерть как на «последнего врага» (1 Кор. 15, 26), представленному в Новом Завете. И потому параллельно с разработкой темы «трудового мироотношения» друзья-философы входят в сферу христианской догматики, актуализируя федоровскую идею обращения догмата в заповедь, понимания Троицы как образца межчеловеческого устройства, а догмата о двух природах и двух волях во Христе — как образа богочеловеческого сотрудничества в истории. Они критикуют «смертобожническую ересь», для которой «смерть не победима и не одолима человеком»¹, подчеркивая, что подобные утверждения разрушают Халкидонский догмат, отделяя во Христе Его Божество от Его Человечества, толкая христианское сознание к монофизитству, и настаивают на необходимости построения целостной историко-эсхатологической модели, где «воскресение мертвых и жизнь будущего века» не только чаяние, но и проект, а человек, созданный по образу и подобию Божию и помнящий Христовый завет: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), является соработником Бога в преображении мира.

Трое мыслителей формулируют концепцию «активной апокалиптики», давая ей и философско-публицистическую, и художественную форму². Царствие Божие, обетованное в финале времен, воцаряется не одномоментно и не требует в качестве необходимого условия конечной гибели мира. Зерна «нового неба и новой земли» прорастают в истории,

¹ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 67.

² См. подробнее: *Гачева А.Г.* Активная апокалиптика: образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева // *Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма.* М.: Индрик, 2018. С. 423–441.

подобно горчичному зерну из Христовой притчи. Сама жизнь, по мере того как в человечестве утверждается богочеловеческое, «сыновне-преобразовательное сознание»¹, становится литургией, творимой уже не только в храме, но и на пространствах земли: в нее оказываются включены все дела человеческие, все сферы человеческой практики, обретающие новое дыхание и новый аксиологический вектор — преодоление «геологических и космических катастроф»², болезней и эпидемий, регуляция природы внешней и внутренней, нашей «физики» и «психики», «упразднение смерти», возвращение жизни ушедшим. «Хозяйствование», направляемое «религией, наукой и искусством», превращается в дело «преображения мира» (Муравьев 1, 474).

И не только на пространство истории распространяется преобразующая «работа спасения», приводящая к «преобразованию, обновлению природы и общества», к «вхождению человечества, победившего общественный и природный распад, в Божество»³. Говоря о «свершении времен», Горский, Сетницкий, Муравьев рисуют образ динамической, творческой вечности, где человечество не покоится в Боге, но продолжает быть деятелем, подобно Небесному Отцу, который «дныне делает» (Ин. 5, 17).

Примечательно, что обе установки: на расширение мировоззренческого и духовного базиса социального и экономического строительства Советской России, с одной стороны, и на расширение активно-творческого, богочеловеческого горизонта христианства — с другой, не существовали в текстах Горского, Сетницкого, Муравьева в непроницаемой замкнутости — напротив, скрещивались и сплетались друг с другом, так что трактовка актуальных политических, международных проблем, вплоть до угрозы новой мировой войны, где, согласно предупреждению ученых и футурологов, химия жизни окончательно превратится в химию всеобщей безотлагательной смерти, выводилась ими в религиозно-эсхатологический план. Так, А.К. Горский в последней части программных очерков «Н.Ф. Федоров и современность» (1928–1933), носившей название «Острые мирового кризиса», касаясь современных событий, пытался найти им место в той картине исполнения судеб мира и человека, которая запечатлена в «Откровении Иоанна Богослова», и сквозь призму этой последней пророческой книги Нового Завета прочитывал тексты современных писателей,

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 408.

² Там же. С. 515.

³ Там же. С. 245.

публицистов, общественных и политических деятелей — А.М. Горького, А. Рифлинга, Ллойд-Джорджа и др., предупреждавших о том, что всемирная война, которая будет использовать новейшие достижения науки и техники, окажется в полном смысле слова убийственна для цивилизации. Философ предостерегал от пассивно-апокалиптических настроений, оборачивающихся неверием в человека, а значит, соблазном инквизиторских манипуляций, от ожидания тотальной гибели мира, легко переходящего в стремление эту гибель ускорить, но настаивал на возможности поворота к апокалиптике активной и проективной, подчеркивая, что «дурман войны» держится лишь потому, что он отвлекает внимание человека «от настоящего “незримого врага” — слепой, нечеловеческой стихии» (*Горский* 1, 807), которая и должна быть побеждена соборным усилием человечества. Философ выдвигает идеал новой планетарности — планетарности общего дела, религиозно прочитывая идею интернационализма сквозь призму идеи соборности: человечество — не конгломерат враждующих дробностей, но собор лиц, в который входит каждый большой и малый народ, живя уже не в «свое пузо», а соработая вместе с другими народами в том общем деле, которое символически явлено в «Откровении Иоанна Богослова». Образы «гусярлов», стоящих на огнестеклянном море и поющих «новую песнь», Жены, облеченной в солнце, всадника на белом коне, «Верного и Истинного, Который праведно судит и воинствует» (Откр. 19, 11) и встает вместе со своим белым воинством против апокалипсического зверя и соблаздившихся ему, «тысячелетнего царства Христова», — все это, с точки зрения Горского, символы созидательного выбора мира, поворачивающего от падения к восстановлению, от апостасии к анастатике.

Ставя понятие регуляции на религиозно-философскую почву, намечая вектор движения от социально-политического к религиозно-онтологическому строительству, стремясь дорастить дробный социалистический идеал до целостного христианского идеала, Горский, Сетницкий, Муравьев закладывали фундамент религиозно-социального действия, которое, с их точки зрения, соответствует масштабу пореволюционной России, претендующей на то, чтобы вести за собой человечество. «Мессианский акт новой культуры», который должен предложить миру «русский народ», — это «подчинение науки и техники религии, новое объединение человечества в новом целом», «овладение природой», «овладение временем», «борьба за бессмертие», «слитие коллектива и личности», наконец, «вовлечение в соборность всех существ и даже вещей всего мира», «воскрешение», ведущее к созиданию «Мессианского Царства,

где небо и земля соткнутся» (Муравьев 2, 286, 287), Царства, масштабы которого в перспективе богочеловеческого делания должны совпасть с масштабами всего Универсума.

Говоря о перспективах строительства нового мира и возможностях расширения его духовного базиса, Горский, Сетницкий, Муравьев стремились осмыслить не только свой выбор — остаться в стране и двигаться вместе с нею, сохраняя при этом внутреннюю свободу мысли и духа, — но и выбор тех, кто по своей доброй воле или в результате высылки, как члены знаменитого Философского парохода, оказался в изгнании. В «Разговоре поэта с писателем об эмиграции» (начало 1920-х гг.) Н.А. Сетницкий рисует воображаемый диалог двух интеллигентов из числа тех, к которым любят приставлять эпитет «творческий». Диалог ведется о великом исходе и о высылке интеллигенции, причем писатель пророчит близкое падение большевиков, которые скоро вернутся на штыках интервенции, поэт же убежденно заявляет, что это не так. Более того, он бросает тем, кто оказался в эпоху Гражданской войны и разрухи по другую сторону баррикад, слова упрека, сравнивая культурную интеллигенцию с евангельской «солью», которая «опреснела» и уже не имеет в себе силы и огня, упорства и духа, между тем как подлинной соли

...суждена
Священная, великая работа
Живить, крепить, удерживать от тлена
Все то, что без нее немедля может
Распасться или сгнить¹.

Интеллигенция эту миссию не исполнила. Вместо того, чтобы встать на сторону жизни, она приветствовала войну и заигрывала со смертью. И потому на вопрос писателя: «Неужели / Страна сумеет жить без двух миллионов / Квалифицированных людей?» Сетницкий констатирует сурово и строго:

...Они-то сами
Лишь приглашенными себя считают
На пир богов. А нам теперь не пир,

¹ Сетницкий Н.А. Разговоры поэта с писателем об эмиграции // Литературный архив Музея национальной письменности (Чешская Республика). Ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). I.3.18.

Не празднество рисуется в грядущем,
А тяжкий труд бремен неизносимых,
Труд непрерывного восстановления
Всего, что расточалось века¹.

«Труд непрерывного восстановления», понятий в самом всеобъемлющем смысле, и считали делом и долгом нового мира философы-космисты 1920–1930-х гг. Наследники русского Серебряного века, они не дистанцировались «чистоплюйно» от современности, осознавали, что это их время и их страна, чувствовали свою причастность истории и, почти по заповеди старца Зосимы, ответственность за совершающееся.

Поиск целостного идеала, открывающего перед человеком и человечеством поприще благого дела и творчества, Н.А. Сетницкий считал делом важнейшим и безотлагательным для современной ему эпохи, балансировавшей между Сциллой коммунизма и фашизма, с одной стороны, и Харибдой потребительской, бескрылой цивилизации — с другой. Эта задача стала в центре его деятельности в 1925–1935 гг., когда в качестве советского служащего он уехал в Харбин, столицу дальневосточной эмигрантской диаспоры, и, работая в Экономическом бюро КВЖД, читая лекции на Юридическом факультете, начал выпуск целой библиотечки активного христианства, включив в нее переиздание «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, работы Горского и свои собственные тексты. Эти издания он отправлял в главные библиотеки СССР и параллельно переправлял в европейские эмигрантские центры, а также непосредственно деятелям русской эмиграции: Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, Н.О. Лосскому, П.П. Сувчинскому, П.Н. Савицкому и др. В книгу «О конечном идеале», основной тираж которой был распространен в эмигрантской среде, и даже были сделаны именные экземпляры для ведущих деятелей русской религиозной мысли С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского и др., Сетницкий включил обширную главу «Целостный идеал», представив в ней «Философию общего дела» Н.Ф. Федорова как «учение, которое оказалось в состоянии доплеснуть» до высочайшей этической и аксиологической вершины, «и не только доплеснуть, но и удержаться на этой вершине, не потеряв связи с действительностью»², а во второй части книги развернул авторский опыт истолкования «Откровения ап. Иоанна Богослова»,

¹ Сетницкий Н.А. Разговоры поэта с писателем об эмиграции.

² Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 147.

в котором представил апокалиптические сюжеты и образы сквозь призму идеи активности человечества в деле спасения, увидев в них символические указания на подлинный путь и образ действия человека в истории. И в своих письмах Н.А. Бердяеву, Н.О. Лосскому, П.П. Сувчинскому, К.А. Чхеидзе, А.М. Горькому, М.И. Цветаевой в конце 1920-х — первой половине 1930-х гг. неоднократно обращался к теме «Федоров и современность», стремясь актуализировать наследие философа не в политическом — редуцирующем объеме общего дела, приспособляющем его к прагматическим интересам и сиюминутным потребностям партий — а в религиозно-этическом смысле, как идеал, способный объединять поверх барьеров, обладающий качеством всеобщности и всечеловечности.

Сетницкого особенно волновали искания не только философов, группировавшихся вокруг бердяевского журнала «Путь», но и тех деятелей пореволюционных течений русского зарубежья, которые искали «третьего пути», новых, благих ориентиров развития социума, примирения «правды личности» и «правды общежития» — евразийцев, утвержденных, новгородцев, деятелей Третьей России и др., и, давая оценку их построениям с точки зрения конечного идеала, стремился внести свою лепту в идеалотворческую работу философской и религиозно-общественной мысли диаспоры, видя в этом свой гражданский, человеческий, христианский долг. В статье «Евразийство и пореволюционники», опубликованной в 1934 г. во втором выпуске сборника «Вселенское Дело», посвященного теме «Федоров и современность», он и критикует пореволюционников, находившихся в эмигрантской среде в состоянии бесконечных споров и противоборств, за неспособность возвыситься над партийным эгоизмом, за «дробность» их построений, и показывает, в каких точках последние проявляют в себе черты целостного идеала, выходя тем самым к федоровскому историософскому вектору. А в напечатанной здесь же программной статье «Мессиянство и русская идея», предостерегая и пореволюционников, и представителей монархических кругов эмиграции, таких как И.А. Ильин, от националистического соблазна и лозунга «цель оправдывает средства», прямо представляет «учение неизвестного библиотекаря» как целостную версию русской идеи как идеи всечеловеческой и всемирной и в противовес разделениям и обособлениям особенно акцентирует звучащую в ней тему апокатастасиса: Федоров не отбрасывает ни одну из сфер человеческого творчества, он вводит науку, технику, экономику «в самое сердце религии, в внехрамовую литургию», задает им подлинный масштаб, открывает перспективу освобождения от торгово-промышленной суеты, от

падшей, постыдной роли «прислужниц торгового класса», «поставщиков комфорта и удобств», выводит ко всеземному, всекосмическому исследованию и делу, ставя перед ними «высочайшую и значительнейшую цель: не борьба людей друг с другом, ведущая к взаимоистреблению и всеобщей гибели, а объединение, всеобщее воскрешение и спасение всего человеческого рода»¹.

Что касается судьбы социального идеала Советской России, то принципом действия для Сетницкого, Горского, Муравьева в 1920–1930-е гг. стала формула, впервые прозвучавшая у Горского в разборе «Двенадцати» Блока: «Преследуют значит научатся следовать». В.Н. Муравьев, переживший арест по делу Всероссийского национального центра в 1920 г., чистку в Центральном институте труда, где он работал ученым секретарем с 1924 г., арест осенью 1929 г. и приговор три года исправительно-трудовых лагерей, не дрогнул ни на одном допросе. В 1929 г., как и в 1920-м, он дал краткий, но емкий анализ политической, экономической, культурной политики власти, подчеркивая те «ошибки и неправильности», которые деформируют народный организм, искажают пути строительства новой жизни: «административное воздействие на религию», «чистки» и борьба со спецами, «преследование детей за грехи их родителей» и в то же время примиренность с мешанской стихией, заливающей «ростки новой культуры» в литературе, театре, кино. Поддерживая «переход от устарелых форм крестьянских хозяйствований к формам высшей коллективной организации и механизации», указывал на недопустимые средства коллективизации, лишаящие деревню крепких хозяев и тружеников, озлобляющие население. И призывал к широкой дискуссии в печати об идеалах, методах и средствах строительства будущего².

Что касается Горского, то он в лагерных испытаниях 1929–1937 гг. демонстрировал поистине евангельскую силу духа. Как вспоминал встретившийся с ним на Медвежьей горе историк Н.П. Анциферов, Горский «в любом положении, при любых обстоятельствах» «сохранял бодрость и ясность духа» и «какую-то неугасимую восторженность»³. Эта восторженность была не поверхностной, не наивной, но выжитой, основанной на уверенности в том, что мир даже в самых крестных своих испытаниях

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 611.

² Протокол допроса В.Н. Муравьева от 29 октября 1927 // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 122, 123.

³ Анциферов Н.П. Из дум о былом. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. С. 378.

не оставлен Творцом, что рука помощи Божией всегда протянута личности, нужно только найти в себе зрячесть, силы и мужество стать работником и протянуть свою десницу в ответ. Сохранившиеся лагерные тетради Горского содержат его размышления о путях духо-телесной метаморфозы, связанной с творческой метаморфозой любви, продолжавшие темы его трактата «Огромный очерк» (1924)¹, о предельных — воскресительных, миро- и телостроительных — заданиях творческого акта, о путях и возможностях киноискусства, призванного включиться в «организацию мировоздействия». В лексике эпохи, введшей в 1929 г. в целях эффективности труда и производства непрерывную трудовую неделю, он называет свой духовный и интеллектуальный штурм «творческая непрерывка» и распространяет эту метафору на активно-христианское понимание истории: вся жизнь человечества, сознавшего себя работником на ниве Господней, должна стать «творческой непрерывкой», духовным и трудовым подъемом, который не угасает и не обессиливается, а нарастает, поддерживаемый и укрепляемый действием Духа Божия, Который «дышит где хочет» (Ин. 3, 8).

В событиях современности, в трудовом энтузиазме советской эпохи и ее великих «-строях» Горский видит вызревание новых путей истории, тех, о которых не подозревает и не задумывается ни сама эта эпоха, ни стоящий рядом подслеповатый, погрязший в материократии и одномерности мир. Строительство Магнитогорска, Беломоро-Балтийский канал представляются философу теми свершениями, мощь которых как бы прообразует силу будущих эсхатологических сдвигов. Беломорстрой — преддверие грядущего «Огнестекломорстроя»: секулярное и, с точки зрения Горского, оскопленное, «слепое» строительство, стремящееся к усилению внешней индустриальной мощи, должно быть радикально расширено до того вселенского богочеловеческого строительства, образ которого задан апокалиптической картиной «победивших зверя» людей и народов, стоящих на огнестеклянном море с гусями Божиими и поющих «новую песнь».

Выйдя из лагеря в апреле 1937 г., Горский ставит своей главной задачей донести до своих современников, каким может и должно быть целостное строительство жизни, коль скоро оно хочет претендовать на то, чтобы во всей полноте состояться в истории, а не остаться очередным

¹ О философии любви А.К. Горского см. подробнее: *Семенова С.Г.* Преобразовательная эротика А.К. Горского // *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. С. 372–381.

«дробным» идеалом. Даже теперь, в годы репрессий и тотального подавления инакомыслия, он одушевлен намерением поменять идейный фокус советской идеологии с социально-классового на бытийный, космический, ноосферный. Тем же стремлением одушевлен и Сетницкий, вернувшийся в 1935 г. в Москву. В исповедальном письме А.М. Горькому, написанном 3 мая 1936 г., но так и не отправленном адресату, он выразился прямо и твердо: «Трагично то, что никто из строителей социализма не рискует сказать, что без борьбы со смертью нельзя и думать о социализме и что коммунизм не может быть построен без победы над смертью»¹.

Как и в первой половине 1920-х гг., когда, работая над сборником «Трудоведение», Горский, Сетницкий, Муравьев стремились вывести трактовку труда за пределы политэкономии в сферу онтологии и антропологии, подчеркивая его космизирующий, антиэнтропийный характер, так и теперь, оставшись вдвоем (Муравьев умер в ссылке в 1930 г.), они кладут расширительную, федоровскую точку зрения в основание работы с говорящим названием «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии», которую пишут летом 1937 г. Надеюсь, что им удастся вывести свои идеи в печать, они избирают метод разговора с советской идеологией на ее языке, в характерной для нее лексике, но при полной подмене понятий, «упаковывая» в обертку характерных для эпохи словесных клише те установки, которые были выработаны ими в развитие «Философии общего дела». Отталкиваясь от фразы Сталина, брошенной 3 августа 1917 г. на VI съезде РСДРП(б): «Существует марксизм догматический и марксизм творческий. Я стою на почве последнего»², друзья-философы наполняют понятие творческого марксизма проективным, имморталистическим содержанием. Творческий марксизм для них — это активное, житнетворческое мироотношение, выводящее к целостному, преобразовательному действию в природе и истории, действию не только социальному, но онтологическому, направленному против смерти, требующему тотальной победы над ней. «Творческий марксизм» противостоит «смертобожничеству», и именно он призван дать новый — имморталистический — вектор развитию наук о жизни, и прежде всего биологии.

В работе «Творческий марксизм и ликвидация хвостизма в биологии» религиозно-философский пласт темы бессмертия был элиминирован,

¹ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 381.

² *Сталин И.В.* Сочинения. Т. 3. М.: ОГИЗ, 1946. С. 187.

о христианских основаниях задачи преодоления смерти по понятным причинам не говорилось. Но самый пафос мысли друзей-философов, убеждавших биологов в том, что смерть для природы не естественна, а противоестественна и недолжна, что она стреножит развитие мира и человека, истекал именно из христианской картины мира, где смерть и тесно связанная с ней борьба существ не изначальны, но являются следствием грехопадения и должны быть упразднены в финале времен. Более того, Горский и Сетницкий видели возможность сближения «творческого марксизма» и христианского активизма, стремящегося не просто верить во Христа, но творить Его дела, не просто чаять «воскресения мертвых и жизни будущего века», но и осуществлять их в реальности.

В 1939–1940 гг. Горский пишет статью «Преодоление Фауста», ставя в ее центр фигуру А.М. Горького. Обращаясь к официальной, точнее, официозной трактовке творчества первого «пролетарского писателя», «буревестника революции», он фактически взрывает ее изнутри. Горский вскрывает в Горьком глубинно религиозное стремление к правде, пафос богостроительства, жажду реального делания в истории, прочитывает художественный мир писателя сквозь призму имморалистической темы. Горький с его нетерпимостью к «мещанству», «окуровской» философии, стоящей на максиме: «Во что ни верь, умрешь!», с его апологией Человека как творческой силы мира, становится главным духовным союзником Горского в его попытке расширить мировоззренческую платформу строителей социализма и одновременно — в его рефлексии о путях современной истории, где, с точки зрения Горского, есть только два возможных исхода: мировая война или всемирная регуляция. Предупреждение оказалось пророческим.

Еще в 1924 г. в письме английскому писателю Г. Уэллсу, размышляя над шпенглеровской темой заката Европы, А.К. Горский и Н.А. Сетницкий писали о том, что для современного человечества война представляется желанным исходом в ситуации духовной и культурной стагнации, исчерпанности прежних путей развития. Война — прерывает бесцельное существование, видится резким, но хирургически необходимым вмешательством, позволяющим вырваться из трясины материократии. Накопляющиеся энергии масс, не находя созидательного исхода, способного удовлетворить чаяния и мечты людей, находят себе исход в войне, прерывающей привычное течение жизни, встряхивающей унылых мещан, пробуждающей уснувший дух героизма (*Горский 2*, 365). Война кажется спасением в ситуации кризиса, но возникает вопрос: действительно ли от кризиса спасает война?

Размышляя о причинах европейского кризиса в работе «Преодоление Фауста», Горский полагает их в том, что «фаустианский» человек с его пафосом активности, неудержимого стремления к познанию мира и действию в нем, так и не сумел преодолеть в себе индивидуалистического соблазна, а главное, что при всех широковещательных декларациях: «Лишь тот достоин жизни и свободы, / Кто каждый день за них идет на бой», — он стреножен убеждением в существовании роковых пределов жизни, в неустрашимости смерти для человека и человечества.

Эта ахиллесова пята фаустианского человека, мысль и действие которого упираются в барьер смерти, по мысли Горского, в конечном итоге и становятся причиной развития в европейской культуре пессимистических и катастрофических тенденций — от поэзии «мировой скорби» до построенной Э. Гартмана с его идеей коллективного самоубийства человечества, призывов Ф. Ницше «всем как одно целое пойти навстречу предстоящей гибели с трагическим умонастроением»¹ и трагической темы «гибели богов» в знаменитой тетралогии Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга». Исторософский пессимизм и катастрофизм, неразрывно связанный с этим признанием пределов и границ человека, невозможности разомкнуть тиски смерти, оборачивается, в представлении Горского, парадоксальным, но психоаналитически понятным бессознательным влечением к ней, а главное — апологией войны и бранного подвига, несущего человеку героическую, достойную смерть, которая гораздо благороднее постыдного угасания от старости, немощи и болезни.

Предельным проявлением (и саморазоблачением) фаустианского типа сознания, парадоксально соединяющего апологию знания и действия с глубинным пессимизмом и смертопоклонничеством, Горский считает фашизм, мировоззренческий комплекс которого представляет собой гремучую смесь биологизма и милитаризма. По убеждению философа, победить фашизм и предотвратить сползание мира к войне, которая, как предупреждали еще во второй половине 1920-х гг. военные и политические аналитики, грозит быть истреблением всего живого, возможно, только разбив лежащую в его подпочве «психоидеологическую» установку на признание смерти и борьбы за существование непреложным законом природы, а значит, и на эксплуатацию этого закона в социальной и политической жизни.

¹ *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: Несвоевременные размышления; Из посмертных произведений (1873–1875); Мы филологи. М., 1909. С. 352.

Единственный продуктивный способ борьбы с фашизмом — не путь вооруженного сопротивления, а путь общего дела. И для этого необходимо целостное, неущербное мировоззрение, в основе которого лежит идея преодоления смерти, идеал совершенной, неветшающей жизни. Только оно, считает Горский, сможет поставить барьер фашистской идеологии, селективному принципу расы и крови, апологии войны как действенного инструмента развития социума. И главный вопрос, который задает Горский своим современникам, может ли идеология социализма / коммунизма стать подобным мировоззрением, преодолеть свою ущербность и дробность, дойти до «целостного идеала». Он подчеркивает, что у социалистической идеи этот шанс есть, ибо, в отличие от фашизма, замкнутого в своей расовой, биологической дробности, представляющего собой идейную кальку с законов падшей природы, она содержит в своей подпочве апостольскую идею братского единения, творческого действия и труда. Но чтобы вывести идею социализма к целостному идеалу, ее adeptам нужно отказаться от социально-классовой точки зрения, перестать считать смерть «непреклонным законом природы», поставить во главу угла «жажду бессмертной жизни, уверенность в ее возможности» (*Горский 2, 526*).

В 1937–1943 гг. Горский ведет переписку с О.Н. Сетницкой, старшей дочерью Н.А. Сетницкого, репрессированного и расстрелянного осенью 1937 г. В конце 1938 г. к переписке присоединяется ее подруга и однокурсница по истфаку МГУ Е.А. Крашенинникова, а в 1942-м — еще одна студентка истфака И.И. Тучинская. Склонный к поэтическому мышлению, Горский называл их «светлоплеменницами» и, отсылая к федоровскому образу «дочерей человеческих», в поэме «Неопалимая купина», написанной в 1942 г., в разгар войны, представлял союз дочерей, скрепленный воскресительным чаением и сердечным болением за мир, той несокрушимой стеной, о которую разобьются силы тьмы и смерти.

Написанные на клочках бумаги или на кусках обоев, эпистолярии Горского представляли собой настоящие философские трактаты: о вере и знании, о путях истории, смысле любви, о назначении творчества. Он духовно окормлял своих учениц, стремился одушевить их идеями Федорова, его верой в возможность поворота мира на Божьи пути, восстановления всемирного родства, внушал им религиозное, богочеловеческое понимание активности человека в истории. А подруги восприняли эти идеи со всей горячностью юности. Для них, неудовлетворенных узколобой идеологией, жаждавших реального делания, соединения веры и жизни, философия активного христианства стала краеугольным камнем мысли и действия.

Младшая дочь Сетницкого Е.Н. Берковская вспоминала: «Как ясно я помню их, Олю и Катю, в тот предвоенный год. Какие они были счастливые, какие у них были восторженные, освещенные изнутри лица! И высокий Александр Константинович между ними. Худой, со лбом в испарине (от слабости? от нездоровых легких? не знаю). Полный мыслей, идей, планов — безумных планов. Стоит, отведя немного вперед опущенные руки, сжатые в кулаки, и что-то говорит им, улыбаясь. А они смеются от счастья. Они уже там, в своем мире, бессмертном... И я, семнадцатилетний скептик, хоть и раздражаюсь, а про себя думаю невольно: а может быть? а вдруг, а если? А вдруг и правда воскреснут? И дедушки наши, которых я не знаю, и бабушка Ольга Васильевна, и Толстой, и Микеланджело, и Эпаминонд (я так любила Эпаминонда!) и, о, Господи... Пушкин?! Воздух воскрешения окутывал их, и мне слышался треск ломающихся гробов, и сонмы людей вставали из земли и “пролетают сквозною струей мертвецов, мертвецов, мертвецов воскрешающий радостный рой”»¹.

В корезающей действительности конца 1930-х гг. Горский и его ученицы творили особый мир, в котором чаяли религиозного обновления жизни, объединения человечества в воскресительном долге. Они стремились распространять федоровские идеи и в церковной, и в светской среде. В предвоенный год и первые военные годы несли их Б.Л. Пастернаку и В.В. Иванову, О.Д. Форш и И.Г. Эренбургу. Обращались к ученым, в том числе к академику В.И. Вернадскому, развивавшему концепцию ноосферы и творческой роли в ней человека. А Е.А. Крашенинникова в 1943 г. познакомила с богословским трактатом Горского и Сетницкого «Смертобожничество» (1926) местоблюстителя, а затем российского патриарха Сергия (Страгородского).

Одна из центральных тем Горского в письмах его духовным ученицам — тема воскресительной метаморфозы любви. В конце 1930-х гг. он начинает работу над продолжением трактата «Огромный очерк», первая часть которого была написана еще в 1924 г. Опираясь на идеи «положительного целомудрия» Н.Ф. Федорова и «смысла любви» В.С. Соловьева, философ выдвигает задачу трансформации эротической энергии, которая в порядке природы или рассеивается в сексуальных актах, или направляется на рождение в мир новых существ, столь же хрупких, уязвимых и смертных, как и те, кто произвел их на свет, более того — своим появлением

¹ Берковская Е.Н. Судьбы скрещенья. Воспоминания. М.: Возвращение, 2008. С. 568–569.

обрекающих родителей на неизбежную — пусть и отсроченную во времени — смерть. В своей версии преображенного эроса он рассматривает два типа эротики: мужской, фаллоцентричный, сопряженный с экспансией и насилием, и женский, магнитно-облачный, создающий вокруг организма как бы «магнитное облако сил», заряжающий окружающую атмосферу, распространяющий в мир волны живой энергетики. Именно второй тип эротики, с точки зрения Горского, должен стать основой сознательно-творческой регуляции, устремляясь к установлению того сизигического единства, которое в конечном итоге сменит нынешний порядок существования, основанный на борьбе и розни.

С первым же — мужским — типом эротики Горский связывает идею войны. Отсылая к идеям З. Фрейда, соединявшего зов Эроса с зовом Танатоса, он пишет об особом типе бранного эроса, подчеркивая, что орудия войны в разные эпохи истории (копья, стрелы, военные снаряды, пушки, ракеты и др.) по форме напоминают эрегированный фаллос. Бранный эрос гомоэротичен, а значит, не имеет уравнивающего начала в виде женского типа эротики. Более того, обратной стороной гомоэротической установки является кастрационный комплекс. Сама смерть, в том числе смерть в военном сражении, предстает как «кастрация». В одном из писем Сетницкому Горский так формулирует эту мысль: «Предел гомоэротизма без сизигической атмосферы и цели — экзальтированная кастрация — всеобщее само- или взаимно-умерщвление. Что и готовится в грядущей войне как венец “абортивно-алиментарного” строя» (*Горский 2*, 442). Философ представляет войну как изнанку нынешнего типа функционирования живого: оно построено на питании, необходимым условием которого является уничтожение чужой жизни (об этом «кровавом искусстве жить» современник Горского, обэриут Николай Заболоцкий писал так: «В желудке нашем исчезают травы, / Животные, растения, цветы»), и эгоистическом самоутверждении, одним из крайних проявлений которого является «аборт», сознательное отторжение женщиной зародившейся в ней новой жизни.

Военному типу организации общества, построенному на доминировании мужского начала, «шлемоблещущего» бранного эроса, Горский противопоставляет иной, сизигический тип организации социального (а затем и природного) целого, который он связывает с женской, магнитно-облачной эротикой. В отличие от мужского этот тип эротизма связан со стремлением к умиротворению, преодолению розни, к тому «неслиянно-нераздельному» типу соединения, который дан в образе Троицы и основан

на энергетике любви. И главный вопрос, который ставит и стремится разрешить Горский, — какая установка возобладает в истории человечества: установка на войну, связанная с торжеством гомоэротизма, или сизигическая установка любви?

Еще в очерке «Острие мирового кризиса», размышляя о перспективах наличной истории, вышедшей из мясорубки Первой мировой войны и неуклонно движущейся к новой милитаристической катастрофе, Горский подчеркивал: «Война 1914–1918 гг. была только репетицией подлинно *мировой* войны, того *Армагеддона*, к которому идет сейчас столь неутолимая подготовка» (Горский 1, 780).

«Катастрофический разлом в мире все же произошел», — так в сентябре 1939 г. в письме О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой отреагировал Горский на начало Второй мировой войны. После заключения акта Молотова–Риббентропа он стремился осмыслить «психоидеологический стык двух мировых движений» — «коммунизма и фашизма», подчеркивая, что он заостряет «проблему противопоставления (или соглашения) двух *принципов* человеческого объединения: *трудовое товарищество* или *кровное братство*». Для Горского оба эти принципа несовершенны в своей обособленности, подлинное же единство «труда», напоминающего об ответственности человека за бытие, и «крови», напоминающей о его родстве со всеми людьми, а не только с народом, членом которого он является, возможно только на активно-христианских путях, требующих от человека деятельного соучастия в возвращении жизни всем жертвам истории (Горский 2, 654).

Когда же огонь мировой войны дошел до границ СССР и начался отсчет Великой Отечественной, Горский откликнулся на эти события как на Божий призыв. Памятуя, что по-гречески «кризис» означает «суд», он воспринял все совершающееся как суд над историей, над путями современного мира, как призыв к радикальному пересмотру мысли и жизни. Война была воспринята им как жестокая встряска для тех, кто живет по принципу «моя хата с краю», уютно устроившись в мещанской срединности, как указание стоящим у властного руля наконец увидеть ущербность социальных моделей, коль скоро они неспособны преодолеть смерть, а значит, войну, как призыв к радикальной смене целей и ценностей, к метанойе — причем во всемирном масштабе. Об этом свидетельствуют его стихи, написанные в часы ночных авианалетов, когда небо Калуги озарялось лучами прожекторов и световые лучи, как вестники, нудящие к ответу, проникали до самых глубин сердца и совести.

«Мир перестроен от верхушки до самых оснований» — главный идейный мотив стихов Горского, которые в первый год войны лились неостановимым потоком. Прежние пути мира уже невозможны. Человечество, погрязшее в мышиной возне, вброшено в апокалиптическую эпоху, и каждому предстоит дать ответ, на чьей он стороне: «зверя из бездны» или Христа. «Обыватели», которым все равно, что фашизм, что социализм, «домишек жители», привыкшие к инерции неподвижного, блеклого, заболоченного существования, самим ходом вещей, реальностью ежедневных налетов, вынуждены еженощно поднимать голову и вглядываться в звездное небо:

Вам больше не уткнуться вниз;
Не мыслите — в две-три субботы
Покончить с небесами счеты:
Они — едва лишь начались.

Одно всем помнить надо чаще,
Что звезды с нами, тут как тут:
Желающих они ведут,
А не желающих потащат.

(«Верхоглядь», 1941)

Размышляя о Второй мировой войне как сломе путей современной истории, кризисе прежних ее идеалов, открывающем путь к опознанию и исполнению общего дела, Горский критикует те идейные тенденции, которые продолжают удерживать историю в прежнем смертобожническом русле, загоняя ее в прокрустово ложе схватки идеологий, где верховным принципом действия оказывался «упрощенческий лозунг “убей фашиста”» (Горский 2, 653). Чем дольше длилась война, тем настойчивее утверждался философ в своем убеждении, что вооруженная борьба — только паллиативное решение в плане ее окончания. Разгром фашизма, не сопровождаясь переменой сознания, обращением на путь общего дела, не устранил вражды в человечестве, а значит, и будущих войн. Постановление ясной и четкой задачи преодоления смерти и работа над осуществлением этой задачи станут подлинным разгромом фашизма — не только как внешней политической силы, но и как идеи, претендующей на то, чтобы подчинить себе мир.

А для этого необходима умопремена, внутренний рост человека, опаматование, отречение от духовных соблазнов, от ложных, хотя и громогласных идеологий. Великопостные дни 1942 г. поэт-философ воспри-

нимает как время покаяния, тотальной умопремены. Как еще в лагерную эру, на первой неделе Великого Поста 1933 г. он перелагал Великий Канон преп. Андрея Критского, подчеркивая этим жизнетворческим жестом, что великие «строи» первой пятилетки невозможны без нравственной и религиозной основы — иначе будут они домом, строяемым на песке, так и теперь, в разгар войны, в неделю мытаря и фарисея, приуготовительную к Посту, он пишет стихотворение, делая кульминацию на вопрошаниях лирического героя:

Удастся ли оттаять хоть теперь?
Чтоб не примерзла Покаянья дверь
И, в грудь себя с рыданьем ударяя,
Мог стать бы весь молитвой мытаря я!

(«Неделя о фарисее», 26 января 1942)

Тогда же он пишет стихотворение на притчу о блудном сыне, трактуя ее, вслед за церковной традицией и вслед за Федоровым, как притчу о человечестве, забывшем свой долг, ушедшем на ложные, погибельные пути, и заканчивает текст следующим четверостишием:

Покуда воскресительной волны
Не обоймет нас очерк голубиный,
Нет родины для нас. Весь мир чужбина
И все мы — неба блудные сыны.

Глаголы активного христианства — вот в чем, по Горскому, неотложно нуждается мир. Иначе война и смертоубийство так и останутся единственным способом решения межчеловеческих идейных конфликтов, спасительным исходом из бесцельности существования, псевдоделом в отсутствии дела. Философ возвращается к сформулированной им еще в середине 1920-х гг. идее «словесного боя», который, с его точки зрения, должны вести писатели и мыслители XX века, озаренного заревом апокалипсических битв, против ложных антихристовых идеалов за идеал неветшающей жизни. И сам философ такой «словесный бой» разворачивает — в своих стихах и письмах, в серии жизнетворческих лозунгов, в программном тексте «Линия огня. Азбука жизнестроительства» (1942), ведя борьбу не с себе подобными, а с дробными, осколочными мировоззрениями за целостный воскресительный идеал, подчеркивая, что «борьба

словом» — первый шаг к «борьбе делом», к «организации мировоздействия», направленной на изъятие жала смерти из бытия.

Как когда-то В.Н. Муравьев выстраивал композицию философской мистерии «София и Китоврас», символически соотнося ее семь действий с семью громами Апокалипсиса (*Муравьев 1*, 610), так теперь Горский соотносит с семью гласами Апокалипсиса события современности: «Когда глаголят семь громов, / Внимай: записывать не надо». Время истории становится эсхатологическим временем. Но в этом для Горского не симптом катастрофической гибели мира, как это представляется боязливому, пессимистическому сознанию, а апокалипсический призыв к преображающему мир действию, пролог чаемой эпохи тысячелетнего Царства Христова, которое должно раскрыться в истории при благом участии человечества.

Об этой грядущей эпохе вселенского воскресительного дела — стихотворение «Сей день», эпиграфом к которому поэт-философ ставит строки Пасхального канона: «Сей день, его же сотвори Господь, Возрадуемся и возвеселимся в оный». Этот текст — ключ к историософской и антропологической позиции трех мушкетеров общего дела Горского, Сетницкого, Муравьева:

Не завтрашний, нет-нет! И не вчерашний,
Сегодняшний! Вот этот, что сейчас?
Он встал, судящий, мстящий, грозный, страшный,
Но радостный, ликующий для нас!

Для всех, кто смел! Для всех, кто не пассивен!
Для алчущих, дерзающий творить —
День, *этот* день — донельзя свят и дивен,
Он славу слав в громах проговорит.

Сей день великий, день так долго жданный,
Сей день, который сотворил Господь,
Дабы раздвигся тьмы покров туманный
И в море вечности очнулась плоть.

Дабы распался бред могильной башни
И прынул план, и грянул гневный глас...
Не завтрашний, нет-нет! И не вчерашний!
Сегодняшний! Вот этот, что сейчас.

ГЛАВА 14.

ПУТЬ ЕВРАЗИЙСТВА: ОТ АПОЛОГИИ ВОСТОЧНИЧЕСТВА К ИДЕЕ ВСЕЧЕЛОВЕЧНОСТИ

В программной статье «Евразийство», открывавшей четвертую книгу «Евразийского временника» (Берлин, 1925), П.Н. Савицкий, определяя истоки евразийской идеологии, писал: «Евразийцы в целом ряде идей являются продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления»¹.

Тезис Савицкого кажется очевидным. В исследованиях евразийства стало общим местом представлять его систему идей как органичное развитие русской мысли XIX века — от славянофилов и Ф.М. Достоевского до Н.Я. Данилевского, В.С. Соловьева и др. Однако редко обращают внимание на то, что сами евразийцы далеко не сразу начали искать своих предшественников в русской культуре, и особенно в религиозно-философской мысли славянофильско-почвенной ориентации. Поначалу они, напротив, были склонны подчеркивать, что их решимость сказать миру свое новое слово питалась не столько стремлением восстановить распавшуюся связь времен, продолжив славянофильскую и почвенную традицию в русской культуре и претворив в свете современности комплекс основных ее положений, сколько личным, пропущенным через душу каждого опытом, тем ощущением катастрофичности и взрывчатости эпохи, тем стоянием перед лицом разверзшейся бездны, которое было столь характерно для умонастроения поколения, пережившего Первую мировую войну, революцию, ужас изгнания. «Для нас самих исторические связи наши уяснились в огромной степени путем последующих, а не предварительных сопоставлений»². Так в 1923 г. писал тот же П.Н. Савицкий в предисловии к третьей книге «Евразийского временника», реагируя на попытки своих современников поставить в исторический контекст то «новое слово», которое прозвучало в 1921 г. со страниц вышедшего в Софии сборника «Исход к Востоку», объединившего статьи четырех молодых мыслителей (филолога Н.С. Трубецкого, экономиста П.Н. Савицкого, философа Г.В. Флоровского, искусствоведа П.П. Сувчинского), положив начало восемнадцатилетней истории одного из самых заметных и крупных — в

¹ Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. М.: Аграф, 1997. С. 83–84.

² [Савицкий П.Н.]. Введение // *Евразийский временник*. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 6.

идеологическом, культурном, общественном смысле — течений русского зарубежья. «Содержание евразийства не вычитано в книгах и не навеяно духовными движениями прошлого, оно дано самой жизнью»¹.

Однако то, что евразийство не сразу записало в свои духовные отцы русских религиозных мыслителей, объясняется не только изначальной опорой его основателей на «личный опыт в произошедшем»². Суть дела была в другом. Евразийство эпохи «Исхода к Востоку» начинало с разрыва с традицией русской христианской историософии, утверждавшей единство исторического процесса, общность судеб человечества. П.Я. Чаадаев и А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев и И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев и С.Н. Булгаков видели во всемирной истории, органической частью которой является история наций и культур, неразрывно связанная с историей религии, вехи движения человечества от грехопадения к Боговоплощению и Искуплению и от Искупления к Царствию Божию. У них было живое ощущение единства человечества — единства, опирающегося на Божий замысел о существовании сознаношем, подкрепленного благовестием христианства, для коего «нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3, 11). Наконец, они утверждали идею оправдания истории, движущейся к раскрытию Божественного замысла о мире и человеке, к созиданию Царства Христова. Но стоит открыть сборник «Исход к Востоку» — и впечатление совершенно иное. «Мы отрицаем возможность “последних слов” и окончательных синтезов. История не есть для нас уверенное восхождение к некоей доисторически предначертанной абсолютной цели»³, — сказано уже в программном введении. Ощущение кризисности и взрывчатости времени, историософский, почти леонтьевский пессимизм, призывы постичь «христианскую трагичность внутреннего раздвоения», силу «зла и искушений»⁴, апология «трагического восприятия», понятого как высшее проявление «религиозного принципа»⁵. А главное — при утверждении будущего России-Евразии устойчивое отрицание общей судьбы мира, единства человечества.

О разновекторности интуиций евразийства эпохи «Исхода к Востоку» и перечисленных выше мыслителей ярче всего свидетельствует текст,

¹ [Савицкий П.Н.]. Введение. С. 6

² Там же. С. 5.

³ [Вступление] // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. III–IV.

⁴ Флоровский Г.В. Разрывы и связи // Там же. С. 12.

⁵ Сувчинский П.П. Эпоха веры // Там же. С. 16.

который писавшие о евразийстве зачастую приводили как доказательство того, что евразийство вырастает из отечественной религиозно-философской шинели, — январский выпуск «Дневника писателя» Достоевского за 1881 г. В этом предсмертном выпуске, который многими был воспринят как завещание писателя, Достоевский, стремясь отчетливо и «ответчиво» определить те задачи, которые встают, по его мнению, перед современной Россией, заговорил о приоритете внутреннего развития, о необходимости «оздоровления корней», питающих древо державного и народного целого. Он призывал оставить в покое Европу, относящуюся к России подозрительно и враждебно, не признающую самобытности ее исторического и духовного склада. Европу, которая смешивает универсализм с однородностью, не понимает и не желает принимать *иное*, меряя народы, что примыкают к ее восточным границам, по своей частной и потому заведомо короткой мерке. Нужно направить творческие силы России на устройство внутригосударственного хозяйства, от земледелия до промышленности, от финансов до железных дорог. И одновременно сменить внешнеполитический вектор, повернувшись лицом к Азии, к огромным пространствам материка, заботясь об укреплении государственного и культурного влияния и на территориях, вошедших в состав российской державы, и на прилегающих землях.

Казалось бы, преемственность между этим призывом Достоевского в Азию, подкрепленным суждением писателя о двойственности русской души («русский не только европеец, но и азиат» (*Достоевский* 27, 33)), и платформой «Исхода к Востоку» вполне очевидна. Да и сами идеологи евразийства, выстраивая постфактум свою духовную генеалогию (славянофилы, А.П. Шапов, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев и др.), включали Достоевского в число предшественников.

И правда, Достоевский призывает направить «взгляд наш на Азию» (*Достоевский* 27, 33), обозначая восточный вектор российской политики, и родоначальники евразийства декларируют этот вектор самим названием сборника — «Исход к Востоку». Достоевский говорит о самобытности исторических и духовных начал, определяющих бытие народного целого, и евразийцы выстраивают образ России как особого историко-географического и этнически культурного единства — Евразии, склад и судьба которой иная, чем у народов Европы. Однако у Достоевского — и это главное отличие его позиции от той, что декларирована в «Исходе к Востоку», — восточничество не отменяет всечеловечности. У писателя движение в Азию не означает разрыва с Европой, не отделяет Россию

от европейского человечества китайской стеной: «Нам нельзя оставлять Европу совсем, да и не надо. Это “страна святых чудес”, и изрек это самый рьяный славянофил. Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша; мы много взяли от нее, и опять возьмем, и не захотим быть перед нею неблагодарными» (*Достоевский* 27, 36). Идя в Азию, Россия лишь временно дистанцируется от Европы, устраняя перекося в отношениях, при котором, как иронически замечает писатель, «мы лезли к Европе поминутно и неустанно, сами напрашивались во все ее дела и делишки» (*Достоевский* 27, 33). Уделяя внимание восточной своей половине, забытой в угаре рабского европейниченья, восстанавливает целостность своей исторической и духовной природы. И тем самым готовит почву для будущего влияния не только в Азии, куда приходит с цивилизаторской миссией, но и в Европе — влияния не материального, не внешнего, но духовного, того, о котором Достоевский сказал в «Пушкинской речи»: «Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и все соединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательно слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!» (*Достоевский* 26, 148). И не случайно в главах «Дневника писателя» 1881 г., посвященных движению в Азию, он напоминает о том, как «на пушкинских празднествах в Москве» сказал «одно словцо» «про будущее великое значение в Европе народа русского» (*Достоевский* 27, 36).

Вектор восточнический у Достоевского скрещивался с вектором всечеловеческим, оказывался не равноправным, но подчиненным ему. Восточничество мыслилось притвором храма, всечеловечность — храмовым и алтарным пространством, где служилась литургия истории. Истории, в которой писатель, как и его собраты Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, видел «работу спасения», приводящую ко всецелому обновлению мира.

Иначе обстояло дело у идеологов «Исхода к Востоку». Восточничество было здесь отрицанием всечеловечности. Поворот к Азии сопровождался демонстративным отрясанием праха Европы. И это было закономерно. Главный идеолог начального евразийства Н.С. Трубецкой шел отнюдь не за Достоевским, а за Н.Я. Данилевским, за его концепцией культурно-исторических типов, согласно которой ни о каком всечеловеческом единстве, ни о каком братстве землян не может быть речи, можно говорить

лишь о сосуществовании этнически и культурно разнообразных народов на пространстве земли, подобно тому как сосуществуют виды в царстве животных. У каждого из этих народов — своя судьба, за другие народы он не ответчик, зосимовского чувства вины и ответственности за всех и за вся испытывать не может, да и не должен.

В книге Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» (1920), давшей толчок возникновению евразийства, идея культурно-исторической самобытности оборачивалась замкнутостью и обособлением, не включалась в контекст универсального развития, а противопоставлялась ему. Всечеловечность, которая у Достоевского мыслилась соборным единством народов, Трубецкой был готов приравнять космополитизму, стирающему духовное и культурное своеобразие наций. На близкой точке зрения стоял П.П. Сувчинский: «Развивая в себе гений всечеловеческого идейного вместительства, русская интеллигенция тем самым совмещала, вбирала в свое сознание, до полного сродства с ними, все разновидности чужих европейских культур, в ущерб самораскрытию и утверждению собственной. Вследствие этого русская интеллигенция оказалась интернационально просвещена, но обезличена»¹.

Идея всечеловечности представляла завуалированной экспансией западничества на русскую почву, лукавством европейской культуры, которая, будучи «лишь созданием ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имеющих общую историю», претендует на то, чтобы быть «культурой всего человечества»². Да и не только Европа, ни одна страна, по убеждению Трубецкого, не может претендовать на то, чтобы ее исторический и духовный опыт был признан всеобщим, всечеловеческим опытом, ее миссия стала всечеловеческой миссией.

Последнее утверждение было бы хорошим оружием против шовинизма, против эгоистического самопревозношения народов, против национальной и расовой селекции, если бы не одно «но». Трубецкой, ставя на одну доску культуру Европы и культуры туземных народов, забывал о том, что культура Европы больше, чем просто культура, она неразрывно связана с христианством и именно в качестве носительницы новозаветного идеала значима для народов, входящих в орбиту христианского мира. Тот же Достоевский, критикуя современный Запад, ушедший на

¹ *Сувчинский П.П.* Сила слабых // Исход к Востоку. С. 6.

² *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000. С. 88.

путь секулярности, обожествивший комфорт, сделавший ставку на автономную, а значит, атомарную личность, никогда не ставил под сомнение христианские корни Европы. И видел в России страну, которая призвана поднять брошенное христианское знамя, явить народам мира образ Христа, который на Западе «искажился и истошился» (*Достоевский* 11, 123), уступив место «князю века сего».

Сама оппозиция «Россия и Запад» у Достоевского несла иной смысл, нежели тот, который в «Исходе к Востоку» будут придавать ей евразийцы. Для Трубецкого это противостояние двух различных цивилизационно-культурных регионов, для Достоевского (как и для его предшественников и духовных собратьев И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, Ф.И. Тютчева, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова и др.) — противостояние двух идеалов, которые несут они миру: «идеала Мадонны и идеала Содомского», царства Христова с его заповедью о любви и единстве и «царства мира сего» с его эгоизмом, соперничеством, борьбой всех против всех. Каждый из этих идеалов универсален, обращен ко всему человечеству, вне зависимости от его культурных и национальных различий, каждый стремится повести за собой народы земли, но универсальность второго — дурная, черная, нивелирующая; универсальность первого — благая, светлая, преображающая. От того же, за каким из этих идеалов будет победа, напрямую зависят, по Достоевскому, и судьбы истории, и конечные судьбы мира и человека.

Что касается Н.С. Трубецкого, то он сознательно оставлял в стороне вопрос о религиозном идеале истории, о том, станет ли история мира *движением* навстречу Творцу, в котором обретет свою полноту и каждая национальная личность, или пребудет на противобожеских, ложных путях. Ему был ближе культурфилософский подход Данилевского, согласно которому единого человечества нет, а есть народы, подобно всем живым существам проходящие свою юность, расцвет и закат, и так — в вечном круговороте, от весны к осени, от рождения к концу — движется жизнь человечества, лишённая векторности, не переходящая ни в какое новое качество.

Идея восходящего движения истории, которую Достоевский и его современники Федоров и Соловьев рассматривали в христианской системе координат — как восхождение от человечества к Богочеловечеству, от разъединенного, атомарного социума к обществу по типу Троицы, ранними евразийцами не принималась. Г.В. Флоровский, один из создателей первоначальной платформы движения, прямо указывал на то,

что евразийство принципиально отвергает «хилиастический историзм», руководится *трагическим* сознанием, утверждающим неизбывный антинормализм бытия¹, и «воспринимает мир как непрестанную борьбу веси Божией с градом антихриста — борьбу, тяготеющую к апокалиптическим катаклизмам»².

Разрыв первоначального евразийства с традицией русской христианской историософии, стоявшей на идее всечеловечности, ощущался и там, где его идеологи пытались сформулировать основы национальной идентичности. Отрицание начал «романо-германской цивилизации», по мнению авторов «Исхода к Востоку», абсолютно чуждых русскому духу, поиск оснований национально-культурной самоидентификации вели идеологов течения на Восток, заставляли обнаруживать в русской национальной стихии тюрко-монгольские, «туранские» черты: пассивность, «наклонность к созерцательности»³, подчеркнутую обрядовость быта и веры. Напротив, и славянофилы, и Тютчев, и Достоевский полагали основой русского национального характера христианскую составляющую: смирение, «потребность самоспасения», любовь к ближнему, самоотречение и жертвенность, способность «положить душу свою за други своя»... Россия, по их убеждению, должна явить человечеству образ подлинно христианского устройства — и каждой отдельной личности, и целого социума. Примечательно, что Достоевский, обращая Россию в Азию, видел здесь поприще для благовестия, просвещения других народов Светом Христовой истины. Да, писатель хорошо чувствовал то, что евразийцы называли «месторазвитием», — особенности национального ландшафта, совокупность природных, географических и климатических факторов, формирующих неповторимый «космос» народа, влияющий и на склад национального характера, и на культуру, и на особенности социального и государственного устройства; достаточно вспомнить знаменитый пассаж статьи «По поводу выставки» из «Дневника писателя» 1873 г.: «Я, конечно, не говорю, что в Европе не поймут наших, например, пейзажистов: виды Крыма, Кавказа, даже наших степей будут, конечно, и там любопытны.

¹ *Флоровский Г.В.* Письмо к П.Б. Струве о евразийстве // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 127.

² *Флоровский Г.В.* О народах не-исторических // Там же. С. 102 (впервые: *Исход к Востоку.* София, 1921).

³ *Трубецкой Н.С.* Верх и низы русской культуры. (Этническая основа русской культуры) // *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. С. 133 (впервые: *Исход к Востоку.* София, 1921).

Но зато наш русский, по преимуществу национальный пейзаж, то есть северной и средней полосы нашей Европейской России, я думаю, тоже не произведет в Вене большого эффекта. “Эта скудная природа”, вся характерность которой состоит, так сказать, в ее бесхарактерности, нам мила, однако, и дорога. Ну а немцам что до чувств наших? Вот, например, эти две березки в пейзаже г-на Куинджи (“Вид на Валааме”): на первом плане болото и болотная поросль, на заднем — лес; оттуда — туча не туча, но мгла, сырость; сыростью вас как будто пронизывает всего, вы почти ее чувствуете, и на середине, между лесом и вами, две белые березки, яркие, твердые, — самая сильная точка в картине. Ну что тут особенного? Что тут характерного, а между тем как это хорошо!.. Может быть, я ошибаюсь, но немцу это не может так понравиться» (*Достоевский* 21, 70). Но смысл и значение среднерусского ландшафта, «этой скудной природы», по выражению цитируемого здесь Достоевским Тютчева, в конечном итоге определялся для писателя тем, что эту «нищую и неурядную» землю «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя». Без религиозно-нравственной составляющей месторазвитие народа русского для писателя отнюдь не играет такой роли, какую будет играть оно для идеологов евразийства.

Разумеется, авторы евразийской доктрины, будучи убежденными противниками атеизма, полагали религиозность одной из стержневых характеристик, которыми определялось своеобразие евразийства как культурно-исторического и ментального целого. Однако в ее понимание они вносили свои характерные акценты. Так, П.П. Сувчинский в программной для начального евразийства статье «Инобытие русской религиозности» вводил понятие «бытового исповедничества». Полагая характерной чертой того строя веры, который сложился в Средневековье в западном, католическом ареале, спиритуализм, эмансипацию от быта, от материи жизни, он противопоставлял спиритуалистически понятому христианству ту сплетенность веры и повседневного уклада жизни, которая была характерна для культуры Древней Руси, где «домостроительство Божие было воспринято <...> как благословенное *бытостроительство*»¹. Петровский период русской истории, ориентированный на европейский идеал, Сувчинский рассматривал под углом все углублявшейся секуляризации русского быта как частного, так и государственного. Вехой

¹ Сувчинский П.П. Инобытие русской религиозности // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923. С. 104.

на этом пути стала и революция, отделившая Церковь от государства и активно разрушавшая бытовую православную традицию. Сувчинский подчеркивал, что перед русской интеллигенцией встает проблема искания новых путей сближения христианской веры с «меркнущим бытом», при этом она сама должна дополнить свое духовное христианство «бытовым, “восточным” исповедничеством», должна обрести потребность «религиозно осознавать и запечатлевать всю совокупность жизненных явлений и личных действий»¹.

Это укоренение христианства в быт и обряд лежало в русле характерной для русской философии идеи восстановления цельности жизни, где мысль, чувство, действие должны быть одно. Однако педалируя внешние формы, в которых выражается религиозное чувство, легко было нарушить равновесие между внешним и внутренним, подменить обрядоверием работу духа. Сливаясь с национальной культурой на уровне обряда, христианство оказывалось перед реальной опасностью редуцироваться до атрибута народности, о чем предупреждающе писал Достоевский в романе «Бесы», утратить пафос вселенскости, забыть о том, что в нем «нет ни эллина, ни иудея» (Гал. 3, 28), автоматически уравнившись в правах с другими религиозными верованиями, забывая о том, что оно — вера, спасающая мир, ведущая его к преображению.

Однако евразийство — и в этом безусловное его достижение — почти с первых шагов своего становления стало справляться с креном в этнографизм, недооценкой религиозной составляющей истории, с отказом от христианства как вселенской религии и сведением православия к бытовым, внешним формам. Доктрина движения не была застывшей. Она интенсивно развивалась. От сборника «Исход к Востоку» (София, 1921) к сборнику «На путях» (Берлин, 1922) и «Евразийскому временнику» (Вып. 3–5, Берлин, 1923–1927), от программных манифестов «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926) к «формулировкам» 1927 и 1932 гг.² От альманаха «Версты» (Вып. 1–3, Париж, 1926–1928) и газеты «Евразия» (1928–1929), обозначившей раскол на правых и левых, до «Евразийского сборника» (Париж, 1928), сборника «Тридцатые годы» (Париж, 1931), «Евразийских тетрадей» (Вып. 1–6, Прага, 1934–1936), открывавших платформу правого евразийства, и брюссельского «Евразийца»

¹ Там же.

² Евразийство (формулировка 1927 г.). Прага, 1927. Евразийство. Декларация. Формулировка. Тезисы. Прага, 1932.

(1931–1934), находившегося на левых позициях. Свою идейную краску в движение вносили издания, выходившие в лимитрофах (газета «Свой путь». Вып. 1–6, Кохтла-Ярве, 1931–1932; сборники «Новая эпоха», Нарва, 1933, «Поток Евразии», Таллинн, 1938). Живая, творческая мысль евразийства, объединившего в своем составе философов, историков, правоведов, экономистов, богословов, публицистов, писателей, не стояла на месте. И если идея России-Евразии как особого геополитического региона, со своей неповторимой исторической судьбой и собственным духовным заданием, была для теоретиков евразийства незыблемой, то представление о сущности этого задания, об ориентирах развития новой России, о ее месте в мировой истории эволюционировало, и весьма заметно. Одно из направлений этой эволюции и было связано с соотношением понятий «восточничества» и «всечеловечности», в результате чего евразийцы, поначалу фактически разорвавшие с традицией русской христианской историософии, для которой, как скажет, ссылаясь на Хомякова, В.В. Зеньковский, «в истории творится “дело, судьба всего человечества”, а не отдельных народов»¹, постепенно с ней сближались, вбирали ее в себя.

В статье «Религии Индии и христианство», напечатанной во втором евразийском сборнике «На путях» (Берлин, 1922), Н.С. Трубецкой специально подчеркивает, что, говоря об исходе к Востоку, евразийцы не призывают своих соотечественников к усвоению той или иной азиатской культуры, тем более к синтезу христианства и восточных религий: такой синтез, по его убеждению, и невозможен, ибо духовные основы этих религий с христианством несовместимы. Мысль эта демонстрируется философом на примере исторического развития религии Индии от почитания богов ведийского пантеона до буддизма, вишнуизма и шиваизма. А в статье «Вавилонская башня и смешение языков» Трубецкой прямо выступает против «тех, кто в христианстве видит лишь одну из многих религий земного шара, продукт определенных историко-культурных условий» и тем самым ставит его «на одну доску с другими продуктами определенных культур», вводя «как элемент в общую схему многообразных культурных проявлений человечества»². Трубецкой подчеркивает универсализм христианства, «единственной истинной религии»³, тем

¹ Цит. по: Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 216.

² Трубецкой Н.С. Вавилонская башня и смешение языков // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. С. 377 (впервые: Евразийский временник. Вып. 3. Берлин, 1923).

³ Там же.

самым существенно уточняя и корректируя свои собственные установки периода «Европы и человечества».

Иначе начинает звучать в евразийстве и противопоставление России и Запада. Теперь это не только два разноликих культурно-исторических типа, но два духовных мира, два религиозно-нравственных идеала, на русской почве воплотившихся в феномене славянофильства и западничества, в традиции революционно-демократической, с одной стороны, и религиозно-философской, с другой. И если в сборнике «Исход к Востоку» Г.В. Флоровский давал негативную оценку послепетровского периода русской истории как поверхностного, нетворческого, говорил о его «глубинной ненациональности»¹, то в статье П.Н. Савицкого «Два мира», опубликованной в сборнике «На путях», XIX век предстает поприщем «русского религиозного творчества», заря которого разгорается в лице Гоголя, славянофилов, Александра Иванова, Достоевского, колыбелью русской классической литературы, «наиболее творческие» фигуры которой «принадлежали не к преемству материализма и неверия, но к преемству православного учительства»².

Но самое главное — в евразийстве крепнет и развивается идея религиозного смысла истории и христианства как жиздущего центра истории. Уже в сборнике «Исход к Востоку» прозвучало требование перехода от «эпохи науки» к «эпохе веры», обращающей человека к «основным, конечным проблемам существования»³. И затем евразийцы не раз повторяют: бытие таких социальных образований, как нация и государство, точно так же как бытие личности, не может быть прочным без религиозной опоры, без связи, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью» (*Достоевский* 26, 165). Отсутствие «высшей идеи существования» (*Достоевский* 24, 47–49) ненормально для социума; общество, отрехшееся от Бога и Его закона, оказывается в самоубийственном тупике, его развитие неизбежно приобретает уродливые, искаженные формы. Как подчеркнет П.Н. Савицкий в одном из первых опытов целостного изложения евразийской доктрины, «из опыта коммунистической революции» вынесли евразийцы «одновременно старую и новую» мысль о том, что «здоровое

¹ *Флоровский Г.В.* О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 158.

² *Савицкий П.Н.* Два мира // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 113, 122 (впервые: На путях: Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922).

³ Вступление // Исход к Востоку. С. VI–VII.

социальное общежитие может быть основано только на неразрывной связи человека с Богом, религией; безрелигиозное общежитие, безрелигиозная государственность должны быть отвергнуты»¹.

Но провозглашая необходимую связь всякого истинного и прочного социального и государственного строительства с христианством, евразийцы неизбежно оказывались перед необходимостью пересмотра самого взгляда на христианство как религию, трансцендентную земной жизни и истории, религию только личного спасения, не признающую полезным для христианина слишком большое участие в делах мира сего. Против такого одностороннего взгляда на христианство выступали те христианские мыслители, которые стояли на идее оправдания истории: П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, И.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев. И не просто стояли, но и выстраивали целостный идеал христианского социума, в котором все сферы жизни, от экономики и политики до педагогики и культуры, были служением, созиданием Царства Христова.

Вниманию к этой линии русской мысли способствовало сотрудничество в евразийских изданиях А.В. Карташева, а также приход в движение таких мыслителей, как Л.П. Карсавин и В.Н. Ильин. Они значительно укрепили позицию П.Н. Савицкого, изначально склонявшегося к тому, чтобы строить евразийское мировоззрение на основе деятельного, творческого христианства, ослабив в свою очередь позицию Г.В. Флоровского, сторонника трагического взгляда на движение истории.

Уже во втором евразийском сборнике — «На путях» — печатается статья Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви», в которой он говорит о необходимости церковно раскрыть «вопрос о религиозном смысле исторического процесса». «Ведь не для того же существует на земле человечество после Христа, чтобы только вновь и вновь грешить и вновь и вновь каяться»². Современный атеизм и материализм, обретший твердую опору в большевизме, стремится к безрелигиозному, прометеистическому строительству «рая на земле», тем самым искажая изначально христианское чаяние «Царства Божия на земле», обетование которого дает двадцатая глава «Откровения», и, что особенно нестерпимо, дискредитируя саму идею активности человека в истории, приводя к ложному

¹ *Савицкий П.Н.* Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 90.

² *Карташев А.В.* Реформа, реформация и исполнение церкви // На путях. Утверждение евразийцев. С. 67, 68.

выводу о том, что эта активность может быть только бесовской. Настала пора для Церкви, чувствующей свою ответственность за судьбы мира, «прекратить этот грабеж ее собственного идеала», стать водительницей человечества на пути к «Царствию Божию», в конце концов расширяться до «необъятных пределов»¹ этого Царствия. И хотя П.Н. Савицкий снабдил статью Карташева редакционным предисловием, в котором обозначил границы притяжения евразийцами его точки зрения, в частности с осторожностью отозвался о хилиастических предпочтениях богослова («Мы лишены живого чувства земного “тысячелетнего царства”»), он полностью солидаризировался с его жадной «творческого и пророческого церковного Духа, который просветил и освятил бы историю и жизнь»². И сам в программной статье «Два мира», открывавшей сборник «На путях», утверждал, что евразийцы сочетают в себе «напряженное здешнее делание с утверждением мира духовного, в котором делание это, получая отведенное обширное, важнейшее место, преклоняется, подчиняется целям Высшего Царства»³. И даже Г.В. Флоровский, убежденный критик «розового христианства», высказался в сборнике о необходимости строительства православной культуры, оцерковления жизни, подчеркивая, что «человек поставлен на землю затем, чтобы в непрестанном творческом напряжении свободно идти к открытым и доступным для его сознания благим и благословенным целям»⁴.

«Религия, призванная в живом единстве питать, преисполняя смыслом, совокупность социального бытия, не может быть мертвенной схемой, вынуждаемой Разумом формулой Богопризнания»⁵, — из такого тезиса исходят теперь евразийцы. Она должна пронизать собою все формы человеческого общежития, наполнить животворящим смыслом все сферы дела и творчества человека, в том числе экономическое и государственное строительство: «действие в хозяйстве и государстве разрешается и освещается озарением религиозным»⁶. Сама «хозяйственная техника», подчеркивает Савицкий, «с религиозной точки зрения» «есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого

¹ Там же. С. 90.

² Савицкий П.Н. [Предисловие к статье А.В. Карташева] // Там же. С. 26–27.

³ Савицкий П.Н. Два мира. С. 120–121.

⁴ Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном. С. 164.

⁵ Савицкий П.Н. Два мира. С. 123.

⁶ Там же.

рода»¹, заповеди об обладании землей. Провозглашая смену «эпохи науки» («эпохой веры»), евразийцы не отрицали науки как таковой, они лишь ополчались против того отношения к науке и технике, которое утвердилось в секулярной цивилизации Нового времени, когда научное знание и техническое умение были превращены в идолов и одновременно стали челядью мира, покорными слугами того, что Достоевский называл «интересами цивилизации», — «это производство, богатство, спокойствие, нужное капиталу» (*Достоевский* 25, 48). Евразийцы опровергают мысль, «будто вера и наука — две независимые друг от друга и даже взаимно враждующие области. Нет веры без науки и нет науки без веры. Истинная вера содержит в себе всю науку со всеми ее исканиями и сомнениями»². Они убеждены: «сами по себе подлинная наука и опирающаяся на нее техника материально полезны и необходимы и именно в наш век, когда и злая метафизика (исторический материализм!) выступает в обличье науки, подлежат сугубому утверждению»³.

Говоря о необходимости активно противодействовать духу материализма и безверия, все глубже проникающему в плоть современного мира, о необходимости изжить «охватившее Европу и Россию обеспложивание духовной и веростной жизни, проистекшее из утраты живого и действенного религиозного чувства»⁴, утверждая христианство и православие религиозным стержнем исторического и духовного бытия России-Евразии, евразийцы вставали на почву русской религиозно-философской мысли с ее пафосом христианизации жизни. Более того, у них появляется та концепция Церкви, которая была выдвинута А.С. Хомяковым, затем углублялась и развивалась Ф.М. Достоевским, Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым и которая прямо исходила из стержневой для этих мыслителей идеи истории как «работы спасения», подготовки элементов этого мира к преображению, неразрывно связываясь с идеей вселенскости. Прочитую брошюру «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), составленную Л.П. Карсавиным и обобщившую главные идеи течения в эпоху его духовной и творческой зрелости: «Церковно-христианская деятельность есть искупление и спасение человека, т.е. его

¹ *Савицкий П.Н.* Евразийство. С. 93.

² Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 359.

³ *Савицкий П.Н.* Подданство идеи // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 131 (впервые: Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1925).

⁴ Там же.

усовершенствование и в конце концов и в существе, говоря терминами свято-отеческого богословия, его обожение (teosis). Совершенствоваться же значит совершенствоваться в себе и через себя весь мир, т.е. возводить и образовывать его из материала для Церкви Божией в действительное Царство Божие. Полнота Церкви предполагает оцерковление всего»¹.

Такое видение церкви — как становящегося Царствия Божия — задает социальному и государственному строительству ту самую перспективу, которая была намечена у Достоевского в словах старца Зосимы, — перспективу «преображения общества как союза почти что языческого во единую, вселенскую и владычествующую церковь», в соловьевской концепции теократии, в федоровской идее внехрамовой литургии. «Культура и государство, — подчеркивают идеологи евразийства в середине 1920-х гг., — начально организованный материал собственного своего церковного бытия. Они то, что может и должно стать Церковью»².

Вот как трансформировалось евразийство всего за какие-нибудь неполных пять лет: от трактовки истории как поля бытования культурно-своеобразных наций и отрицания в ней единого религиозного вектора до идеи преобразования всего в «действительное Царство Божие» и понимания Церкви «как центра преобразяющегося в нее грешного мира»³.

Церковь стоит на соборности, осуществляя на земле ту высшую, сверхприродную, благодатную форму соединения, которая явлена человечеству в Тайне Троицы, в божественном образце неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства, «единства без слияния, различия без розни» (Федоров I, 96). Н.Ф. Федоров недаром писал: «Учение о Божественном Троиединстве превращается в вопрос о нашем человеческом *много-* или *всеединстве* (о Церкви)» (Федоров I, 102), подчеркивая, что, лишь устроив свою христианскую жизнь по этому образцу, человеческий род преодолевает неродственность. И евразийцы этот высший религиозный принцип соборности распространили на нацию, государство, народ. Радикально пересмотрев концепцию личности как «отъединенного и замкнутого в себе социального атома»⁴, которая легла в основу этики индивидуализма, они противопоставили ей «понятие личности как живого и органического единства многообразия»⁵, подчеркивая, что человек может состояться как

¹ Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 369.

² Там же. С. 369.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 356.

⁵ Там же.

личность, полностью осуществить себя в бытии только в союзе с другими личностями, союзе веры, любви и дела. И исходя из такой трактовки, стали рассматривать социальную общность, народ, государство как тоже своего рода личности, но личности особые — «соборные или симфонические». Так возникла сформулированная Л.П. Карсавиным концепция *симфонической личности*, разрешавшая антиномию индивидуализма и коллективизма через образ совершенного, благого устройства, в котором единство уникальных, самобытных личностей не подавляет и не умаляет каждую из них, но предоставляет безграничные возможности для их самораскрытия. Нация складывается из индивидуальных личностей, а человечество — из наций, каждая из которых есть также симфоническая личность, соединяющая в своем составе миллионы человеческих индивидуальностей, и все это единство, чтобы быть действительно нерушимым, должно держаться пониманием абсолютной ценности и необходимости *каждого* звена этой всечеловеческой вертикали.

Так вошедшая в евразийство с первых этапов его становления теория «культурно-исторических типов» была переосмыслена в христианской системе координат, освобождаясь от присущего ей ранее биологизма, от веры в то, что в царстве истории полагаются столь же непреходимые границы между народами, принадлежащими к разным культурно-историческим типам, как между видами в царстве природы. С введением в евразийскую доктрину концепции симфонической личности идея самобытничества оказывалась одной из главных скреп идеи соборности, уже не противопоставляясь «всечеловечности», но прямо работая на нее. И это видение человечества как симфонического, соборного целого, которое складывается из народов, самобытных и уникальных, как самобытен и уникален каждый приходящий в этот мир человек, прямо соотносилось с тем образом человечества, который предстал в «Дневнике писателя» 1877 г.: «Не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, 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, участь у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великопелное древо, осенит собою счастливую землю» (*Достоевский* 25, 100).

По мере того, как евразийцы переставали смешивать понятие всечеловечности с космополитической однородностью, они начали обсуждать

и столь дорогую для русских религиозных философов от Хомякова и Ивана Аксакова до Достоевского, Федорова, Булгакова мысль о всемирном призвании России. При зарождении движения идея мессианства России подчеркнута была отодвинута на задний план, теперь же именно ее евразийцы постепенно ставят во главу угла христианской геополитики. «Явственнее, чем другие народы, — пишет П.Н. Савицкий в третьем выпуске «Евразийского временника», — русские имеют одновременно две родины: Россию и мир; <...> наряду с делом национально-прикладническим, делом внутреннего сплочения и оздоровления, делом внешнего мироустройства, Россия предопределена к действию вселенскому, призвана поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры — нить, без которой человечество непременно и скоро заблудится и сгинет в темном лабиринте»¹. От этого тезиса уже было недалеко до признания в духе Тютчева, Достоевского, Соловьева, что свой опыт христианского строительства Россия-Евразия призвана расширить на мир, объединяя народы земли в их движении ко Христу, а не от Христа. Как мы помним, говоря о миссии России среди славянских народов, Достоевский выстраивал ее в перспективе вселенскости: «Славянство — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (*Достоевский* 24, 214). Теперь евразийцы могли бы подхватить эту формулу, разве что поставив на место «славянства», внимание к которому, традиционное для русской славянофильско-почвенной мысли, было потеснено вниманием к кочевым, скифским народам, «евразийство» — как явление, с их точки зрения, более синтетическое и масштабное, способное вовлечь в орбиту влияния и славяно-православные народы, живущие в Восточной Европе, и народы азиатского региона, входящие в состав бывшей Российской империи, наследницей которой стала СССР.

Движение к идеалу вселенскости и всечеловечности ощутимо и в историософских построениях евразийцев эпохи Кламара. К осени 1928 г., когда в парижском пригороде Кламар началось издание газеты «Евразия», евразийство уже несколько лет выстраивало себя не только как культурно-философское, но и как социально-политическое учение, призванное сменить большевизм, который, собрав тело империи, не может сообщить этому телу подлинного духа жизни. В центр рефлексии выдвинулся вопрос об идее-правительнице, об идеале, который должен одушевлять бытие державного целого. В 1927 г. Н.С. Трубецкой формули-

¹ Савицкий П.Н. Подданство идеи. С. 130.

рует концепцию идеократии, согласно которой в основе каждой культуры лежит своя, органически присущая ей идея. Она формирует особый, непохожий на других облик национального целого, влияет на становление общественных и государственных институтов, а будучи осознана, образует особую систему власти — идеократию, в которой «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, государственное строительство всецело подчинено задачам, которые выдвигает перед гражданами идея-правительница. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

Далеко не все зачинатели евразийства были согласны с таким поворотом дел. Тот же Г.В. Флоровский с самого начала манифестировал евразийство как течение не политическое, а культурно-философское, задача которого — пробуждение самосознания, «проповедь *личной* ответственности, призыв к творческому осознанию проблем жизни, к внутреннему “перерождению”»¹. Мыслитель предостерегал от соблазна обсуждать евразийскую систему идей «в плоскости политической идеологии, как программу действия»², видеть в евразийстве рецепт организации социума — и покинул движение уже в 1923 г., как только почувствовал, что такие деятели, как Савицкий, намерены перевести философские идеи в русло общественной практики.

Предостерегал евразийцев от политизации и Г.В. Вернадский, автор евразийской концепции русской истории. Когда противоречия между правыми и левыми дошли до раскола, он бросил упрек П.Н. Савицкому в том, что тот ввязался в политическую игру, и призвал лидера правых от запятнанных политических лозунгов вернуться к чистому культурфилософскому творчеству, к разработке идейных и духовных оснований евразийства на его зрелом этапе³.

Позиция Г.В. Вернадского диктовалась тем, что он был прежде всего ученым, евразийские историко-культурные сюжеты были для него самодостаточны и не требовали немедленного выхода в политическую и социальную практику. В позиции Флоровского была своя нерушимая логика, полностью отвечавшая его историософским воззрениям, согласно

¹ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б. Струве о евразийстве. С. 126.

² Там же.

³ Г.В. Вернадский — П.Н. Савицкому. 10 апреля 1929 // ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 423. Л. 79–80 об.

которым всякая попытка гармоничного устройства внутри истории представлялась ему утопией и соблазном. Но для тех деятелей движения, которые утверждали религиозную ценность исторической жизни, видя в ней не только поляризацию сил добра и зла, но и начало теозиса, вопрос о действии обойти было нельзя. На передний план выдвигался вопрос о целях и путях социального делания, о государстве правды, основанном «на неразрывной связи человека с Богом»¹. Идеологи Кламара, левые евразийцы П.П. Сувчинский и Д.П. Святополк-Мирский, в отличие от Трубецкого, Флоровского, Вернадского — менее всего хотели видеть в евразийстве только теорию, пусть самую блестящую и ученую. Отказ от политической мысли и действия, строгая установка на «теоретическую разработку вопроса»² казались им непозволительной узостью. Евразийство, подчеркивали они, должно стать опорой строительства — государственного, общественного, экономического, культурного, одушевить собою все сферы и планы жизни.

Примечательно, что резкий критик кламарского уклона П.Н. Савицкий, в сущности, стремился к тому же. Он хотел сделать евразийство творческой силой истории, добиться того, «чтобы религиозные начала стали действительны в “политике” и жизни»³. «Религиозная правда, — подчеркивал он, — должна раскрыться как *правда социальная* и освятить *социальное деланье*»⁴. В духовном преображении «новой социальной России», в переводе колоссальной энергии народных масс в созидательное русло состоит, по его убеждению, «величайшая задача нашего времени»⁵.

И правые, и левые евразийцы стремились к соединению философской мысли и политического действия и в равной степени опирали его на этический и духовный фундамент, который давало им христианство в его восточно-православном изводе. И те и другие были заряжены волей к целостному, *общему делу* (формула, в конце 1920-х гг. с равной частотой появлявшаяся и у левых, и у правых идеологов евразийства). Но договориться друг с другом так и не смогли, сорвавшись во взаимные склоки, пойдя на поводу «человеческих, слишком человеческих» чувств и амбиций и не сумев за нападками друг на друга разглядеть то общее,

¹ Савицкий П.Н. Евразийство. С. 90.

² Г.В. Вернадский — П.Н. Савицкому. 10 апреля 1929. Л. 80 об.

³ Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940: Документы и материалы. М.: Владос, 1999. С. 275.

⁴ Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5.

⁵ Там же.

что объединяло их гораздо сильнее, нежели до предела заостренные расхождения.

Главным пунктом расхождения правых и левых стала философия Маркса. Внимание к ней левых евразийцев диктовалось именно потребностью в практике. Марксизм привлек кламарцев своим пафосом делания, не отвлеченного философствования, а именно делания (знаменитый тезис Маркса о Фейербахе). Другой вопрос, что само дело, которое предлагал миру марксизм, они считали недостаточным и ущербным и последовательно упрекали коммунистическую доктрину в безрелигиозности. Отталкиваясь от идей Маркса, левые евразийцы стремились построить собственную концепцию социального действия, но при этом дополняли ее ценностями русской христианской мысли. И тут настоящим открытием для них стала философия Н.Ф. Федорова. В «синтетической концепции Федорова»¹ левые евразийцы нашли опору и своей установке на реальное историческое действие, и «религиозному обоснованию культуры»², и утверждению 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)»³, — писал на страницах «Евразии» Д.П. Святополк-Мирский.

Центральной темой газеты стала тема русской революции и ее перспектив для России и человечества. По сравнению с классическим евразийством трактовка революции у кламарцев изменилась не просто существенно, но радикально. В сборниках «Исход к Востоку» и «На путях», обозначивших программу евразийства, как она сложилась в начале 1920-х гг., русская революция представляла стихийным бунтом народа против европеизации, против навязываемой чуждой культуры, форм жизни, духовных ценностей и ориентиров, а большевизм, взявший в конечном итоге верх, наиболее агрессивным обликом западничества, снова — уже в России советской — закабалившим народную личность. Идеология коммунизма воспринималась как «особым образом отраженная идеологическая сущность европейских “новых веков”»⁴ и в этом смысле объявлялась чуждой исконным началам евразийского мира. Левые евразийцы

¹ От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 января.

² Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Там же. 1928. 29 декабря.

³ [Святополк-Мирский Д.П.]. Путь евразийства // Евразия. 1929. № 8. 12 января.

⁴ Савицкий П.Н. Евразийство. С. 89–90.

фактически отвергли эту трактовку. Они стремились уловить религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой, не только исторической, но и онтологической эры. Революция, утверждали кламарцы, «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. Преодолеть эту ущербность как раз и может помочь «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции»¹, дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность. Федоров — «основоположник новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела»², и его идеи прямо создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества³.

Пафос вселенскости здесь очевиден. Как в свое время идеологи «перманентной революции» стремились зажечь вселенским пожаром народы всех стран, так теперь левые евразийцы стремятся одушевить человечество идеей Мирodelания. Впрочем, говоря об Общем деле, они рассматривают его только на уровне социума. Центральной идеи философии Федорова — идеи имманентного воскрешения, соучастия человеческого рода не только в социальном строительстве, но и в эсхатологическом акте, левые евразийцы не принимали — в отличие от некоторых представителей правого лагеря, таких как В.Н. Ильин, который высоко ставил христианский проективизм Федорова, называл его «пророком бессмертия и воскрешения, пророком соборного общего дела, в самом важном для человечества — в борьбе со смертью»⁴ и сравнивал его с преп. Серафимом Саровским.

После раскола движения, произошедшего в 1929 г., центром собирания евразийских сил становится Прага. Главный лидер движения П.Н. Савицкий отчетливо понимает: евразийская работа должна носить не только организационный, но и идеалотворческий, проективный характер. На новом витке евразийцы поднимают государственный, общественный, национальный, религиозный вопросы, ставят проблемы культуры и языка,

¹ От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 января.

² [Сувчинский П.П.]. По поводу писем Н.Ф. Федорова // Евразия. 1929. № 24. 4 мая.

³ От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. № 33. 10 августа.

⁴ Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. С. 110.

философии истории и философии хозяйства¹. В экономической сфере они выступают за развитие государственно-частной системы хозяйствования, подчеркивают роль планирования при сохранении свободного хозяйственного самоопределения личности. В сфере религиозной — за безусловную свободу вероисповедания. Касаясь политики государства в области культуры, подчеркивают, что главная цель этой политики — способствовать «проявлению духовной инициативы и духовной энергии как отдельного человека, так и человеческих коллективов»², критикуя с этой точки зрения культурную политику Советской России: она насильственна, директивна, лишает науку и культуру их главного существа — «свободного духа исканий»³.

Говоря об обустройстве России-Евразии, идеологи евразийства 1930-х гг. в то же время считали, что движение должно ответить на главные вопросы времени, представить аксиологическую модель, актуальную не только для евразийского региона, но и для мира. В этом смысле уроки русской религиозной философии и опыт Кламара не прошли для них зря. Мысль о вселенскости, столь чуждая движению на его начальном этапе, крепла и вступала в свои права.

«Идея всечеловечества, выдвинутая русской культурой и более всего Достоевским, должна получить свое научное оформление»⁴, — читаем в программной статье Савицкого в сборнике «Тридцатые годы», подводившей итоги десятилетней эволюции евразийства и намечавшей его будущие ориентиры и цели. Видя во всечеловечестве определяющую «установку русского сознания» («нет в мире народа, судьбы которого были бы безразличны для русских»⁵), идеолог движения провозглашает лозунг «От россиеведения к мироведению»⁶. Путь России-Евразии должен быть подчинен не столько требованиям ее культурно-исторического типа, сколько

¹ См.: *Алексеев Н.Н.* Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал. Париж, 1931; *Савицкий П.Н.* Месторазвитие русской промышленности. Берлин, 1931; *Якобсон Р.О.* К характеристике Евразийского языкового союза. Прага, 1931; *Полковников Г.В.* Диалектика истории. Прага, 1931; *Вернадский Г.В.* Опыт истории Евразии. Берлин, 1934.

² Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. Прага, 1932. С. 26.

³ Там же.

⁴ *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства // Тридцатые годы (Утверждение евразийцев. Кн. 7). Париж: Изд-во евразийцев, 1931. С. 63 (подп.: П.В. Логовиков).

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 59.

всечеловеческим, всемирным задачам, принцип племенной — уступить место высшему, религиозному принципу. Другое дело, подчеркивает Савицкий, что восхождение ко всецелому и всемирному идеалу, долг того, что Достоевский называл «всеслужением человечеству», начинается для нации с самопознания и самоопределения, и через это познание своего и решение национальных задач закладывается путь «к познанию общего», «к выполнению задач вселенских»¹ — тезис, в котором влияние автора «Дневника писателя» буквально лежит на поверхности.

Вторил Савицкому и Г.Н. Полковников, представитель «молодой философской смены»², заявившей себя в евразийстве в конце 1920-х — начале 1930-х гг. В книге «Диалектика истории» (Париж, 1931) он предпринял попытку построения евразийской историософии на основе гегелевского учения о диалектике. «Рационалистическая цивилизация Запада», где сознание оторвано от интуиции, мысль от чувства, где горделивый разум утверждается в богоборчестве и «правду о человеке на земле» ставит на место «Божественной правды», во всем противоположна иррациональному, погруженному в стихию интуитивизма Востоку³. Но враждебные тезис и антитезис должны примириться в новом спасительном синтезе, который бессознательно искала Россия, стоящая между двумя мирами и причастная каждому из них, на протяжении всей своей тысячелетней истории. Этот синтез, уже сознательно и свободно, утверждала в последние два века и русская мысль, прежде всего в лице Достоевского, который, «пережив в себе весь путь Запада, весь путь самоутверждения человека, став как бы на вершине этого процесса, наметив его высшую точку в последнем отрицании, в последней страшной свободе человека», «наметил и его перелом и диалектическое завершение в примирении с Богом»⁴.

Полковников убежден: в третью, синтетическую эпоху истории, которую открывает миру Россия-Евразия, найдут свое разрешение антиномии бытия и сознания, сталкивавшие Запад и Восток на протяжении многих веков: единичное и общее здесь примиряются в идее соборности, разум и чувство — в даре «сердечного ума», Истина Бога и истина человека — в идеале «свободного обожения человека». Так полагается путь к «мировой

¹ Там же. С. 63.

² Савицкий П.Н. Идеи и пути евразийской литературы // Русский узел евразийства: Восток в русской мысли. М.: Беловодье, 1997. С. 387, 386.

³ Полковников Г.Н. Диалектика истории. Париж: Изд. евразийцев, 1931. С. 34.

⁴ Там же. С. 162.

всечеловеческой культуре», являющейся целостным синтезом самобытных национальных культур, в каждой из которых по-своему и неповторимо отражается Абсолютное¹.

Завязавшееся еще в кламарский период внимание к философии Федорова само по себе свидетельствовало об универсальности устремлений лидеров левого евразийства, усиливается в 1930-е гг. Проводником федоровских идей в евразийскую среду становится К.А. Чхеидзе, писатель, мыслитель, публицист, ставший еще в кламарский период правой рукой П.Н. Савицкого. Он стремится дать движению, обессиленному расколом, новый творческий импульс, вывести евразийскую концепцию, которая на первых этапах своей истории мыслила себя обращенной лишь к тем народам, которые живут на пространстве России-Евразии, на уровень всечеловеческого мировоззрения. «Философия общего дела», с его точки зрения, открывает пути этого перехода. Она глубоко национальна, несет в себе дух славянства и одновременно планетарна, вселенска: «Сердце учения Ник. Фед. Федорова состоит в объединении человечества на путях творчества и любви. Его любовь универсальна. Она обгоняет века, устремляясь к “конечному идеалу”. Она преодолевает время, восстанавливая в сознании человечества его долг в отношении ушедших поколений»².

В учении Федорова Чхеидзе особенно интересовала идея совершенного общества, общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Божественным ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в родственно-любовном, жизнетворящем единстве. «Человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства»³, — эти слова Чхеидзе не раз повторяет в своих выступлениях, письмах, статьях. Сближая идеи Федорова и концепцию философии хозяйства С. Н. Булгакова, он подчеркивает: заповедь обладания землей, данная человеку в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразовать эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»⁴. Завет этот обращен ко всем людям планеты, вне зависимости от того, к какому

¹ Полковников Г.Н. Диалектика истории. С. 162, 167, 169.

² Речь К.А. Чхеидзе на открытии выставки к 30-летию со дня смерти Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 843.

³ Записка К.А. Чхеидзе о философии Федорова // Там же. С. 691.

⁴ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Чхеидзе К.А. Путник к Востоку: Проза, литературно-критические статьи, публицистика, письма. М.: Книжница, Русский путь, 2011. С. 357 (впервые: Новая Эпоха. Политика. Экономика. Обзоры. Нарва, 1933. С. 15–22).

«культурно-историческому типу» они относятся. И если евразийство не хочет остаться локальной идеей, имеющей значимость лишь для одного, пусть и обширного региона, оно должно вместить в себя философию Федорова с ее пафосом «вселенского делания».

Идеи Федорова Чхеидзе прямо использует в дальнейшей разработке проблемы идеократии. В отличие от Н.С. Трубецкого, который рассматривал идеократическое устройство социума всецело в конкретно-исторической и политической плоскости, не сообщая идеократии никакого метафизического оттенка, он прямо выводит эту идею в план христианской философии истории. Опирается он здесь на построения философа и правоведа Н.Н. Алексеева, двигавшегося от идеократии к эйдократии и предложившего назвать тот тип государства, который предносился взору идеологов евразийства, не идеократическим (слово, несущее в себе партийный, политический смысл), а эйдократическим, ибо «эйдос в отличие от психологически окрашенного слова “идея” не есть одно из возможных многочисленных понятий о существующем, но необходимый, цельный, созерцательно и умственно осязаемый смысловой лик мира»¹. Евразийское учение об идеократии-эйдократии Алексеев выстраивал, держа в уме соловьевское понятие теократии, указывая, что высшим принципом эйдократического государства «является верховная из идей — идея религиозная»². От такого образа государства уже было недалеко до образа христианского социума, созидającego Царство Божие на земле, который еще в 1922 г. прозвучал в статье Карташева «Реформа, реформация и исполнение церкви».

Держа в уме построения Н.Н. Алексеева, а также книгу «О конечном идеале» (Харбин, 1932) Н.А. Сетницкого, где были сформулированы понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных, К.А. Чхеидзе выдвигает концепцию совершенной идеократии. Анализируя две ведущие идейные системы XX века — коммунизм и фашизм, он подчеркивает ущербность идеала, лежащего в их основе. Обе эти системы замкнуты в рамках сущего, пытаются создать идеальный строй с не преобразованными, смертными, преодолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (неважно — расовый или классовый), полагают в свою основу насилие... Чхеидзе подчеркивал: истинная, совершенная

¹ Алексеев Н.Н. Теория государства // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 592.

² Там же.

идеократия может быть построена только на активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества. И именно поэтому необходимо «соразвитие и взаимопроникновение» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и философии Федорова, в которой этот идеал выражен во всей полноте¹.

Религиозно-философский масштаб, который обрела концепция идеократии в евразийстве 1930-х гг., заставил евразийцев на новом витке обратиться к проблеме «национальное и вселенское» и по-новому понять интернационализм, который в начальном евразийстве находился под большим подозрением, предстал как продукт «романо-германского», сиречь космополитического мировоззрения, доказательством чему служили для идеологов «Исхода к Востоку» интернационалистские лозунги большевиков. И в самой доктрине движения идея особенности наций и культур, укорененных каждая в свое месторазвитие, превалировала над идеей интернациональной. Но с момента вхождения в евразийскую концепцию идеи симфонической личности противопоставлять национальное и интернациональное стало уже невозможно.

Следуя концепции симфонической личности, евразийцы рассматривали Россию-Евразию как пространство соборного единства больших и малых народов. И в газете «Евразия», одним из ведущих сотрудников которой был Л.П. Карсавин, национальная тема звучала полногласно и полнозвучно. В газете была постоянная рубрика «Национальности СССР», в которой печатались очерки о народностях, входящих в состав многонационального государства. А параллельно, считая себя вестниками новой органической трудовой эры, в которую должно вступить человечество, идеологи «Евразии» озвучивали интернационалистские лозунги. И не только озвучивали, но стремились дать интернационализму твердый фундамент, подчеркивая объективно идущие в мире процессы интеграции. Мировое хозяйство, развитие техники и науки, совершенствование средств связи, интенсивное культурное общение наций — все это создает предпосылки единства. «Интегрирование международной жизни настолько самоочевидно, настолько встало в проблему сегодняшнего дня, что всякий узко шовинистический национализм звучит в наши дни фальшиво и ложно»². Критикуя «дух

¹ Чхеидзе К.А. Ответ на письмо Н.А. Макшеева // Чхеидзе К.А. Путник к Востоку: Проза, литературно-критические статьи, публицистика, письма. С. 440.

² Иванов В.Д. Об интернационализме // Евразия. 1929. № 14. 23 февраля.

ложного национализма»¹, приводящего к обособлению национальной личности от общей жизни рода людского, левые евразийцы были готовы покуситься даже на священную теорию культурно-исторических типов, в некотором роде легализовавшую это обособление, создававшую почву для того самого «евразийского национализма», в котором упрекал идеологов движения Н.А. Бердяев. «Проповедовать в наше время дифференциацию культурно-государственных жизней по меньшей мере наивно»², — такие *невозможные* для классического евразийства заявления звучали со страниц газеты «Евразия».

В свое время лидер сменовеховства Н.В. Устрялов подчеркивал, что сама по себе идея интернационализма, будучи правильно понята, не исключает «лица необщего выраженья» каждой отдельной нации, «духовные возможности всечеловеческого объединения» «вполне укладываются в рамки великих религий человечества»³. И посткламарское евразийство ставит интернациональную проблему именно на религиозную, а в лице Чхеидзе — на активно-христианскую почву. В лоне течения в конце 1920-х — начале 1930-х гг. формируется концепция «идеократического интернационала». Речь в ней идет уже не только об устройении общей жизни народностей России-Евразии, но и о духовно-культурном и хозяйственном собирании народов, примыкающих к ее границам, а в перспективе — и об устройении общей жизни народов земли.

Еще в 1921 г. в рецензии на книгу Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» П.Н. Савицкий так обозначал поле влияния российско-евразийского мира: «К границам России примыкает ряд народов и стран, которые, не входя в пределы России и стремясь в большинстве случаев сохранить полную свою политическую от нее независимость, связаны, однако, с Россией некоторой общностью духовного склада и отчасти расовых и этнографических свойств. Страны эти не являются “романо-германскими”, но в ряде случаев так же, как и Россия, служили и служат объектом “европеизации”. В то же время многие из них заключают в своем прошлом и настоящем залог духовного своеобразия. Народы и страны эти, весьма вероятно, могут стать союзниками России или примкнуть к ней в ее культурно-историческом противополжении “Европе”. Не исключено, что

¹ Там же.

² Там же.

³ Устрялов Н.В. О нашей идеологии // Устрялов Н.В. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 146.

это случится (а отчасти уже имеет место) в отношении некоторых славянских народов, турок, персов, монголов, застенного Китая...»¹. Не выходя за пределы теории культурно-исторических типов, идеолог евразийства говорит о собирании народов, которые потенциально может осуществить Россия-Евразия, только в плане «противоположения» евразийского собирания европейскому целому. Но помимо этого разделяющего акцента, еще очень далекого от вселенскости, в статье Савицкого присутствует краткая, но значимая характеристика того главного принципа, на основе которого Россия-Евразия будет собирать вокруг себя народы земли: в отличие от Европы, строящей свои взаимоотношения с народами, «вовлеченными в сферу европейской колониальной политики», на неравноправии, доминировании, подавлении национальных культур, «Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого “братания” наций» и ее культура (слово «симфоническая» пока не звучит, но в потенции содержится в нижеследующем определении) является «в той или иной степени общим созданием и общим достоянием народов Евразии»². И здесь прямая преемственность с тем, как определяли сущность русско-славянского или славяно-греко-российского единства Ф.М. Достоевский и Ф.И. Тютчев, противопоставляя германскому единству, спаянному «железом и кровью», единство, основанное на любви.

Во второй половине 1920-х — 1930-е гг. тема тютчевского стихотворения «Два единства» стала особенно актуальной. И в связи с ростом национал-социализма в Германии, за которым евразийцы прозорливо видели призрак будущей европейской войны, и в связи с агрессивной политикой Японии, стремившейся доминировать в Азии и в 1931–1932 гг. оккупировавшей Маньчжурию. Идея создания «Соединенных штатов Европы», активно обсуждавшаяся в европейской и эмигрантской прессе после первого Пан-европейского конгресса (Вена, 1926), дополнялась идеей пан-азиатского союза, с которой активно выступала Япония, и обе идеи, носившиеся в воздухе эпохи, вызывали у евразийцев вопрос: какой в перспективе такого разворота событий должна быть политика России-Евразии и что именно должна противопоставить она двум этим мощным союзам, чтобы не быть раздавленной с двух сторон.

Подступом к его осмыслению стала концепция «государства-мира», сформулированная Н.Н. Алексеевым. Рассматривая «территориальные

¹ Савицкий П.Н. Европа и Евразия // Русская мысль. 1921. № 1–2.

² Там же.

типы государств», он выделял четыре основных типа: волость (в размере нескольких родов или семейных общин), «земля» (объединение волостей под одной общей властью), «царство» (к этому типу относятся «национальные государства Нового времени») и наконец «государство-мир», которое выходит за границы национальных царств, вбирая в свой состав другие народы и земли. «Месторазвитием» «государства-мира» является та или иная часть света, и «государство-мир» стремится «заполнить» ее собою. Такие государства-миры в современности представляют собой Британская империя, Франция с ее колониями, Соединенные Штаты, Китай и Россия-Евразия¹.

Опираясь на классификацию Н.Н. Алексеева, Чхеидзе в статье «Лига Наций и государства-материки» попытался взглянуть на перспективы этого объединения наций. Помимо пан-американского (Соединенные Штаты Америки) и пан-евразийского мира (Европа и будущие «Соединенные Штаты Европы»), он выделяет и два другие «намечающиеся или чаемые (теми или иными идеологами) миры: пан-азиатский и пан-исламистский»². Каждый из этих миров будет стремиться вовлечь в свою орбиту близлежащие народы и страны. Соответственно роль России-Евразии — как пятого государства-материки — он видит в том, чтобы создать мощное поле культурного и духовного тяготения для прибалтийских государств, стран Балканского полуострова, для «Маньчжурии, Западного Китая, Тибета», выводя их из-под исламистского и пан-азиатского влияния, вводя в орбиту будущего пан-евразийского союза³.

Статья «Лига Наций и государства-материки» была написана в 1927 г. К.А. Чхеидзе находился тогда под влиянием идей Н.С. Трубецкого и, подобно ему, стремился удержаться в границах реальной истории, не ставя свои размышления под софиты вечности. Предложенная им модель была конкретна, реалистична, всецело оставаясь в рамках концепции культурно-исторических типов, согласно которой у исторических образований нет ни общего задания, ни объединяющей их общей судьбы. Однако спустя четыре года в статье «Из области русской геополитики», помещенной в сборнике «Тридцатые годы» (Париж, 1931), он перестает придерживаться

¹ *Алексеев Н.Н.* Теория государства. Теоретическое государствоведение. Государственное устройство. Государственный идеал. Прага, 1931. С. 27–28.

² *Чхеидзе К.А.* Лига Наций и государства-материки // Чхеидзе К.А. Путник с Востока. С. 323 (впервые: Евразийская хроника. Вып. 8. Париж, 1927. С. 32–35).

³ Там же. С. 324.

только этой концепции и приходит к представлению о человечестве как планетарном субъекте истории. Соединяя идею месторазвития, выраженную в трудах П.Н. Савицкого и Г.В. Вернадского, антропогеографию своего учителя А.Н. Фатеева и теорию государств-материков Н.Н. Алексеева, он встраивает их в контекст русской христианской историософии, прочерчивая лестницу восхождения от древних племен, имевших свои локальные месторазвития, к античным полисам, затем к государствам, «где субъектом истории является народ или совокупность народов», к «государству-материку» и, наконец, к будущему всепланетарному единству, когда «месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»¹.

В статье «К проблеме идеократии», помещенной в сборнике «Новая эпоха» (Нарва, 1933) и первоначально носившей название «К организации идеократического интернационала», намеченная Чхеидзе концепция получает законченное развитие. Текущий момент истории он рассматривает как момент становления государств-миров («Америка, Европа, Россия и отчасти Япония приближаются к современной форме организации государства-мира», «остальным странам света», таким как Индия и Китай, это еще предстоит²), а ее грядущую фазу — как фазу «организации государств-миров в некоторое высшее объединение — всемирное»³.

В статье «Лига наций и государства-материки» Чхеидзе представляет возникновение крупных многонациональных образований следствием интеграционных процессов, идущих в истории. В статье «К проблеме идеократии» — помещает этот факт в неизмеримо более широкую систему координат, соотнося его с вопросом о сущности и развитии жизни, о человеке и его творческом задании в мире.

Еще В.С. Соловьев видел во «внутреннем росте человека и человечества» проявление «космического роста», «усложнения и усовершенствования природного бытия»⁴. И Чхеидзе, апеллируя к Соловьеву, представляет «грядущее объединение человечества» необходимой ступенью «мироздательного процесса»⁵. Процесс этот духоматериален, человек

¹ Чхеидзе К.А. Из области русской геополитики // Чхеидзе К.А. Путник с Востока: Проза, литературно-критические статьи, публицистика, письма. С. 336, 340 (впервые: Тридцатые годы (Утверждение евразийцев. Кн. 7). С. 105–114).

² Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии. С. 362.

³ Там же. С. 362.

⁴ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 630.

⁵ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии. С. 356, 358.

является проводником божественного, духовного начала в мир, возводя материю к Богоматерии.

Идея космоизации мира, в котором должен соучаствовать человек как носитель и орудие Логоса, входила в сознание Чхеидзе не только через Соловьева. В не меньшей степени он опирался на Федорова, о. Павла Флоренского, В.Н. Ильина, который в конце 1920-х гг. сформулировал понятие материологизма, определяя его как «признание Логоса, действующего в материи»¹. Концепция материологизма позволяла примирить Шестоднев с эволюцией, посмотреть на эволюционный процесс сквозь призму телеологии, увидеть в нем *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. Чхеидзе активно будет продвигать в евразийстве именно такое видение развития мира. Как и П.Н. Савицкий, который, подхватывая мысль Ильина, подчеркнет, что в основе евразийского монизма лежит теория «номогенеза, т.е. эволюции на основе закономерностей, предустановленных Божественной волей»².

И Л.С. Берг, автор концепции номогенеза, и В.И. Вернадский, с идеями которого Чхеидзе был знаком через Г.В. Вернадского, и Н.А. Умов, о котором узнал из работ А.К. Горского, выдвигали идею антиэнтропийной сущности жизни, противостоящей закону дезинтеграции, рассеяния энергии. В отличие от косной материи, ниспадающей в «неупорядоченное хаотическое состояние», «живое стремится упорядочить хаос, превратить его в космос»³. Чхеидзе прямо следует этой трактовке. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия», и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни»⁴, человек — «организационный центр вселенной» и в этом своем качестве призван «к сознательному участию в деле организации жизни мира, Космоса»⁵.

В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится одной из ступеней организации бытия. Слияние национальных и государственных организмов сначала в

¹ Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928, № 2, 1 декабря.

² Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940. Документы и материалы. С. 275.

³ Цит. по: Ильин В.Н. Загадка жизни и происхождение живых существ. Париж, 1929. С. 34–35.

⁴ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии. С. 356.

⁵ Там же. С. 356, 357.

государства-материки, а затем во всечеловеческий организм необходимо для того, чтобы человеческий род смог исполнить свое задание в мире. Человечество «добывается упорядочения и замирения своей внутренней жизни для обращения своей энергии на исправление и усовершенствование внешней»¹.

Ключевую роль в стремительно набирающем темп процессе собирания человечества Чхеидзе отводил идеям и идеалам, представляющим собой ценностные ориентиры развития, его нравственные направляющие и маяки. Он был убежден: от того, какой идеал торжествует в истории, зависит, станет ли планетарное единство реальностью, или же человеческий род сорвется в очередную братоубийственную войну. Подобно Н.А. Сетницкому, критиковавшему дробные идеалы и противопоставлявшему им целостный, богочеловеческий идеал, он отводил созидательную роль в истории только последнему. И выражал мысль, которая позднее прозвучит у В.И. Вернадского, — о соответствии или несоответствии идей, воздвигаемых человечеством на своих знаменах в разные эпохи истории, эволюционному вектору, устремляющему к созданию всечеловеческой общности: «Без сомнения, мы вступили в фазу вселенскости. <...> Намечается состязание, и победит тот, кто возвысится до прозрения высшего, истинного идеала. В этом суть нашей эпохи»².

Переводя эти рассуждения в конкретный план, соотнося с ближайшими задачами евразийства, Чхеидзе подчеркивал, что последнее должно дать ответ и на вызовы германского национал-социализма, и на агрессию Японии, полагающую главным инструментом объединения Азии милитаризм. Задача движения, подчеркивал он, активно работать «в двух направлениях: Дальневосточном и Европейском»³, способствуя умиротворению, переводя энергию агрессии в мирное русло.

В свое время Н.Ф. Федоров, задаваясь вопросом, «возможен ли мир» (Федоров III, 314) и при каких условиях мир возможен, выдвигал проект всеобъемлющей регуляции, ключевым шагом к которой виделось ему обращение армии в естествоиспытательную силу, употребление накопленной в ней интеллектуальной и научно-технической мощи не просто в мирных, но в спасительных целях — на исследование природы и регулятивную работу в ней. Не разоружение, о котором так много писали и говорили

¹ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии. С. 362.

² Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 702.

³ Чхеидзе К.А. Номер девятнадцатый // Евразиец. № 20. Май 1932. С. 17.

политики и публицисты рубежа веков, но переоружение, «обращение орудий истребления в орудия спасения» (Федоров П, 276), по христианскому принципу обращения зла в добро — в этом видел мыслитель реальный путь к предотвращению войн. Современник Чхеидзе, философ Н.А. Сетницкий, транспонируя эту идею на реалии начала 1930-х гг., писал о том, что путь к разрешению дальневосточного конфликта, к предотвращению военных столкновений между Японией и Китаем, Японией и СССР лежит именно на путях регуляции. Эти страны, в отличие от климатически благополучной Европы, регулярно страдают от стихийных природных бедствий: бездождия, засух, наводнений, землетрясений, муссонов. Соответственно и созидательной почвой сотрудничества могут и должны стать дождевание, «борьба с языком пустыни», превращение в плодородные оазисы пустынных, безводных пространств, «овладение воздушной стихией» и атмосферическая регуляция, а в перспективе и овладение «магнитно-тектоническими» процессами, сотрясающими всю поверхность нашей планеты»¹.

Сетницкий убежден: к союзу России, Китая, Японии, в котором не будет политики, но будет сотрудничество во имя жизни, в перспективе истории присоединятся и другие государства, «ибо в строительстве климата, в создании условий, обеспечивающих возможность жить на земле, заинтересованы все страны и все народы»². Мыслитель грезит о будущей «универсальной климатотехнике и архитектонике, связанных с общей для всей земли планетарной архитектурой»³, о выходе в космос и управлении космическими процессами, намечая контуры той «организации мировоздействия», в которой человеческий род сможет по-настоящему реализовать свое единство.

Ряд положений этой работы перекликался с построениями евразийцев в экономической и геополитической сферах. Определение «центральных задач» хозяйственной деятельности СССР, Японии и Китая, а также тезис об их возможном сотрудничестве Сетницкий строил на анализе географических и климатических особенностей этих стран. Подобно евразийцам, он опирался на идею планового хозяйства, но при этом давал ей расширительную трактовку. В плановости мыслитель полагал инструмент построения

¹ Сетницкий Н.А. СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции. Харбин, 1933. С. 218, 246.

² Там же. С. 246.

³ Там же.

новой, регулятивной модели развития мировой экономики, избавления ее от возможных потрясений и кризисов, перевода на новые рубежи, откуда открывались бы уже совершенно иные, религиозные, житнетворческие перспективы, в полном своем объеме сформулированные в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова и «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова.

Работу «СССР, Китай и Япония» Чхеидзе активно продвигал в евразийской среде, что, впрочем, и не удивительно. Выраженная в ней идея-проект предполагала ту высокую, всеземную и всечеловеческую точку зрения, при которой «месторазвитием» является уже не локальное пространство острова, полуострова, материка, но «весь земной шар», а человечество становится субъектом не только планетарной, но и вселенской истории. В статье «Проблема идеократии», написанной для сборника «Вселенское Дело», посвященного памяти Федорова, Чхеидзе почти цитирует Сетницкого, говоря о перспективах научного и технического развития и о цели подлинного, благого прогресса — «овладение *космическими* энергиями и, следовательно, овладение Космосом»¹. Смысл регуляции, утишающей хаотические, стихийные силы мира, он видит в том, чтобы просветлить в природе ее Божеский лик, восстановить «родство человека с природой», поднимая ее до человека².

Работы Чхеидзе стали вершинной точкой движения евразийства от восточничества к всечеловечности, перехода «из состояния “особности” в состояние “вселенскости”»³. Сам же он писал об этом движении так: «В жизни ЕСТЬ диалектика. Может быть, диалектика и есть жизнь? Во всяком случае — сопряжение противоположностей и единство во множестве — есть факт жизни. <...> Евразийство начало с крайнего утверждения “своего” и отрицания “общечеловеческого”, для того чтобы на заре тридцатых годов прийти к идеологической экспансии, к выходу за рамки “особого мира” и включению своего “тока” в “провода”, огибающие весь мир...»⁴.

¹ Чхеидзе К.А. Проблема идеократии // Чхеидзе К.А. Путник с Востока: Проза, литературная критика, публицистика, письма. С. 375.

² Там же.

³ Чхеидзе К. Номер девятнадцатый // Евразиец. № 20. Май 1932. С. 17.

⁴ Там же.

ГЛАВА 15.

«ИЗ СТАРЫХ КАМНЕЙ, НО ПО НОВОМУ ПЛАНУ...» ЧЕЛОВЕК, ХРИСТИАНСТВО, ИСТОРИЯ В ИДЕЙНОМ КОМПЛЕКСЕ НОВОГРАДЦВА

В 1931 г. в Париже вышел в свет первый номер журнала с символическим названием «Новый Град». В предисловии-манифесте нового издания было заявлено, что журнал — не просто еще один голос русской эмиграции, рассеянной по странам Европы, Америки, Азии, но орган ее собирания, и шире — собирания мира, преодоления тупика истории и «апокалипсиса культуры», объединения всех, «кто готов бороться, готов странствовать — не в пустыню, а к новому Граду», создаемому здесь, на земле, «из старых камней, но по новым зодческим планам»¹.

Журнал, издававшийся на протяжении всего предвоенного десятилетия, объединил на своих страницах ведущих религиозных мыслителей, публицистов, литераторов русского зарубежья. В нем сотрудничали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов и Ф.А. Степун, И.И. Бунаков-Фондаминский и И.А. Лаговской, Н.О. Лосский и Б.П. Вышеславцев, мать Мария (Е.Ю. Кузьмина-Караваева) и С.И. Гессен, В.С. Варшавский и В.С. Яновский... Их объединяло стремление внести евангельский идеал во все сферы жизни, экономической, социальной, культурной, дух христианской свободы, неприятие идеологий, внутренне ограниченных, навязываемых извне, стреножащих личность, заставляющих ее идти на нравственный компромисс, вера в то, что история имеет задание и Новый Град должен быть построен не в потусторонности, а во всей полноте земной реальности — с обновленным человеком, обновленным обществом, обновленной природой.

Исполненные «эсхатологического беспокойства», сознавшие свою *призванность*, новгородцы несли своим современникам образ «*новой духовности*, стремящейся к религиозному преображению мира»². При этом, в отличие от евразийцев, которые начали десятилетием раньше с отталкивания от вселенского пафоса русской христианской историософии, деятели «Нового Града» сразу же назвали себя наследниками той линии русской религиозной мысли XIX века, в лоне которой были выработаны

¹ От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 5.

² Степун Ф.А. Германия «проснулась» // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 494 (впервые: Новый Град. 1933. № 7).

идеи богочеловечества, всеединства, соборности, истории как «работы спасения». Их духовные предтечи — Хомяков, Достоевский, Федоров, Соловьев. В споре Достоевского с Константином Леонтьевым о «мировой гармонии», многократно отзывавшемся в религиозно-философских полемиках XX века, идеологи движения оказались всецело на стороне Достоевского, чаявшего поворота мира с путей неправды на Божьи пути. Они не разводили христианство и историю, царство земное и Царствие Небесное, но выступили с проповедью социально активного, творческого христианства, обращенного к истории и культуре, к преобразению бытия и человека. Представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, хотя и сложилось, подчеркивали новгородцы, во многом под влиянием «исторического христианства», подчас действительно этим грешившего, в действительности не соответствует истинному содержанию «благой вести», которая не только не претит историческому деланию человечества, но, напротив, оправдывает и освящает его светом конечного идеала. Смириться со все углубляющейся в современном мире пропастью между христианством и общественно-культурным, государственно-хозяйственным бытием человечества значит подписать ему приговор, ибо исторический процесс становится все более катастрофическим, все дальше и дальше уходит от Бога, все глубже погружается в бездны сатанинские, дыхание которых уже оваяло мир и в Первую мировую войну, и в революцию.

Новгородцы утверждали «религиозное начало как основу культуры»¹, науки, общественного и хозяйственного бытия. «Безрелигиозное разрешение культурно-политических и социально-экономических вопросов жизни»², по мнению апологетов движения, не только безнравственно: оно тупиково. И не один лишь ход текущих событий — пути истории в XX веке, судьба человечества в будущем напрямую зависят от того, удастся ли решить современной эпохе задачу преодоления разрыва между христианством и цивилизацией, между церковью и миром, лежащим за церковной оградой.

Новгородцы, подобно другим представителям пореволюционных течений русского зарубежья, были антизападниками. Но, в отличие от тех же евразийцев, критиковали европейскую цивилизацию не как чуждый этнически-культурный мир, а как мир, стоящий на противобожеских,

¹ *Степун Ф.А.* Путь творческой революции // *Степун Ф.А.* Сочинения. С. 430.

² Там же.

ложных путях, обоготворивший Ваала, принявший «существующее за свой идеал» (*Достоевский* 5, 70). Не Европа как таковая и не народы Европы — «Вавилонская башня европейской цивилизации и мирового хозяйства»¹ — вот против чего выступали они, указывая на фундаментальные изъяны потребительского общества, на ложную направленность индустриального прогресса, который «в состоянии одеть весь мир в шелковые чулки и снабдить его презервативами», но не может дать «предметов первой необходимости (хлеба, здоровья, жизни)»². Не раз сетовали деятели «Нового Града» на стремительно захлестывающую мир «метафизическую инфляцию»³, которая, по их убеждению, гораздо страшнее инфляции монетарной, ибо ведет к оскудению души человека, к погашению в ней «жажды горних», стремления к бессмертию и бесконечности, которое и составляет основу самостояния существа сознающего.

Кризис, охвативший с начала Первой мировой войны страны Европы, «кризис экономический, кризис политический, кризис социальный, кризис национальный»⁴, воспринимался новоградцами как кризис всей современной *обезбоженной* цивилизации. Законное детище этой цивилизации — капитализм с его хаотической экономикой, узаконенной борьбой за существование, гоббсовской борьбой «всех против всех», с его диктатом приращения капитала (неважно, какими средствами), с его идеалом личной пользы, столкновением эгоистических интересов кланов и групп и отсутствием сознания общепланетарных задач, с его принципом тотальной эксплуатации, распространяющейся и на человека, и на природу, данную Творцом на рачительное и преумножающее, а не хищническое владение Своим чадам. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов, Ф.А. Степун, полемически отгалкиваясь от марксистской политэкономии, вели критику капитализма именно с *религиозных* позиций, непосредственно наследуя здесь и Н.В. Гоголю, и Н.Ф. Федорову, и Ф.М. Достоевскому. Капиталистический, буржуазный уклад — уклад общества, стремящегося уютно и без лишних вопросов устроиться в личном бытии, служащего идеалу *сытости и комфорта*. Капитализм — «царство мира сего» — запирает от человека небо и на самого человека смотрит как на *товар*, как на *рабочую силу*, агента производства — отнюдь

¹ *Степун Ф.А.* Путь творческой революции. С. 430.

² *Яновский В.* Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 174.

³ *Степун Ф.А.* Путь творческой революции. С. 430.

⁴ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 3.

не как на «образ и подобие Божие». Капитализм проповедует свободу, но эта свобода реальна лишь для «имеющих миллион». «Дает ли свобода каждому по миллиону? Нет. Что такое человек без миллиона? Человек без миллиона есть не тот, который делает все что угодно, а тот, с которым делают все что угодно» (*Достоевский* 5, 78). Эту формулу Достоевского эмигранты 1920-х гг. испытали, как говорится, «на собственной шкуре». В статье «Два кризиса», напечатанной во втором номере «Нового Града», И.И. Бунаков-Фондаминский, рассуждая на тему о свободе, реально воспользоваться которой могут лишь те, у кого есть капитал, с горькой усмешкой говорил об утрате иллюзий, постигшей русских изгнанников на изобильном и благополучном Западе, где они, поначалу ошалевшие от свободы, очень скоро вместо Лондона и Ниццы «очутились в Болгарии и Сербии на шахтах и рудниках»: «Мы поняли, что формальная свобода — только призрак, иллюзия свободы»¹, что 99% людей в мире, где правит закон денежного мешка, превращены в придаток машины прогресса, умножающей роскошь, доступную немногим избранным.

С высшей, религиозной точки зрения смотрели новгородцы и на коммунизм, представавший в их построениях своего рода *изнанкой* капитализма — он рожден в том же секулярном, неоязыческом лоне, питается теми же отравленными, мутными токами — отнюдь не водой, текущей в жизнь вечную. Две враждующие формации — сущностно однородны: обе ориентированы на *материальное*, обе превращают человека в *средство*, обе строят «царство мира сего», будь то империя мирового капитала или пролетарский «муравейник» всеобщего равенства. Капитализм и коммунизм — Сцилла и Харибда современной цивилизации. А потому и столкновение их ничего не спасает и не разрешает, никакого нового качества не создает — оно способно лишь раздавить отчаянно бьющийся между ними мир. Сознание убийственности и самоубийственности борьбы двух систем и толкало новгородцев к поиску созидательной *альтернативы* «безрелигиозной культуре, утверждающей свободу лишь в образе хищнического капитализма и справедливость в образе социальной революции»².

Надо сказать, что в созидании новой целостной, религиозной модели развития, имеющей свою опору в христианстве, ориентированной на *богочеловечество*, новгородцы отнюдь не стремились по-большевицки разрушить предыдущие системы «до основания», дабы начать с чистого,

¹ Новый Град. 1932. № 2. С. 34.

² Стенун Ф.А. Путь творческой революции. С. 432.

беспамятного листа. Они были готовы признать *частичную* правду обеих систем: капиталистической — в отстаивании свободы и творческой инициативы личности, коммунистической — в утверждении «правды общежития» (хотя и там, и здесь в ископленном, искореженном виде), и свою задачу видели в том, чтобы *синтезировать* эти две правды, просветить их светом новозаветного идеала. «Христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенская идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости», ныне ведущие «озлобленную борьбу между собою»¹, должны быть *сращены* и претворены в новое качество.

Революция поставила на повестку дня социальный вопрос — для новгородцев здесь еще одно несомненное ее достижение. Идеологи движения не раз говорили о важности и неотменимости этого вопроса в пору экономического кризиса 1930-х гг. с его раздирающими контрастами перепроизводства и нищеты, машинного прогресса и массовой безработицы. Они подчеркивали лицемерие и опустошенность современных прав и свобод, которые, будучи декларированы громогласно и напоказ, в реальности мало чего могут дать рядовому, конкретному человеку, в особенности если у него нет «миллиона»: «Любовь к человеку, к живому человеку не может ограничиться провозглашением отвлеченных и формальных прав человека, хотя бы в результате этих прав ему оставалось лишь умереть с голоду»², — писал Н.А. Бердяев.

У личности есть прямые обязанности «не только по отношению к свободе совести и мысли другого, но и по отношению к его жизни, к возможности для него поддержать достойное человека существование»³. Да, социальный вопрос не является самодовлеющим, не может быть увенчанием здания человеческого бытия, но он и не должен отбрасываться как что-то третьестепенное и недостойное христианина, ибо заповедь любви к Богу дана ему неразрывно от заповеди любви к ближнему.

Подобно евразийцам новгородцы со вниманием присматривались к тому, что происходило в Советской России. «На напряженном жизненном внимании к вопросам социально-праведного устройства неожиданно встретились и пересеклись чаяния религиозников и чаяния

¹ Там же. С. 432.

² Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый Град. 1931. № 1. С. 65.

³ Там же.

коммунистов»¹, — писал И.А. Лаговской. Публицист, богослов, один из деятельных участников Русского студенческого христианского движения, объясняя тяготение к коммунистической идее течений русского сектантства, на поддержку социалистического строительства со стороны евангельских христиан-баптистов, на характерное для конца 1920 — начала 1930-х гг. явление «пролетаризации» церкви, когда в местные церковные советы выбиралась преимущественно беднота, а священники заявляли, что «сейчас миром владеет смертельный грех — капитализм», подчеркивал, что происходящее — не только вынужденная мера и мимикрия в условиях развязанной государством антирелигиозной борьбы, а свидетельство значимости для христианского сознания «правды о земле». Раскрыть эту правду во всей полноте, поставить целостно-религиозно проблему «нового мира и нового человека», преодолев ущербы коммунистической идеологии, в этом, подчеркивал Лаговской, актуальная задача современного христианского сознания.

«Логос права и справедливости, знание, одушевленное любовью»², любовью подлинно персоналистической и активной, — вот что полагали новоградцы в основу нового социально-экономического строя, к которому должен прийти мир, преодолев коммунизм, капитализм, отказавшись от эксплуатации человека человеком и от духовного его подавления. Этот социально-экономический строй, в один голос заявляли они, будет праведным и трудовым, в нем, как в первохристианской общине, все будут связаны любовью и верой и все будут равны тем высшим, божественным равенством, которое дает усыновление человека Богу. В основу «духоверческого свободолюбивого социализма»³ они полагали не понятие «капитала», а понятие «труда», который перестает уже быть «проклятием человеку», ложится в основу общей, братски-любовной жизни людей.

«Внести разумность в хозяйственный хаос и справедливость в мир, где эксплуатация и борьба классов», одушевить хозяйственный процесс религиозно-нравственным идеалом, соединить его с «началом свободы и творчества» — такова, по убеждению новоградцев, «задача нашего времени»⁴. Экономический вопрос связывается для них с вопросом о

¹ *Лаговской И.А.* Бог и социальная правда в СССР // Новый Град. 1932. № 4. С. 44.

² *Вышеславцев Б.П.* Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 40.

³ *Стенун Ф.А.* Путь творческой революции. С. 432.

⁴ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

вере. Вопрос о труде — с вопросом о назначении человека на данной ему Богом земле. Статья С.Н. Булгакова «Душа социализма», одна из программных статей «Нового Града», настаивала на необходимости осмыслить «всемирно-исторический факт» «хозяйственного покорения мира», который со всей очевидностью обозначился в цивилизации Нового времени, христианизировать хозяйственную деятельность человечества, одушевить ее высшим христианским идеалом, сформулировать «догмат о хозяйстве». Обосновывая свою позицию, Булгаков апеллировал к Н.Ф. Федорову, который «своим “проектом” преобразования мира и победы над смертью путем “регуляции природы” сделал впервые попытку религиозно осмыслить хозяйство, дав ему место и в эсхатологии»¹.

В своем обосновании хозяйственной активности Булгаков исходил из заповеди возделывать мир и хранить его, который был дан человеку при сотворении. Человек современности должен исполнить эту заповедь, возделывать мир, ведя себя в природе не разнузданно-эгоистически, а ответственно и любовно, памятуя, что он — космизатор творения, а не расхититель его, управитель бытия, с доверием оставленного на него Хозяином добрым, а не тать в ночи, приходящий унести побольше чужого добра. «Рациональное хозяйствование только тогда праведно, — солидаризировался с Булгаковым Ф.А. Степун, — когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящего человека, так и образ преобразуемой трудом земли»². А В.Н. Ильин заявлял о необходимости с точки зрения Божественного домостроительства, в которой активно соучаствует и должен соучаствовать человек, осмыслить развитие техники, радикально расширяющей возможности воздействия человека на мир, меняющей и лик земли, и взаимоотношения человека с природой. Техника способствует осознанию человечеством своей организованной мощи, однако в мире, отвергнувшем Бога, ее развитие неизбежно оборачивается титаническим прометеизмом, уродливыми формами коллективизма, стирающими личность, обращающими ее в манипулируемую социальную единицу, придаток машины прогресса. Но если технику осмыслить религиозно, если дать человеку, управляющему машинами, целостный религиозно-общественный идеал, если подчинить технику делу преобразования мира в Царство Христово, а на место «машинно-социального

¹ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1931. № 1. С. 57.

² Степун Ф.А. О человеке «Нового града» // Степун Ф.А. Сочинения. С. 448 (впервые: Новый Град. 1932. № 3).

коллектива» поставить единство по образу и подобию Троицы, то поистине «космические возможности человека, управляющего машинами», раскроются совершенно иначе¹.

Будущий праведный, трудовой строй, основанный на взаимном доверии и любви друг к другу всех членов социального целого новоградцы представляли себе в образе христианской демократии. В эпоху начала 1930-х гг., ставшую временем торжества тоталитарных режимов на пространстве Евразии (фашизм в Италии и Германии, сталинизм — в Советской России), они явились последовательными защитниками демократических принципов устройства социума. И это напрямую вытекало из их религиозно-философских и нравственных убеждений. Принципиальные персоналисты, они стояли за то, что личность, носящая на себе образ и подобие Божие, не может быть принесена в жертву никакой, даже самой прекрасной идее. «Против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы — прежде всего свободы духа», — говорилось в программном введении к первому номеру «Нового Града»².

Выдвинутые европейской демократией Нового времени идеалы «свободы совести, свободы слова и свободы союзов» рассматривались новоградцами именно с христианских позиций. Ценность этих свобод, по их убеждению, «есть ценность, лежащая в основе свободного общения духов, в основе духовного единства и, следовательно, в основе *соборности и любви*. Лишить человечество одной из этих свобод значит лишить его возможности осуществлять соборность и проявлять любовь, иначе говоря, стремиться к воплощению Царства Божия. Эти ценности, защищаемые демократией, суть вечные ценности, которые, с христианской точки зрения, перейдут в Царство Божие. Они уже содержатся в самой идее Царства Божия, ибо оно есть свобода, общение и союз»³. Именно поэтому так взволнованно и бескомпромиссно новоградцы протестовали против тоталитаризма в его муссолиниевском, гитлеровском и сталинистском обличьях, указывая на идейное и духовное родство этих режимов с идеалом Великого инквизитора Достоевского.

Но ополчаясь на тоталитаризм во всех его проявлениях, не менее жестко оценивали идеологи новоградства и европейскую либеральную

¹ Ильин В.Н. Техника и христианство // Новый Град. 1933. № 7. С. 63, 64.

² Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

³ Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии. С. 46.

демократию, кризис которой отчетливо обозначился после Первой мировой войны и достиг своей высшей точки в 1930-е гг. Более того: именно ее считали одной из главных виновниц триумфа тоталитаризма в послевоенной Европе. Секулярная, не имеющая высшей идеи, погрязшая в плюрализме частных мнений, обслуживающая интересы партий и партийных групп демократия оказалась неспособна ни обеспечить гражданам реальных прав и свобод, ни противостоять мощной и консолидированной тоталитарной власти, власти пассионарной, выдвигающей перед людьми мощную, динамичную идею, способную вдохновить «на труд и на подвиг» огромные массы людей.

Идеалы демократии девальвированы, но девальвированы именно потому, что подлинной демократии еще и не существовало в Европе. Ибо «механическая система, построенная на числе и равенстве социальных атомов (продукт XVIII века)»¹, «лучиночек», по точному определению Достоевского, утверждающая право каждого «делать все что угодно в пределах закона» (*Достоевский* 5, 78) (еще одна его блестящая формула!), так же похожа на идеал демократии, как слон в посудной лавке на балерину. Подлинная демократия не может быть секулярной, ибо имеет свое начало, свой корень и исток в христианстве и, исповедуя соборность, гармонически сочетает «правду личности» и «правду общежития». «Начало соборности означает органическое равновесие личности и общества. Оно само по себе уже обеспечивает личность от поглощения коллективом», которое угрожает ей в тоталитарном обществе, равно как и от не менее губительной для принципа демократии гипертрофии индивидуалистического начала, ибо признание духовной свободы для себя без признания того, что «другой человек есть тоже самость, субъект, дух, свобода»², будет не чем иным, как узурпацией. «Демократия соборная, или христианская, двуцентрична. Для нее парадоксальным образом целое равно части»³. Такая демократия прямо служит, по убеждению новоградцев, тому обращению государства в церковь, о котором говорил Достоевский и которое в свою очередь ведет к растворению христианского общежития в Царстве Божием, где Бог будет все во всем.

Поставляя перед современниками образ духовно обновленной России, рисуя идеал преображенного социума, новоградцы одновременно

¹ Федотов Г.П. Основы христианской демократии // Новый Град. 1934. № 8. С. 10.

² Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии. С. 47.

³ Федотов Г.П. Основы христианской демократии. С. 12.

задавались «вопросом о внутренней сущности того человека, который будет строить грядущую Россию»¹. Слишком хорошо сознавали они, как далеко отстоят друг от друга идеал и реальность, как парадоксален и противоречив человек, готовый порой отречься от блага, счастья, даже от явной выгоды, лишь бы «по своей глупой воле пожить». В свое время Достоевский, указывая на опыт Великой французской революции, демонстрировал сокрушительное фиаско освободительных лозунгов «свобода — равенство — братство», сталкивающихся с *небратской*, падкой на насилие натурой людей. Цитату эту мы уже приводили, но приведем ее еще раз: «Что толку поставить “учреждение” и написать на нем: “Liberté, égalité, fraternité”? Ровно никакого толку не добьетесь тут “учреждением”, так что придется — необходимо, неминуемо придется — присовокупить к трем “учредительным” словечкам четвертое: “ou la mort”, “fraternité ou la mort”, — и пойдут братья откалывать головы братьям, чтоб получить чрез “гражданское учреждение” братство» (*Достоевский* 25, 47). И новгородцы, на глазах которых разворачивались новые крупномасштабные попытки устройства всеобщего счастья, остерегали своих современников от поверхностных, прекраснотушных иллюзий насчет возможности построить рай «с *недоделанными* людьми» (*Достоевский* 25, 47). Ф.А. Степун посвятил две специальных статьи «человеку “Нового града”», который будет действительно способен исполнить задачу преобразования социума на началах соборности, труда и любви. «Человек “Нового града” есть <...> прежде всего ревнитель целостного христианского мирозерцания»². И при этом он духовно свободен, не боится творческой мысли, религиозного дерзания, апостольского сомнения. А главное — твердо держится принципа соответствия целей и средств. Всякий подлинный, совершенный, целостный идеал должен воплощаться столь же целостными, совершенными, с религиозно-этической точки зрения абсолютными средствами. Теории двух нравственностей новгородцы не признавали, требуя *единой* евангельской нормы и для лица, и для государственного и народного целого, полагая всеобщий критерий ценности в Боге и Царствии Божиим³.

Новгородцы строили свою систему идей на основаниях творческого, активного, действующего христианства. Они стремились к установлению «живой, духовной, практической связи между христианством и

¹ Степун Ф.А. О человеке «Нового града». С. 443.

² Там же. С. 446.

³ Лосский Н.О. Свобода и хозяйственная демократия // Новый Град. 1932. № 3. С. 56.

современностью»¹, ибо как никто другой ощущали, что конечные судьбы мира творятся в каждой точке его истории. У них было живое чувство глубинного единства землян, единства и по происхождению (Богосыновство), и по заданию (Богочеловечество).

¹ *Степун Ф.А.* О человеке «Нового града». С. 446.

ГЛАВА 16.

«ХРИСТОС ОТДАЛ ВЕСЬ МИР ЦЕРКВИ» (РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ТВОРЧЕСТВО И РЕЛИГИОЗНОЕ СЛУЖЕНИЕ МАТЕРИ МАРИИ (Е.Ю. КУЗЬМИНОЙ-КАРАВАЕВОЙ))

В соборе лиц русской религиозно-философской эмиграции первой волны особое место занимает мать Мария, в миру — Елизавета Юрьевна Кузьмина-Караваева. Та, что до революции начинала как поэтесса и девочкой-подростком пришла знакомиться к Блоку, запечатлевшему эту встречу в стихотворении «Когда Вы стоите перед мной / Такая живая, такая красивая, / Но такая измученная...». Та, что в 1926 г. в эмиграции, после смерти младшей дочери Насти, сознательно решила принять монашеский постриг. Та, что деятельно участвовала в Русском студенческом христианском движении и, будучи его разъездным секретарем, «посещала отдаленные уголки русского рассеяния во Франции и не только обращала (или возвращала) людей ко Христу, но и просто спасала их от самоубийства, возвращала к сознательной, культурной жизни»¹. Наконец, та, что в годы фашистской оккупации Франции помогла десяткам и сотням людей избежать голодной и насильственной смерти, сама же приняла мученический венец в концлагере Равенсбрюк.

Особое место для матери Марии имел Достоевский. В работе «Достоевский и современность», опубликованной издательством «YMCA-PRESS» в 1929 г., мать Мария так писала о значении Достоевского, «одного из величайших знатоков души человеческой и пути человеческого»: «Без преувеличения можно сказать, что явление Достоевского было некоей гранью в сознании людей. И всех, кто мыслит теперь после него, можно разделить на две группы: одни испытали на себе его влияние, прошли через муку и скорбь, которую он открывает в мире, стали “людьми Достоевского”. И если они до конца пошли за его мыслью, то так же, как и он, могут говорить: “Через горнило сомнений моя осанна прошла...” И другие люди — не испытывавшие влияния Достоевского. Иногда они тоже несут свою осанну. Но им ее легче нести, потому что они не проводят ее через горнило сомнений. Они всегда наивнее и проще, чем люди Достоевского,

¹ *Белевич Г.И.* Религиозно-философское творчество матери Марии // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 5.

они не коснулись какой-то последней тайны в жизни человека, и им, может быть, легче любить человека, но и легче отпадать от этой любви»¹. Сама мать Мария, безусловно, была из людей *Достоевского*. Она не просто пронесла свою осанну сквозь годы изгнания, сквозь крестные испытания и утраты, но и явила своей жизнью тот тип христианского подвига, который был воплощен в образах Алеши Карамазова и старца Зосимы. В ее статьях и заметках на религиозно-философские темы оживает дух проповеди Зосимы о любви к людям и миру, об ответственности «за всех и за вся», о высшей свободе пожертвовать собою ради других. Самый ее взгляд на задачи христианства и Церкви в мире рожден той рефлексией о «Боге и бессмертии», которая разворачивается у Достоевского на страницах художественных и публицистических сочинений.

«Мыслью о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Много будешь иметь противников, но и самые враги твои будут любить тебя. Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими-то ты и счастлив будешь, и жизнь благословишь, и других благословить заставишь — что важнее всего» (*Достоевский* 14, 259). Этим заветом Зосимы, данным его возлюбленному ученику Алексею, спустя полвека одушевилась жизнь и судьба монахини Марии. Ее монашество протекало в миру, в радостном, открытом, исполненном любви служении людям, лишенном всякого превозношения, всякой гордыни. Воочию являлось то устройство души, которое заповедовал старец Зосима своим возлюбленным чадам, — души целостной и просветленной, исполненной «любовью бесконечной, вселенской, не знающей насыщения» (*Достоевский* 14, 259). Мать Мария была живым воплощением слова старца о монашестве как теозисе: «Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (*Достоевский* 14, 259).

По мере того как разворачивалось служение матери Марии, знавшие или слышавшие о ней люди начинали называть ее между собой одним словом «Мать». Сама она признавалась, что, когда шла за гробом младшей дочери Насти, ей открылось «какое-то особое, широкое-широкое, всеобъемлющее» материнство², в конечном итоге и приведшее ее к мо-

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 289.

² Цит. по: Шустов А.Н. Сила веры и сила слова // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Равнина русская: Стихотворения и поэмы. Пьесы-мистерии. Художественная и автобиографическая проза. Письма. СПб.: Искусство-СПб., 2001. С. 13.

нашеству. Потом в статье «О подражании Богоматери» она напишет о смысле подвига Богоматери, стоящей у Креста, на котором распинается за грехи мира Ее Возлюбленный Сын: «Он терпит вольные крестные страдания — Она невольно *со*-страдает Ему. Он несет грехи мира — Она *со*-трудничает Ему. Она *со*-участвует, Она *со-чувствует*, *со*-переживает, Его плоть распинается — Она *со*-распинается»¹. Путь Богоматери — путь соработничества Христу, неразрывно соединенный с любовью к миру и к каждому человеку, в котором Она видит не чуждого, не чужого, а Своего Распятого Сына. И каждый человек призван идти и путем Христа, путем действенного служения и подвига, и путем Богоматери, путем сострадания и усыновления «других людей, как своих детей», он должен вместить в свое сердце буквально каждого, усыновить себе все человечество².

Таким путем усыновления человечества шла и мать Мария. Ей, как и Богородице, оружие прошло душу, и крест ближнего она принимала как свой собственный крест. Выезжая по линии Студенческого христианского движения с миссионерскими лекциями, посещая русских эмигрантов, их общины и семьи, часто находившиеся на грани полной нищеты и отчаяния, она не только несла им духовное утешение и слово Евангелия, но буквально вбирала их боль в свое сердце и, не ранжирова христианскую помощь на «низкую» и «высокую», могла просто вымыть пол, сварить обед, вычистить грязь. Входила в правление Союза русских безработных в Париже. Помогая больным, страждущим, умирающим, она по-евангельски видела «в каждом, даже пропадаем человеке — пропойце и проститутке <...> образ Божий — поруганный, искалеченный, но именно образ Божий»³. «Однажды, приехав в Марсель, чтобы вырвать из рук наркоманов двух русских интеллигентов, она со свойственным ей бесстрашием вошла в притон и буквально силой вытащила из него молодых людей. Посадив на поезд, сама отвезла их к родным в деревню, где бывшие наркоманы, работая на природе, постепенно стали приходить в себя»⁴.

Когда мать Мария организовала общежитие и домовую церковь на улице Вилла де Сакс (1932), затем, расширив дело, в 1934 г. перевела приют

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 170.

² Там же. С. 172

³ Кривошеина К.И. Горный путь (2004) // Красота спасающая. Мать Мария (Скобцова). Живопись. Графика. Вышивка. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 50.

⁴ Обоймина Е. Свет земной. История жизни матери Марии — Елизаветы Юрьевны Кузьминой-Караваевой. М.: ЭНАС, 2009. С. 177.

и миссионерский центр в большой дом на улице Лурмель, 77, а осенью 1935-го открыла в Нуази-ле-Гран Дом отдыха для реабилитации больных туберкулезом, она работала почти круглосуточно, соединяя огромную организационную деятельность, лекции, статьи, выступления с физическим, часто тяжелым трудом: своими руками обустроивала помещения приюта, красила стены, перебивала тюфяки, убирала, мыла полы, готовила еду для нуждающихся. Она не делила труд на «высокий» и «низкий». Это было единое трудничество во Христе, соработничество ему в великом и малом, одушевляемое идеей преображения мира в Царство Христово, в которое войдут не спиритуальные сущности, а весь этот мир в его плоти и крови, в его «струпьях и ранах»¹, в его страдании и надежде.

Мать Мария, казалось, не знала меры в своем служении людям, делала то, что превосходило возможности одного человека, и повторяла, что только так и надо жить — не оправдывая себя тем, что природа человеческая ограничена, что человек не способен так расширить свое сердце, чтобы вместить в него всех, что душа человеческая естественно защищается «от каких-то со всех сторон наплывающих на нее и ей ненужных тяжестей»². Но поверх естественных законов вставал для нее Христовый призыв отвергнуться себя, взять свой крест и следовать за Ним по дорогам истории, а руководством к действию становились слова ап. Павла «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (1 Фил. 4, 13). «Все что не есть полнота крестоношения, — писала она, — и все, что не есть полнота мечей, принимаемых в сердце, есть грех»³, та расслабляющая теплохладность, которая ведет человека к духовной смерти и оставляет мир в болезни, страдании, розни.

Мать Мария не только совершала личный монашеский подвиг в миру, но стремилась религиозно обосновать монашество для мира, увидеть в нем долг и задание Церкви перед лицом исторических и духовных кризисов современности, перед лицом человечества, стремительно уходящего от Христа, расколовшего лик Богочеловека, вставшего на путь одностороннего, самостийного действия в истории и пришедшего уже не только к отказу от Бога, но и к расчеловечению.

Современное православное монашество, подчеркивала мать Мария, невозможно в тех традиционных бытовых и уставных формах, в которых

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 164.

² Там же. С. 174.

³ Там же. С. 174.

существовало оно на протяжении многих веков: исполненные благолепия святые обители, держащиеся общежительным или единожитным уставом, уединенные скиты и затворы, ограждающие ищущих спасения от суеты и неправды мира сего. Монастырскому монашеству нет места ни в Советской России, где Церковь терпит гонения, а монастыри уничтожены, ни в эмиграции, где создание монашеских общин крайне затруднено. «Современный монах, *хочет ли он или не хочет*, оказывается не за крепкими монастырскими стенами, в определившихся, окостеневших традициях, а на всех путях и перепутьях мира»¹. Сама жизнь встает перед ним — противоречивая, разорванная, исполненная бед и трагедий, бьющаяся в тисках неправды и зла. И ставит перед ним такие вопросы, от которых нельзя просто так отмахнуться, требует действия, пренебречь которым можно, лишь решившись на компромисс с собственной совестью, предав Христову заповедь о любви.

Монашество нужно теперь не для ухода от мира, а для служения в нем, не для личного, одиночного самосохранения, а для спасения погибающих ближних, оно «нужно <...> главным образом на дорогах жизни, в самой гуще ее»². В статьях матери Марии оживает формула Гоголя «Монастырь Ваш — Россия» с расширительной, можно сказать, вселенской поправкой: «Сейчас для монаха один монастырь — мир весь»³. И как Зосима уповал на то скорое время, когда совершится великий исход из монастыря в мир для проповеди, научения, единения духовного, когда «те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело» (*Достоевский* 14, 285), так и мать Мария, подхватывая и развивая «сердечную мысль» старца, пишет о монашестве как о надежде Церкви в том домостроительстве спасения, которое заповедано ей на земле: «Христос, возносясь на небо, не вознес с Собою Церковь земную и не прекратил пути человеческой истории. Христос оставил Церковь в миру. Малой закваской осталась она, но этой закваске надлежит заквасить все тесто. Другими словами — в пределе истории Христос отдал весь мир Церкви, и она не имеет права отказываться от его духовного устройства и преображения. И нужно ей для того крепкое воинство. Вот оно — монашество»⁴.

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 112.

² Там же. С. 113.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 114.

Достоевский в образах Зосимы и Ферапонта изобразил два варианта монашества — радостного, открытого бытию и человеку, не знающего меры в отдаче себя нуждающимся, и аскетически-сурового, замкнутого на себе, гордынно обособившегося от ничтожных ближних. И мать Мария последовательно избрала первый, мечтая о «новом активном монашестве», способном стать средоточием «активного православия»¹.

Принявшая монашество в сознательном возрасте, мать Мария не редуцировала объем христианского задания человечеству, напротив — раскрывала его перспективы, закладывая основы активно-христианского аскетизма, целью которого является не отрицание мира и не умерщвление плоти, а духо-телесное преображение, просветление мира до рая. Она исповедовала то же выходящее за рамки филистерского «приличия» дерзновенное, творческое христианство, в центре которого — человеческая личность, сознающая, что через нее, как сказал бы современник матери Марии, французский философ, богослов и священник П. Тейяр де Шарден, проходит ось Христорегенеза.

«Новое активное монашество», по мысли матери Марии, должно стать основой «активного православия» будущего. «Христос, возносясь на небо, не вознес с Собою Церковь земную и не прекратил пути человеческой истории. Христос оставил Церковь в миру», и значит, именно мир должен стать поприщем аскезы и действия². Мир — не чужой, не изгой, но страждущий ближний, он подобен прокаженному, который ждет очищающего и исцеляющего слова и жеста Христова. И он должен быть преображен во всех своих составляющих, войдя обновленным, прославленным в соборное Тело Христово.

Разумеется, служение миру заповедано не только монахам. Оно заповедано вообще всем христианам, и эта заповедь особенно актуализируется в кризисные моменты истории, в периоды исторических и духовных смут, одним из которых мать Мария считала современную ей эпоху, когда рухнули надежды на разумность и прогресс человечества, когда обнажились бездны индивидуального и коллективного зла и в душе человеческой образ Божий оказался «унижен, заушен, оплеван и распят»³. Резко выступала она против стремления многих русских изгнанников, не только старшего

¹ *Монахиня Мария (Скобцова)*. К делу // Новый Град. 1932. № 4. С. 98.

² *Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 114.

³ Там же. С. 432.

поколения, но и молодежи, вступающей в жизнь, прибиться к Церкви как к тихой, надежной гавани, в которой можно найти приют и защиту от сотрясающих мир катаклизмов. Умонастроение, готовое «проповедовать углубление в себя, уход от жизни, стояние одинокой человеческой души перед Богом», для нее не просто соблазн, оно страшно «для судьбы Церкви Христовой»¹, ведет к провалу евангельского дела в истории. Между тем как именно сейчас, когда мир встал перед лицом таких потрясений, которые и не снились отцам и дедам ныне живущих, нужно не бегство от мира, а соборное противостояние злу. Смысл аскетического подвига — не уход от мира, а свободное трудничество в нем, не проклятие миру, а благодатное его преобразование.

Социальное христианство, утвердить которое стремилась мать Мария, строилось на идее абсолютной и всецелой ответственности каждого человека, приходящего в мир, за все, что в этом мире случается. В ее сердце как будто звучали слова старца Зосимы, учившего своих чад сознавать, что каждый из них «перед всеми людьми за всех и за вся виноват, за все грехи людские, мировые и единоличные» (*Достоевский* 14, 149). О том же сознании всеобщей вины и ответственности, противостоящем формуле «Спасаяй себя, спасется», не уставала писать и говорить мать Мария: «Всякий пребывающий в искушении одного только самоспасения, всякий не приемлющий на себя ответственности за боль и грех мира, всякий идущий путем хотя бы “святого” эгоизма просто не слышит, о чем говорит Христос, и не видит, за что принес Он свою голгофскую жертву»².

Утверждая христианство, любовно обращенное к бытию, возлагающее на себя ответственность за весь мир и за каждого человека в мире, мать Мария исходила из того понимания Церкви, которое сложилось в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в. у Хомякова, Достоевского, Федорова, Соловьева, Булгакова и строилось на идее соборности и всеединства: «Православная церковь — это не одинокое стояние перед Богом, а соборность, связывающая всех узами Христовой и взаимной любви»³. Наследовала она и той концепции истории как «работы спасения», преобразующего движения мира навстречу Христу, которая

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 366.

² Там же. С. 368.

³ Там же. С. 367.

развивалась вышеперечисленными мыслителями, и в споре Достоевского с Леонтьевым убежденно принимала сторону первого, противясь пессимистической трактовке истории, согласно которой историческое бытие человека и человечества фатально и безнадежно апостасийно, а значит, не имеет никакой ценности и никакой абсолютной задачи. Именно из такого *нигилистического* умонастроения и росла, по ее убеждению, жажда обособления, ухода во внутреннюю жизнь духа, разрыва всех мирских связей, ведущая в своем пределе к своеобразному «духовному эгоизму», когда у человека, скорбящего лишь о своем, личном грехе и пекущегося лишь о своем, личном спасении, остается «только одна молитва», «молитва о спасении себя»¹.

Среди пореволюционных течений русской эмиграции 1920–1930-х гг. последовательными сторонниками концепции истории как работы спасения были новгородцы, всячески стремились они донести ее до умов и сердец своих современников, представить как глубоко христианскую, отвечающую самой сути Божьего замысла о человеке, прямо истекающую из смысла Боговоплощения. Мать Мария была активной, духовно горящей участницей «Нового Града», отстаивая его позицию и в публичных выступлениях, и на страницах печати. В статье «Российское мессианское призвание» (1932), раскрывая сущность русской идеи, она подчеркивала, что ее суть — в стремлении не просто осмыслить сотворенный Богом мир, но «раскрыть и воплотить в нем божественный замысел»². Воплощенный Христос «был, есть и будет как бы некоторое задание человечеству, которое оно обязано стремиться воплотить в себе»³. Глубинная суть этого задания — в соединении внутреннего, духовного и внешнего, общественного, социального делания, в преображении и каждой отдельной личности, и мира в целом. Человек должен сознать, что он «есть сотрудник Бога, воплотитель Его замыслов, сотворец»⁴. Русское религиозное сознание, подчеркивала мать Мария, особенно чувствительно к такому пониманию смысла истории. Недаром именно на русской почве в XVI в. зародилась «идея Третьего Рима», которая менее всего была политической, имперской идеей, но воплощала в себе образ преображенного социума, мира, вставшего на Божьи пути: «Третий Рим в идее своей — это вовсе не хорошо органи-

¹ Там же. С. 154.

² Там же. С. 358.

³ Там же. С. 354.

⁴ Там же. С. 26.

зованное человечество, — это бесконечно более, чем человечество, — это Богочеловечество»¹.

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

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

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

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

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

Стихотворение называется «Покаяние» — и только на первый, поверхностный взгляд, между заглавием и содержанием можно усмотреть нестыковку. Мать Мария рисует образ того активно-христианского покаяния, о котором не уставал говорить «пророк воскресения» Н.Ф. Федоров, — покаяния, суть которого — не 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.

Как и новгородцы, опиравшиеся на Достоевского, Федорова, Соловьева, Булгакова, мать Мария давала целостную религиозную трактовку труда человека, приобретающего после Искупительного Христова под-

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения.

вига новый, житнетворческий смысл: «Труд не есть лишь неизбежное зло, проклятие Адамово — он есть и соучастие в труде Божественного домостроительства, он может быть преображен и освящен»¹. Такой благодатный, спасительный труд, манифестирующий и доверие Творца Своим чадам, и ответную их благодарность Ему, требует «ответственности, вдохновения и любви», полной «духовной мобилизации», собирания и сосредоточения всех «духовных возможностей и сил» человека². Он служит возделыванию мира, подготавливает будущее его оцерковление, является силой, «могущей приблизить тварь к обожению»³.

«Мы призваны воплотить в жизнь сборные и Богочеловеческие начала»⁴ — эту мысль мать Мария повторяла неоднократно. Однако чем больше размышляла она над христианским заданием Церкви в истории, чем чаще думала о человеке, призванном «стать исполнителем Божия замысла в мире, орудием в Его руках»⁵, тем насущнее ощущала потребность перейти от высоких, вдохновляющих лозунгов к их конкретному осуществлению, тем сильнее задавалась вопросом: как восходить? где первая ступень лестницы, возводящей от реальности к идеалу, от сущего к должствующему быть? с чего начинать движение к Богочеловечеству? И первое, с чем столкнулась монахиня Мария, ища путей воплощения идеала, — тот самый парадокс человека, о котором столько размышлял Достоевский и который он столько раз исследовал в своих сочинениях: «В каждом из нас сидит маленький инквизитор и маленький Шигалев и маленькая генеральная линия партии, потому что мы сами ждем по отношению к себе принудительности и охотно применяем эту принудительность, налаживая систему жизни для других. И не в этом даже наша главная беда, а в том, что эти другие своим отношением к свободе и принудительности питают нашего внутреннего Шигалева.

О чем я говорю? О самом страшном, что есть в земной жизни, в историческом процессе, в биении современности — о том, что никто, никто не хочет вольно и дружно, свободно и братски строить подлинную трудническую и свободную, любовную христианскую жизнь. Если строят, то строят нечто иное, если же есть и не иное, то не в жизненном строи-

¹ Там же. С. 374.

² Там же.

³ Там же. С. 413.

⁴ Там же. С. 379.

⁵ Там же. С. 376.

тельстве, а в иногда очень замечательных, но всегда — словах и теориях и только словах и теориях»¹.

Несовершенство природы человека и разрыв слова и дела, с этим несовершенством связанный напрямую, — вот что, по убеждению матери Марии, является главным тормозом на пути к идеалу братского союза людей во Христе. Этот разрыв слова и дела она постоянно наблюдала в эмигрантских кругах, зачастую тех самых, из которых исходили высокие призывы к соборности. «Мы так привыкли теоретизировать в планетарных масштабах, мы так легко на словах кромсаем границы государств, находим средства о безработицы, оперируем с философскими системами всех эпох и народов, взвешиваем и расцениваем истины религий — и при всем этом ничему не удивляемся и ничему не отдаем нашей жизни»².

Новоградцы, да и не одни новоградцы, много говорили о социальном вопросе, возбудив на него настоящую моду. Этот вопрос в эмигрантской среде 1930-х гг. стал самым волнующим и желанным в кружках, салонах, собраниях. Стало неприличным «не решать социального вопроса»³. Однако одно дело — отвлеченные рассуждения о катастрофе, а другое — сама эта катастрофа в применении к реальной, непридуманной жизни. Социальный вопрос — это люди без работы и крова, голодающие, страждущие, умирающие, тщетно ждущие помощи и теряющие последний остаток надежды. Но они, подчеркивает мать Мария, волнуют теоретиков меньше всего. При раздающихся отовсюду громогласных криках о социальном вопросе, как только встает необходимость переходить от слов к делу, воцаряется равнодушие, глухое, глубокое безразличие к чужому страданию и беде («человек человеку — только стена»⁴). «Рука истории, дающая оплеуху Ивану Ивановичу, — это грандиозно. Сам же Иван Иванович, эту оплеуху приемлющий, — простите — их много, да, кроме того, он, может быть, и не сознает, от какой великой длани ее приемлет. Так что лучше останемся с трагическими героями, а не с жертвами из среды обывателей»⁵.

Статья с говорящим названием «Социальный вопрос и социальная реальность», из которой приводятся эти цитаты, появилась в четвертом

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. *Мать Мария*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 418–419.

² Там же. С. 362.

³ *Монахиня Мария (Скобцова)*. Социальный вопрос и социальная реальность // Новый Град. 1932. № 4. С. 74.

⁴ Там же. С. 76.

⁵ Там же. С. 74.

номере «Нового Града». В следующем, пятом, номере появилась статья с не менее говорящим названием «К делу», а в шестом — статья «Крест и серп с молотом». Все три статьи для матери Марии стали программными. В них она требовала от эмиграции, и прежде всего от интеллигенции, передового, мыслящего отряда ее, так любящего давать своим современникам установки на жизнь, перейти от красивых слов к конкретному и в данный момент столь необходимому действию, настойчиво повторяя, что «всякая даже замечательная теория во всяком случае менее ценна и нужна, чем всякая даже не очень значительная практика»¹. «В наш материалистический век, — писала она, — когда, казалось бы, и острота социального вопроса определяется остротой экономического кризиса, можно смело сказать, что все же основной кризис — это кризис любви, и колоссальный капитал, могущий заполнить огромные пропасти в решении социального вопроса, — это самое элементарное человеческое внимание, которое является первоочередной и бесспорной обязанностью каждого христианина, тем более такого, который хочет строить людские взаимоотношения на основе своего христианства»².

Социальный вопрос нельзя решать теоретически, на диванах в гостиных. Его надо решать деятельно и конкретно, погружаясь в самую гущу низовой, общей жизни, вдыхая ее напоенный страданием воздух, помогая, насколько это возможно, «каждому убогому и несчастному»³. Социальный вопрос нельзя решать, делая ставку на дальних, а не на ближних. В отрицании «любви к дальнему», которая «отходит от конкретного человека с плотью и кровью, обращается к человеку отвлеченному, к человечеству, даже к идее человечества»⁴, в утверждении того, что «вера без дел мертва», мать Мария прямо следовала за Достоевским. Что толку рассуждать о Богочеловечестве, не попытавшись помочь ныне живущему и страждущему человеку? «Зачем говорить о братстве народов, если мы живем не по-братски с соседом по комнате»⁵? Эти простые, не претендующие на премудрость, но прямо бьющие в суть дела вопросы она не уставала ставить перед эмигрантской общественностью, стремясь подвигнуть и

¹ *Монахиня Мария (Скобцова)*. К делу // Новый град. 1932. № 5. С. 94.

² *Монахиня Мария (Скобцова)*. Социальный вопрос и социальная реальность. С. 76.

³ *Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 369.

⁴ *Кузьмина-Караваева Е.Ю.* Там же. С. 157.

⁵ Там же. С. 419.

тех, кто мнил себя духовными водителями и вдохновителями своих собратьев, и тех, кто был просто рядовым членом эмигрантской диаспоры, к реальному, а не иллюзорному действию.

Когда-то Достоевский в связи с русско-турецкой войной призывал общество русское соединиться в общей любви к славянским страдающим братьям и правом деле помощи им, продемонстрировав то единство веры и дела, активности и любви, которое, по его убеждению, составляет сокровенную суть православия. Спустя пятьдесят лет мать Мария подхватывала его одушевляющий, горячий призыв не только к единомыслию, но и к единодействию: «Давайте создать ячейки будущего общества, давайте на основе христианской любви и христианской взаимопомощи строить какие-то ядра общезития, давайте вниманием и терпимостью преодолеем препятствия в таких конкретных делах»¹. Нужно не только вдохновенно *пророчествовать* о Царствии Божием, но и *приблизить* его сроки реальным, практическим деланием. Нужно укоренять «планетарные теории» «в самой будничной конкретности»². Нужно сделать слова ««сборность» и «Богочеловечество» некими практическим вехами как для наших личных духовных путей, самых сокровенных и самых интимных, так и для всякого нашего внешнего делания»³.

Выдвинутую русским народничеством теорию «малых дел» мать Мария переосмысляла в духе идей активно-творческого, всеспасающего христианства, и в очередной раз шла здесь по стопам Достоевского, для которого вопрос о путях осуществления идеала стоял не менее остро и драматично. В «Дневнике писателя» 1876–1877 г. он не раз говорил о «тайне первого шага», которая заключается в том, чтобы начать общее дело с себя, чтобы каждому христианину — коль скоро он ищет действительной, а не иллюзорной веры, не только исповедания, но и осуществления чаемого, — выстраивать свою жизнь, держа в уме и сердце образ Богочеловека Христа. «Исполните на себе сами и все за вами пойдут» (Достоевский 25; 63) — вот заповедь, лежащая в основе будущего христианского братства, необходимое условие воплощения высокой идеи.

Да, поначалу проповедь малых дел кажется несоизмеримой с проповедью вселенского христианства, перенос внимания с проблем космиче-

¹ Монахиня Мария (Скобцова). Социальный вопрос и социальная реальность. С. 76.

² Монахиня Мария (Скобцова). К делу. С. 98.

³ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 379.

ского масштаба на «маленькую, скудную, нищую нашу жизнь»¹ коробит возвышенно настроенный ум, склонный презирать обыденность, скучную и некрасивую по сравнению с воздушными замками идеальной теории. Но «правда Господня упраздняет различие между необъятным и ничтожным»². Любое, самое рядовое и частное начинание, любой повседневный труд, будь то труд учителя, врача, сестры милосердия, поварахи и т.д., обретает чаемую полноту смысла, коль скоро он освящен идеалом преображения и исполняющий его человек понимает, что каждое созидательное его усилие умножает силы добра, приближая торжество Царствия Божия. Достоевский, рисуя праведную жизнь доктора Гинденбурга в главке «Похороны “общечеловека”» («Дневник писателя» 1877 г., март), замечал: «Единичный случай, скажут. <...> Но без единичных случаев не осуществишь и общих прав» (*Достоевский* 25, 90, 92). И мать Мария, следуя этой бесспорной и высшей логике, призывала умножать именно такие единичные случаи, будь то устройства приюта или бесплатной столовой, трудовой артели или школы, христианского издательства или больницы, ибо только таким путем можно медленно, но верно переустраивать повседневную жизнь людей (на первых порах хотя бы эмигрантской диаспоры) на братских, Христовых началах.

Отстаивая свою позицию в полемике с церковными деятелями зарубежья, далеко не всегда принимавшими взгляд матери Марии на задачи мирян и монашества в современном мире, она неустанно подчеркивала, что ведет речь не об обмирщении христианства, а об охристовлении мира, что исповедуемое ею «общественное христианство» строится «не на законах человеческих и мирских, а на откровенной заповеди Божией», понуждающей «видеть в человеке образ Божий и в мире — создание Божие»³. И здесь она снова обретала союзника в Достоевском, которого особенно ценила и за любовь к Божьему творению, являющую собой «наглядный мост к любви к Творцу»⁴, и за способность различить Божественный образ в самом, казалось, ничтожном, а порой и глубоко падшем создании: «Как будто дети, униженные и оскорбленные люди, потерявшиеся, “инфернальницы”, горячие сердца — каждый отдельный человек — преступник или старец Зосима — жизнью своей раскрывает и

¹ Там же. С. 362.

² Там же.

³ Там же. С. 361.

⁴ Там же. С. 87.

подтверждает какую-то великую правду, в нем заложенную, несет в себе подобие Божие, неповторимый лик, данный ему Богом, и в своей неповторимости необходим и неизбежен в общем мировом строительстве»¹.

Основой миростроительного христианства мать Мария полагала «деятельную любовь», подчеркивая, что христианину недостаточно только молитвы и соблюдения обрядовых предписаний, «необходимо оправдаться деятельной любовью, самозабвенной отдачей души своея за други своя»². В труде христианской любви происходит встреча «с подлинным образом Божиим в человеке, с самой воплощенной иконой Бога в мире, с отблеском тайны Боговоплощения и Богочеловечества»³. И одновременно через сердечное обращение к другому «я», через сопереживание и содействие, через всецелую и бескорыстную жертву христианин просветляется сам, уподобляясь Христу, который «не знал меры в своей любви к людям»⁴. Кстати, сама мать Мария никогда этой меры любви к людям не знала. В ней всегда была готовность «добровольно положить свой живот за всех, пойти за всех на крест, на костер» (*Достоевский* 5, 79) — эта готовность к жертве и дала ей силы войти в газовую камеру вместо русской девушки, предназначенной нацистами к истреблению в числе других заключенных концлагеря, актом мученичества засвидетельствовать единство веры и дела, проповеди и любви.

Идеал «свободного трудничества» во Христе — таково было кредо объединения «Православное дело», созданного Матерью Марией 27 сентября 1935 г. на Крестовоздвиженье. Это объединение выросло из «Нового Града», духовно наследовало ему. В нем принимали участие многие идеологи-новоградцы: Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов... «Православное дело» стало первым приложением к практике их мечты о социальном христианстве, началом реализации идеи христианской общности.

Само название объединения его участники взяли из Достоевского: в июльско-августовском номере «Дневника писателя» за 1876 г., где говорилось о том всенародном подъеме, который вызвала в русском обществе в годы русско-турецкой войны идея заступничества за славян, добровольной,

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (*Мать Мария*). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 289.

² Там же. С. 368.

³ Там же. С. 376–377.

⁴ Там же. С. 365.

бескорыстной помощи угнетенным, страдающим братьям: «Даже, может быть, и ничему не верующие поняли теперь у нас наконец, что значит, в сущности, для русского народа его Православие и “Православное дело”? Они поняли, что это вовсе не какая-нибудь лишь обрядная церковность, а с другой стороны, вовсе не какой-нибудь *fanatisme religieux* (как уже и начинают выражаться об этом всеобщем теперешнем движении русском в Европе), а что это именно есть прогресс человеческий и всеочеловечение человеческое, так именно понимаемое русским народом, ведущим всё от Христа, воплощающим всё будущее свое во Христе и во Христовой истине и не могущим и представить себя без Христа» (*Достоевский* 23, 102–103). То же «всеочеловечение человеческое», христианская любовь и служение легли в основу деятельности объединения, которое создала мать Мария: «Идея социальной любви победит идею социальной ненависти, Христос победит Антихриста. Только во имя любви во Христе мы можем делать настоящее Божие дело — то, что Достоевский называл “православным делом”»¹.

Создатели «Православного дела» стремились соединить теоретическую, идеалотворческую деятельность с деятельностью практической, понять их как две неразрывные части общего христианского дела, ведущего к миропреображению. Утверждая идею единства догмата и заповеди, они настаивали на необходимости соединения слова о Боге и жизни в Боге. Вот как описывала деятельность объединения сама мать Мария в статье «Православное дело», помещенной в 1935 г. в 10 номере «Нового Града»: «Мы не только теоретизируем, но по мере наших слабых и очень недостаточных сил стремимся осуществлять наши теории на практике. Мы имеем общежитие, мужское и женское, мы имеем дешевую столовую, мы стараемся обслуживать русских больных как во французских госпиталях, так и на дому, мы думаем в ближайшее время устроить дом выздоравливающих, мы организуем церковные службы, где их нет, воскресно-четверговые школы, доклады, собрания, конференции. Мы раздаем книги. Мы мечтаем среди огромного и чужого Парижа создать русский, православный городок»². Разумеется, она очень хорошо понимала, что все эти малые дела милосердия, социальной помощи, духовного просвещения —

¹ *Мочульский К.В.* Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. С. 57.

² *Кузьмина-Караваева Е.Ю.* (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 363.

только первый, предварительный шаг на пути к грядущей соборности, к той «великой общей гармонии», о которой мечтал Достоевский, только преддверие того дела, о котором грезил русский религиозные мыслители XIX–XX вв. Но в то же самое время она была абсолютно убеждена, что если не выйдет это малое дело, «значит, и из большого ничего не выйдет»¹, значит, «подлинное, богочеловеческое, целостное, соборное, православное христианство»² так и останется только чаением, значит, надежда Бога на благодарящий сыновний ответ человека в очередной раз будет попрана — попрана тогда, когда мир и без того на всех парах движется к гибели, не сознавая и не желая сознавать, куда именно увлекает его «рок событий».

А то, что эта гибель становится реальной угрозой, что современная картина мира вулканична и взрывоопасна, мать Мария ощущала буквально кожей. В преддверии Второй мировой войны она выступила в последнем, четырнадцатом, номере «Нового Граде» со статьей «Картина мира», где заговорила о назревающей смертельной схватке лжеидеалов, поработивших сознание современного человечества. С одной стороны восстает коммунизм, превращенная религия человекобожества, явление которой в России «недавно предрекал нам Достоевский»³. С другой — итальянский фашизм, воскрешающий дух римского этатизма, и немецкая откровенно языческая «религия расы». Все три тоталитаризма концентрируют в себе фантастическую силу и мощь, ибо держатся «напряжением веры, жертвенной готовностью каждого члена их огромного организма отдать себя на благо целого»⁴, волевой потребностью действия, а в свойственном им культе вождя ясно улавливается не только влияние Ницше, но и «смердяковское “все позволено”»⁵. Тщетно пытается сопротивляться им европейская демократия, балансирующая на хлипком основании секуляризма, раздробленная, лишенная «миросозерцательной целостности», признавшая относительность всех вещей и идей, а значит, в конечном итоге упирающаяся в тот же закон вседозволенности. Столкновение этих искаженных, ущербных сил, равно свидетельствующих о глубоком отпадении рода людского от своего Творца, о предательстве самого его

¹ *Монахиня Мария (Скобцова)*. Социальный вопрос и социальная реальность // Новый Град. 1932. № 4. С. 76.

² *Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария)*. Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 361.

³ Там же. С. 448.

⁴ Там же. С. 452.

⁵ Там же.

замысла о человеке, никаких надежд на благой исход не оставляет. И все же кажущийся неотвратимым апостасийный сценарий может быть прерван — «если безбожное, арелигиозное человечество <...> действительно до самых своих последних глубин раскается, если оно вернется в Отчий дом, из которого ушло, проклиная Отца, если оно вновь поймет, что перед ним лежит религиозный путь, что оно призвано стать Богочеловечеством, если оно отдаст себя в волю Творца, <...> одним словом, если вновь человечество припадет к своим христианским истокам, и обновится ими, и расцветет новым христианским творчеством, и загорится новым христианским огнем»¹. Возможность такого покаяния крайне мала, но она существует, и нет никакого права объявлять ее тщетной. Напротив, нужно сделать все для того, чтобы эта возможность стала реальностью, если не сейчас, то хотя бы в грядущем.

Русская эмиграция в 1930-е гг. была полна эсхатологических предчувствий. Евангельские слова о том, что «время близко» и жатва уготована, звучали в сердцах русских религиозных мыслителей как призыв быть деятелями, сеятелями, пахарями на Божией ниве, готовя жатву Господню. Именно так воспринимала задачи эмиграции и мать Мария:

Охраняющий сев, не дремли,
Данный мне навсегда провожатый.
Посмотри – я сегодня оратай
Средь Господней зеленой земли.

Не дремли, охраняющий сев,
Чтобы некто не сеял среди ночи
Плевел черных на пажити Отчей,
Чтоб не сеял унынье и гнев.

Охраняющий душу мою,
Ангел Божий великой печали,
Здесь, на поле, я все лишь в начале,
Пот и кровь бороздам отдаю.

Серп Твой светлый тяжел и остер.
Ты спокоен, мой друг огнеличный.
В закрома собираешь пшеницу,
Вражьи плевелы только в костер.

¹ Там же. С. 456–457.

Сознание того, что «мир вступил в полосу катастроф»¹ и находится в той кризисной точке, пройдя через которую он может оказаться во власти зверя, но может и сделать шаг к «подлинному христианскому возрождению», подвигло участников «Православного дела», менее всего склонных смиряться перед наглой агрессией зла, выступить со своего рода религиозно-философским манифестом. В момент всемирного кризиса они особенно чувствовали свою призванность, свой долг удержать человечество на краю пропасти, куда увлекает его братоубийственное противостояние, сделать все, чтобы история сошла со своих погибельных, смертоносных путей.

Сборник, название которого совпадало с названием самого движения, вышел в Париже перед самой войной. В издании приняли участие Н. Бердяев, Г. Федотов, К. Мочульский, иером. Лев Жилле и сама мать Мария. Пятеро религиозных деятелей и мыслителей в качестве альтернативы и фашистско-коммунистическим идеалам, и идеалу обезбоженной демократии выдвинули христианство, понятое как вселенское, «общее дело». Когда весь мир готовится быть распятым на кресте, подчеркивали они, «соблазн индивидуалистической религии» вдвойне непростителен, напротив, именно сейчас необходима активность Церкви Христовой как силы, не только «удерживающей», но и направляющей пути истории. Человечество, наделенное страшным даром свободы, избирает служение идеалу содомскому, и главный вопрос, вставший перед исповедниками веры Христовой, найдут ли они в себе «силы для борьбы, последней и страшной борьбы, с Князем мира сего? Останутся ли они верны Христу, Спасителю и Искупителю мира? От ответа на эти вопросы зависит судьба человечества. Ибо в наше время совершается суд над историей»².

Апостасийному вектору истории участники «Православного дела» противопоставили путь богочеловеческого служения: «Царствие Божие силою нудится, люди призваны с помощью благодати Божией к приуготовлению царства, к осуществлению его на земле»³. С самых первых страниц сборника они заявили о своей преемственности с «лучшей традицией русской богословской мысли — традицией Хомякова, Федорова, Достоевского, Соловьева»⁴, подчеркивая, что русские мыслители

¹ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. С. 5–6.

² Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии. С. 61.

³ Там же. С. 46.

⁴ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. С. 7.

верят в торжество вселенского христианства, исполнены надежды на исцеление мира от зла и греха, на то, что выбор между человекобожием и Богочеловечеством в конце концов будет сделан в сторону не первого, а второго. Перед современностью, подчеркивали они, стоит задача «не в теории, а в жизни раскрыть социальный смысл литургии, не на словах (уже набивших оскомину), а в подлинной правде “вынести литургию за стены храма”»¹.

Выдвинутую Н.Ф. Федоровым идею внехрамовой литургии² участники «Православного дела» восприняли как полноту социального служения, содействующую повороту мира от антихристианского устройства жизни к обожению всех ее сфер: от политики до экономики, от педагогики до культуры. Соединение храмового и внехрамового действия — таков, с их точки зрения, путь христианизации истории, путь созревания мира к финальному эсхатологическому преобразению.

В 1936 г. в статье «Мистика человекообщения», размышляя о сути внехрамовой литургии, мать Мария писала, что эта идея не имеет ничего общего с «бытовым исповедничеством», что стремление к полноте «оцерковления жизни» — не попытка замаскировать реальность, скрыть ее боль и трагизм под покровом внешнего «благолепия», который так легко сдернуть, обнажив бездны зла, несчастья, богооставленности. Речь здесь идет о другом: о смене точки зрения на реальность, об ощущении мира не оторванным от своего божественного центра, а онтологически связанным с ним, пребывающим в Боге даже тогда, когда, казалось бы, все внешние проявления жизни мира говорят об обратном. «Оцерковление жизни есть ощущение всего мира как единого храма, украшенного иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы — подлинные образы Божии, на которых почиет святость Бога Живого. <...> Внехрамовая литургия и есть наше жертвенное служение в храме мира, украшенного живыми иконами Божиими, служение общее, всечеловеческое жертвоприношение любви, великое действо нашего Богочеловеческого единения, единое молитвенное дыхание нашего Богочеловеческого духа. В этом литургическом человекообщении мы причащаемся и Богообщению, мы действительно становимся едино стадо и един Пастырь, едино тело, неотделимая глава

¹ Федотов Г.П. Любовь и социология // Там же. С. 83.

² См. главу «Человек как “сын человеческий”, история как “воскрешение” в философии Н.Ф. Федорова».

которого — Христос»¹. А в сборнике «Православное дело» она выступила с программной статьей «Вторая евангельская заповедь», в которой представляла идею внехрамовой литургии как воплощение Христовой заповеди о любви к ближнему, без которой невозможна и любовь к Богу. Любовь побуждает человека не просто устами исповедовать Творца, но трудиться на ниве Господней — и не в одиночку, а со своими братьями по человечеству, ибо литургия не может совершаться одним человеком, даже если это священник: литургическое таинство «есть именно общее дело Церкви, совершаемое о всех и за вся»².

¹ *Мария (Скобцова), монахиня. Мистика человекообщения // Круг: Альманах. № 1. Berlin: Парабола, 1936. С. 158.*

² *Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 367.*

АНТРОПОЛОГИЯ И ФУТУРОЛОГИЯ В ФИЛОСОФСКОМ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ КОСМИЗМЕ

Философия русского космизма в последние десятилетия привлекает пристальное внимание исследователей¹. Это течение философской и научной мысли России второй половины XIX–XX веков ведет свою историю от «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, заложившего основания нового взгляда на человека — как на существо, не просто являющееся органической частью Универсума, заключающее в себе малую Вселенную и в этом смысле метафизически равновеликое Космосу, но творчески действующее во Вселенной, призванное эту Вселенную осваивать и преобразовать. От созерцания звездного неба, от первобытной «патрофикации», когда дикарь мифологизировал и природнял себе Космос, населяя звезды душами умерших отцов, от древней и средневековой магии, когда силой слова и жеста он понуждал стихии повиноваться его желаниям, через развитие науки, открывающей законы природы, углубляющей знание о мире, человек, по Федорову, движется к реальному действию в мире, расширяя его объем и возможности. «Порожденный крошечною

¹ См.: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993; Философия русского космизма. М., 1996; Стратегия выживания: космизм и экология. М., 1997; *Хайруллин К.Х.* Философия космизма. Казань, 2003; *Абрамов М.А.* Идеиные основания русского космизма. Саратов, 2003; Философия космизма и русская культура. Белград, 2004; *Плеханов Е.А.* Педагогика русского космизма. Владимир, 2004; *Оносов А.А.* Культурно-эволюционная деонтология: социальные проекции русского космизма. М., 2006; *Абрамов М.А.* Идеи философии русского космизма в творчестве религиозных мыслителей XX в. Саратов, 2007; *Маслобоева О.Д.* Русский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М., 2007; *Семенова С.Г.* Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб., 2009; *Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: В 2 т. Т. 1. М., 2010; *Young G.* Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012; Boris Groys, Anton Vidokle. Kosmismus. Berlin, 2018; *Гачева А.Г., Семенова С.Г.* О космизме в энциклопедическом жанре // Московский Сократ: Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2019. С. 291–316; *Гачева А.Г.* Русский космизм в идеях и лицах. М.: Академический проект 2019; *Семенова С.Г.* Созидание будущего: философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020. См. также специальные выпуски журнала «Slavica Occitania»: Le cosmisme russe (№ 46, 2018); Le cosmisme russe. II. Nikolai Fiodorov (№ 47, 2018).

землею, *зритель* безмерного пространства, зритель миров этого пространства, должен сделаться их обитателем и *правителем*» (Федоров П, 243) — так писал Федоров, задавая вектор движения от существующего к должствующему, от наличного порядка природы, в котором силы и энергии жизни неразрывно сплетены с силами умаления и распада, к будущему преображенному строю мира, где «жизнь жительствоует» во всей ее полноте.

В центре философии космизма — человек как созидательная, творящая сила мира, как существо, этому миру необходимое, призванное вести бытие к совершенству. Представители естественнонаучной ветви космизма Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич выдвигают идею направленности эволюции, рассматривают жизнь, сознание, творческую деятельность человечества как ключевой фактор развития Земли и Вселенной. С их точки зрения, человек представляет собой вершинную ступень развития Жизни, движущейся ко все более сложным, духовно и психически организованным формам. «Влияние разумных существ на развитие Вселенной. <...> Влияние разума на устройство Вселенной. Мысль как фактор в эволюции Космоса»¹, — в таких афористических выражениях определяет это К.Э. Циолковский, автор «космической философии», занимающей в космизме особое место. П. Тейяр де Шарден, духовный собрат русских космистов, выделяя, подобно В.И. Вернадскому, в развитии мира фактор цефализации, совершенствования нервной системы живых существ, выстраивая триаду «геогенез — биогенез — психогенез»², указывает на «высшее значение феномена человека», стоящего в центре собирания универсума, конвергенции его сил и элементов³.

В религиозно-философской ветви космизма, объединяющей ряд представителей русской христианской философии, мирозозерцанию которых свойственны «космоцентризм» и «антропоцентризм»⁴ (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, А.К. Горский, В.Н. Муравьев), формируется концепция активного христианства, согласно

¹ Циолковский К.Э. Разум и звезды // Архив РАН. Ф. 555. Оп. 1. Д. 544.

² Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. С. 350.

³ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 170.

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 235.

которой человек предстает как соратник Творца в деле преобразования мира в Царствие Божие. Федоров, давший наиболее радикальную версию активно-христианского космизма, подчеркивал, что задачей человеческого рода, сознавшего свое сыновство Богу, является воскрешение умерших и духо-телесное преобразование живущих.

Обе ветви космизма сходятся в утверждении активной, творческой роли человека в природе и космосе, давая двуединое — естественно-научное и религиозно-философское обоснование — этой активности. Так, если в естественнонаучной ветви космизма человек выступает как существо, в котором природа приходит к самосознанию, «начинает не только сознавать себя, но и управлять собою» (Федоров II, 239), то в религиозном космизме долг вменен роду людскому Творцом, ставящим человека добрым хозяином в мире, дающим ему заповедь обладания землей (см.: Быт. 1, 28), хранения и возделывания бытия. Это двуединство мотивировок, разработка одной и той же идеи «применительно к естественнонаучному знанию и мировоззрению» и одновременно «на языке и образах, внятных христианско-религиозному сознанию»¹ — характерная черта философии космизма. У Федорова два языка описания зачастую соседствуют даже внутри одной фразы, как бы перетекая друг в друга, образуя полифоническое единство. «Человек есть существо, переходящее от рожденного к самосозидающему, или, вернее сказать, Бог творит человека чрез него самого» (Федоров III, 264) — дав чеканное определение положения человека в природе как существа, движущегося от «дарового» к «трудовому», от «рожденного» к «сотворенному», философ буквально посередине предложения переключает смысловой регистр, вводя свои размышления о человеке, его месте и назначении в мире в христианский контекст.

Космисты-ученые и космисты — религиозные философы стремились к согласованию науки и веры, креационизма и эволюционизма. Физик-философ Н.А. Умов, выдвинувший идею антиэнтропийной сущности жизни и творческого действия человека, подчеркивал, что ключевую роль в движении человека и мира вперед играют Логос и Агапе, научное знание и любовь, представляя эти термины в греческой огласовке, заставляющей вспомнить об их присутствии в Новом Завете и прямом соотношении с именовани^{ем} Божиим: «Бог есть Любовь» («ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν») (1 Ин. 4, 8, 16)); «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 159.

Слово было Бог» («Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος, ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» (Ин. 1, 1)). В.С. Соловьев соотносил библейские «шесть дней творения» и эволюцию, подчеркивая, что миротворение процессуально, что его смысл заключается в воплощении «реальной идеи, т.е. света и жизни, в различных формах природной красоты» (Соловьев 2, 389). Человек представляет собой вершину восходящего процесса развития природных форм: в нем «вместе с наибольшею телесною красотою» является и «высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием» (Соловьев 2, 389). И именно человек должен вести вперед развитие мира, содействовать его «космическому росту» (Соловьев 2, 630). Философ выдвигал идею продолжающегося творения: человеческий род призван стать творческим «деятелем мирового процесса» (Соловьев 2, 391), ведя тварный мир из состояния взаимной борьбы, вытеснения и розни к неслиянно-нераздельному единству в Боге. А Пьер Тейяр де Шарден, типологическое сходство концепций которого с идеями Соловьева уже не раз писали исследователи¹, утверждал: «С точки зрения основного видения мира <...> эволюционизм и христианство, в сущности, совпадают»². Христос — «мотор эволюции», и задача христианства состоит в одухотворении «космического прогресса», в собирании мира в Боге, вхождении бытия «в совершенное единство»³.

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: ОТ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ОТНОШЕНИЯ
К СУБЪЕКТ-СУБЪЕКТНОМУ

«Бог, человек и природа» — так в работе «Супраморализм» (1902) определяет Федоров сущность триединого отношения, лежащего в основе мирового развития. Человек здесь выступает «орудием божественного разума и сам становится разумом вселенной» (Федоров I, 388). Природа входит в сферу человеческого действия и попечения, через человека

¹ См.: *Truhlar K.V.* Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung. Freiburg; München, 1966; *Свяц. Георгий Клиндер.* О. Тейяр де Шарден и православная традиция // Вестник РСХД. № 106. Париж, Нью-Йорк, 1972. С. 109–132; *Ерофеева К.Л.* Владимир Соловьёв, Пьер Тейяр де Шарден и современное информационное общество // Соловьёвские исследования. 2008. № 16. С. 245–257.

² *Тейяр де Шарден П.* Введение в христианскую жизнь // Тейяр де Шарден П. Божественная среда. М.: Ренессанс, 1992. С. 200.

³ *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. Вселенская месса. С. 305.

переходит «из бессознательного состояния в сознательное» — и это тяготение бытия к совершенству, импульс восхождения от разрушения, слепоты, смерти, «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 48) к тому состоянию, образ которого дан в неслиянно-нераздельном бытии Пресвятой Троицы, есть действие Божьего Промысла. Человек и природа восходят от падшего, субъект-объектного взаимодействия, где человек выступает эксплуататором и насильником природного бытия, к субъект-субъектному, при котором природа из «врага временного», когда она по своей слепоте разрушает и уничтожает живое, тем самым невольно нанося ущерб и себе как обители жизни, становится «другом вечным», когда «она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (Федоров II, 239). Тот же принцип космизующего, преображающего взаимодействия антропоса и космоса выражает о. Павел Флоренский: «Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»¹. Взаимодействие между человеком и миром здесь не пассивно, но творчески активно и при этом исполнено любви, основано на идеале *всеединства*, в котором каждый элемент бытия целен, «оличен», необходим, каждый человек абсолютен и при этом связан с другими «я», со всем многоликим, родственным ему мирозданием, творческим деятелем которого он должен стать и которое он призван вести к совершенству, избавляя бытие от «падших» законов смерти, вытеснения, розни.

Бог, сотворивший море и небо и землю, и все что в них — предстает у христианских космистов Творцом совершенным и всемогущим. Таким же творцом-космизатором мира является Христос, исцеляющий больных, воскрешающий умерших, разделяющий хлебы, утишающий бури и наконец воскресающий сам. Христос реально работает с материей мира, космизует бытие, находящееся в послегрехопадном, распавшемся, смертном состоянии. Перефразируя Умова, можно сказать, что Христос вносит в мир «стройность». Он восстанавливает то, что в порядке природы оказывается во власти хаоса и безобразия, как, например, тело Лазаря

¹ Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 440.

четверодневного, который уже «начал смердеть», как Собственное Тело после распятия — прободенное копьем, несшее на себе «раны гвоздиные». Русский космизм расширяет понятие уподобления Христу за пределы только нравственной работы души. Это уподобление Богу по творческой, преображающей Его природе, по Его способности регулировать материю, исцелять и воскрешать.

Представленный в философии космизма образ мира и человека, согласно которому внутри самой жизни содержится импульс восхождения, начало самоорганизации, совершенствования бытия, а человек является главным — осозанным, свободным, любовным, ответственным — агентом этого движения к совершенству, обретал параллели в искусстве. Художественную рефлексию над внутренним усилием естества, создающего чудо мыслящей и творящей жизни, в первой трети XX века представлял в своих картинах Павел Филонов: в центре многих его полотен — голова человека, множество голов, данных крупным планом, и этот мотив проходит от раннего к позднему творчеству художника. Меняется стилистика, манера письма, формулируется и воплощается в новых работах теория аналитической живописи, но неизменным остается это стремление увидеть и показать человека как средоточие жизни и одновременно — двигателя ее вперед, как существа, рефлектирующего о мире и творящего в нем. Высокий лоб филоновского человека, череп, в который как будто вписан весь мир, в котором роятся творческие идеи и замыслы, — предтеча знаменитого фрагмента Осипа Мандельштама из его «Стихов о неизвестном солдате» (1937):

Развивается череп от жизни
 Во весь лоб от виска до виска,
 Чистотой своих швов он дразнит себя
 Понимающим куполом яснится,
 Мыслью пенится — сам себе снится —
 Чаша чаш и отчизна отчизне
 Звездным рубчиком шитый чепец —
 Чепчик счастья — Шекспира отец.

В программной статье «Канон и закон» (1912) Филонов так формулирует идею активно-творческой эволюции, главную конституирующую идею космизма: «Эволюция может быть созидательной, т.е. человек или любое живое существо подметит ее в себе и станет направлять ее ход в

нужную ему высшую форму»¹. В управлении процессом становления высших форм жизни — пусть пока только в «лабораторном», приуготовительном смысле — весь смысл «аналитического искусства» Филонова.

И Василий Чекрыгин, один из столпов русского авангарда, находившийся под глубоким влиянием идей Федорова и Соловьева, в своей концепции «нового искусства» фактически воплощал в ней активно-эволюционный пафос космизма. «Творческая сила материи, осмысливающая самое себя разумом, создала тончайший организм человека, высший организм, посредством которого осмысливает себя и переходит к высшему этапу творчества, к высшей деятельности материи»², проявлением которой как раз и является искусство. Вектор эволюции, который проходит через человека-художника, влечет его к новым рубежам, открывает перспективы реального жизнетворчества, мироустроительного дела, когда поприщем человеческого художества становится вся Вселенная, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространяется на бытие в целом, а завершением художественного акта является «Построение Рая»³.

Подчеркивая центральное положение человека в природе, говоря о его ключевой роли в процессе развития, о его задании по отношению к миру, космисты не отделяли человека от природы как *иное*, не причастное ей бытие. Человек не ставится у них *над* природой. Более того, они критикуют подобный антропологический вектор. Ибо если человек стоит *над* природой, а именно таким видит его положение философия прометеизма, то он мыслит мироздание как нечто отдельное от себя, не связывая его судьбу со своей частной судьбой. В нем нет того, что писатель Михаил Пришвин называл «родственным вниманием» к миру. Он как бы овнешняет мир, полагает его чем-то внеположным, *другим, чуждым, чужим*. А значит, он может этот мир формовать под себя, перекраивать, использовать, истощать — ради своего частного блага. Не считая себя соединенным с миром пуповиной жизни, не чувствуя себя частью вселенского организма, а каждое существо — частью себя, он не чувствует боли и страдания мира, эта боль не отдается в его собственном теле и в его сердце. Мир для прометеистского человека только объект приложения его творящих

¹ Филонов П.Н. Теория аналитического искусства. Канон и закон. URL: <https://textarchive.ru/c-1160930-p8.html>. (Дата обращения: 28.07.2020).

² В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 210.

³ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Там же. С. 217.

энергий, только площадка воплощения масштабных замыслов, только грандиозная «мастерская», в которой, по слову Базарова, героя романа Ивана Тургенева «Отцы и дети», действует человек.

С этой точки зрения принципиально важно увидеть разницу между философией космизма и идеалом пролетарской культуры, между федоровским супраморализмом, в котором человек-художник останавливает «падение» миров вселенной, «воссоздает» и совершенствует мир, «воскрешает все погибшее» (*Федоров I, 255*), и идеей искусства-жизнестроения, активно утверждавшей себя в первые годы советской власти. Хотя многие из течений пролетарского авангарда испытали влияние космизма, но черпали они из него в первую очередь преобразовательный пафос, оставляя за бортом религиозно-этическое измерение творчества, которое особенно акцентировал христианский космизм. В программных стихотворениях «железного Гастева», в творчестве поэтов московской группы «Кузница» и петроградской группы «Космист», возникших в 1920 г., не только земной шар, но и Вселенная представляли ареной перестройки и перекройки, сферой преобразовательного действия пролетарских коллективов, которые уверенным, солидарным усилием формуют жизнь. Один из центральных образов пролетарской поэзии — образ космического станка, на котором человек-мастерской выделывает мир, придает ему новую форму. Земной шар, зажатый прижимными балками, обретает новый вид в уверенных и умелых руках мастера — он срезает целые горы, строгают «поля Шампанские». «Целые мировые системы» дрожат «от неслыханной нагрузки», «молниевидные стружки», вылетая в пространство, пламенеют кометами¹. Идет формовка мироздания, перековка жизни по вдохновенному плану нового Прометея, «мирового атланта», который мощно, напористо, волево давит на мир, сминая сопротивление его живой плоти, заставляя бытие подчиниться своим творческим планам.

В философии космизма человек не противопоставлен природе: он часть природы — но разумная, мыслящая, творящая ее часть. Недаром в приведенной цитате отца Павла Флоренского из главки «Микрокосм и Макрокосм», входящей в труд 1920-х гг. «У водоразделов мысли», отношение мира и человека уподоблены отношению мужа и жены, «ждушей от него заботы, ласки и оплодотворения духом», и, что особенно важно, действующим, мужским, активным началом оказывается не мир, при всей его внешней огромности, а именно человек, несмотря на то, что по своим

¹ М. Герасимов «Станок» (1922).

«физическим» размерам он в сравнении со Вселенной только *quantité négligeable*. В прометеистической модели реальности, утвердившейся в цивилизации Нового и Новейшего времени человек стремится к доминированию над миром, к *потребительскому* его использованию. Для космистов же человек отвечает за все в бытии, за весь огромный универсум, доверчиво раскинувшийся вокруг него. Он должен вести себя в природе не как космический хулиган («Сгребем мы лунною лопатой / С мундира неба ордена»¹), жонглируя мирами как разноцветными шариками на арене под названием «жизнь», но как добрый ее помощник и защитник, как спаситель миров Вселенной от сил распада и тления. Являясь существом, стоящим на вершине эволюционной лестницы, он не имеет права рассматривать этот статус как картбланш, как повод для безудержного разгула своей самостийной, эгоистической силы. Вершинное положение человека в природе сопряжено с требованием ответственности и служения: человек всю природу, всю меньшую тварь мира должен подтянуть к этой вершине. Он призван быть не надсмотрщиком, а водителем твари, которая, по слову ап. Павла, «совокупно стенает и мучится донине» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22).

Так идея активно-творческой эволюции обретает этическое, христианское измерение, возводится к заповеди «обладания землей», данной Творцом человеку. Сотворив человека, Господь вверяет ему землю и все живущее на ней, на благое, творческое управление, дарует ему способность нарекать имена твари. А наречение имени есть оличивание бытия. Наречь имя — значит персонализировать то, чему присвоится имя, значит выделить его из множества одинаковостей, пропадающих стертостей. Михаил Пришвин, писатель, находившийся под глубоким влиянием идей космизма, писал: «Не просто даются имена и животным, и растениям, все обживается и очеловечивается, даже всякий камень обжитый имеет свое отдельное имя. Скажешь имя, и животное выходит из стада, а что из стада пришло, то имеет лицо отдельное, оттого что его вызвала из стада человеческая сила любви различающей, заложенная в имени». И так определял задачу художника: «Будем же записывать имена деревень, животных, ручьев, камней, трав и под каждым именем писать миф, быль и сказ, песенку»².

¹ М. Герасимов «Октябрь» (1924).

² Пришвин М.М. Цвет и крест. Неизвестные произведения 1906–1924 годов. СПб.: Росток, 2004. С. 374–375.

Утверждая идею солидарности человека-творца со всеми предшествующими ему формами жизни, космисты подчеркивали, что человек при этом не опускается на предшествующие ступени лестницы мирового развития, которые уже пройдены самой природой, не ниспадает в бессознательность, животность и смертность. Напротив, он подает «братьям нашим меньшим» руку помощи, чтобы они смогли преобразиться, подняться до уровня сознающей, чувствующей, творящей жизни. Подобно Франциску Ассизскому, который проповедовал птицам, человек должен «благовествовать» твари о законе любви и братотворения, раскрывая ей тот образ мира, который дан в символическом видении пророка Исайи: «Тогда волк будет жить вместе с ягненокм, и барс будет лежать вместе с козленком, и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому» (Ис. 11, 6–7). По мысли Федорова, неоднократно звучащей в корпусе текстов его «Философии общего дела», человек должен привести всю природу в то состояние «неслиянности-нераздельности», взаимопитающей, всеотдайной любви, которое воплощено в единстве лиц Пресвятой Троицы.

Этот аксиологический посыл был воспринят и художественно претворен теми деятелями русского авангарда, которые соприкасались с идеями Федорова и увидели в его «Философии общего дела» не просто описание, но проектирование будущего. Василий Чекрыгин, творчески перелагая мысль Федорова в художественно-философском трактате «О Соборе Воскрешающего Музея», ставшего своего рода экспликацией к графической серии рисунков «Воскрешение мертвых», видит задачу человека в том, чтобы, «любя живое», предотвратить «падение и распад» земли и звездных миров, «завершить» восстание мира «в невысказанной чистоте, раскрыть красу цвета земли и вселенной в новой совершенной свободе и негленном свете»¹. Ту же миссию человека-художника, воскрешающего погибшее, переводящего бытие из состояния смерти и розни в состояние неветшающей жизни, всеединства, любви, демонстрирует Владимир Маяковский в финале поэмы «Война и мир» (1916), где разворачивается картина воскресения всех жертв Первой мировой войны и всех войн истории (Земля, // встань // тыщами // в ризы зарев разодетых Лазарей!), примирения племен и народов земли, прощения всех, вплоть до братоубийцы Каина, обновления всей природы, уже не грозящей че-

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 475.

ловеку своей стихийной, неуправляемой мощью, а ласково припадающей к нему, как к доброму хозяину мира:

И не только люди
радость личью
расцвели,
звери франтовато завили руно,
вчера бушевавшие
моря,
мурлыча
легли у ног.

Мотив воскрешения и преобразования прозвучит затем у Маяковского в финале поэмы «Про это» (1922–1923) с ее «Мастерской человечьих воскрешений», а затем в набросках третьей части «Пятого Интернационала», в которой поэт планировал показать «искусство через 500 лет»¹. Как справедливо полагают исследователи, «в самом замысле поэмы» был «заключен тот пророческий пафос искусства будущего»², которым были одушевлены и Николай Федоров, и Василий Чекрыгин, бывший товарищ Маяковского по Московскому училищу живописи, ваяния и зодчества, от которого, по всей вероятности, поэт и узнал о «Философии общего дела».

НОВЫЙ МАСШТАБ ИСТОРИЧЕСКОГО ДЕЙСТВИЯ

Выработанное в лоне философии космизма представление о человеке как инстанции самосознания и самоуправления природы порождает образ истории как поприща созидательного, преобразующего мир действия. У Н.Ф. Федорова, Н.А. Умова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского разум, соединенный с творческой способностью, неразрывный с нравственным чувством и памятью, видится силой, сопротивляющейся энтропии, космизирующей бытие, выступает строителем ноосферы. История человечества не отрывается от истории природы, предстает как органическая ее часть. Более того, сфера исторического действия неуклонно расширяется, захватывая

¹ *Маяковский В.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М.: АН СССР, 1957. С. 107, 432.

² *Молок Ю.А., Костин В.И.* Об одной идее «будущего синтеза живых искусств» // Советское искусствознание. Вып. 2. 1976. С. 292. О федоровских мотивах в творчестве В.В. Маяковского см.: *Семенова С.Г.* Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. С. 409–443.

сначала планету, затем околоземное и околосолнечное пространство и в перспективе — Вселенную. Человеческий труд осознается как инструмент планетарно-космического преобразования, основа «организации мировоздействия» (*Горский 1, 711*).

Понимание человека как деятеля не только в масштабах Земли, но и Вселенной, существенно расширяет ракурс взгляда на земную историю. Земная история разворачивается и становится частью истории Вселенной. И тогда совершенно меняются привычные трактовки понятий «национальное» и «общечеловеческое». Оппозиция национализм / космополитизм теряет свой смысл. Каждое государство, каждый народ предстает как часть не просто человечества, но Вселенной. Становятся нелепыми и невозможными раздоры, соперничества за ограниченное земное наследство, но открывается перспектива общего дела. Вместо локального чувства привязанности к какой-то одной части земли при глубинном равнодушии к прочим возникает Вселенское чувство, переходящее во Вселенское дело, «поддерживать общение каждого с родиною и готовить к изучению ее, как части вселенной, так что связь с родиною будет не в ущерб и вселенскому союзу и собору» (*Федоров I, 355*).

Этот новый — вселенский — масштаб исторического действия утверждает Н.Ф. Федоров, говоря о единстве Истории и Астрономии: Астрономии как «совокупности всех миров» и Истории как «совокупности всех поколений» (*Федоров I, 363*). Само это единство свидетельствует о зачатке нового строя отношений, в основе которого любовь, доверие и сотворчество. Человек, по мысли космистов, должен не просто освоить Землю, а затем космические дали. Его задача — через «регуляцию» внести в природу нравственный закон, утверждать и осуществлять «этику космоса», которая состоит в том, «чтобы не было нигде никаких страданий»¹.

Тесную связь оправдания человека и оправдания истории являет христианский космизм. Мысль о человеке, «прославляющем» Творца «своей творческой динамикой в космосе»², становится здесь опорой концепций «активного христианства», истории как «работы спасения», поля встречи Бога и сотворенного им человечества, их синергического, принципиально равноправного действия, критерием которого выступает единство двух природ и двух волей во Христе. Человеческая история понимается как «восьмой день творения», в котором мир, все глубже проникаясь боже-

¹ Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Калуга, 2001. С. 185.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 93.

ственными энергиями, становится храмом, а человек, возрастая «в духе и истине», одухотворяя и внешнюю природу, и «вся внутренняя своя», во всей полноте выявляет в себе образ и подобие Божие, обретая тем самым и полноту соединения со своим Творцом. Христианский космизм связывает воедино историю и эсхатологию, выдвигая в лице Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева идею «активной апокалиптики»¹. Человеческий род, преодолевая атомарность и рознь, сознательно воплощая в социальной жизни принцип соборности, призван, по мысли космистов, к восстановлению в природе всеединства, нарушенного грехом и смертью, к созиданию «Царства Христова» во всей совокупности исторического и природного бытия.

Будущее или то, что должно быть?

ПРОЕКТИВНАЯ ФУТУРОЛОГИЯ РУССКИХ КОСМИСТОВ

Тема человека и истории тесно связана в русском космизме с темой будущего. «Будущее или что должно быть» — так определяет Федоров тот деонтологический ракурс, который характерен для трактовки космистами футурологической темы. Они рассматривают бытие и человека с точки зрения идеала, движутся от сущего к должному, от того, что есть, к тому, что должно быть. Образ будущего связывается у них с образом совершенства. В религиозно-философском течении космизма воплощением совершенства является Царствие Божие, образ которого представлен в XXI и XXII главах «Откровения Иоанна Богослова». В естественнонаучном течении космизма выдвигается идеал ноосферы, нового, творчески организованного состояния биосферы. В первом случае идеальное состояние связывается с образом бессмертия, всеединства, любви, полноты единства Бога и человечества. Во втором случае совершенство связано с тем, что физик Николай Умов называл «стройностью»², упорядоченностью сил и элементов мира, а В.И. Вернадский — «перестройкой биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого»³. И для

¹ См.: Гачева А.Г. Активная апокалиптика: образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 609–622.

² Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 121

³ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 309.

космистов-ученых, и для космистов — религиозных мыслителей — совершенное состояние не статично. Это динамическая, творческая вечность. Развитие здесь осуществляется не через смену поколений, не через вытеснение последующим предыдущего, а через приращение бытия, через возвращение утраченного, через расширение знаний, творческих возможностей человечества. Оно предполагает участие всех, собор лиц.

Образ совершенного состояния относится в русском космизме как к миру, преображаемому человеком, так и к самому человеку, одновременно преображающему себя самого. Принципиальное новаторство антропологии космизма в том, что она представляет человека не только созидателем «второй природы», строителем цивилизации, техники, культуры, но и творцом и «архитектором» своего собственного организма. Космизм не просто требует гармонии между развитием духовного и телесного начал, восстанавливая на новом витке античный идеал калокагатии, но радикально расширяет само представление о совершенстве и путях к нему, вводя понятия «полноорганности», «органического прогресса», «психо-физиологической регуляции»¹, задавая вектор движения от *homo sapiens* к *homo sapiens explorans* и *homo creator* и далее к *homo immortalis*. Совершенный человек предстает в русском космизме как существо, преодолевшее смерть, способное к бесконечному самовозобновлению, к безграничному перемещению на далекие расстояния без помощи техники, живущее в разных земных и космических средах. Он является автотрофным существом, строящим свои ткани подобно тому, как это делают зеленые растения. И при этом человек будущего будет обладать, по мысли космистов, безграничной способностью к творчеству, сможет «осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи» (Федоров I, 125). Одновременно это личность, максимально развившая в себе способность к любви, эмпатии, сочувственному вниманию к другому «я», к людям и всем живым существам. Более того, полнота самоустроения и действия для рода людского возможна только вместе с преображающим действием на природу, с возвращением к жизни умерших, тех, которые нам дали жизнь, которые «записали» себя в нас: «Наше тело должно быть нашим делом, но не эгоистическим самоустроением, а делом, чрез возвращение жизни отцам устрояемым» (Федоров I, 82).

¹ См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 212; Федоров I, 281–282, 301–302.

Соответственно и история, творимая растущим, преображающим свою природу человеком, движется от «истории как факта» («истребление друг друга и самих себя») к «истории как проекту» и далее к «истории как акту» (Федоров I, 138–142), воплощающей то, что философ Н.А. Сетницкий называет «конечным идеалом»¹, — это целостная модель человеческой активности, совершенная и по цели, и по средствам, предполагающая полноту блага и всеобщность спасения. И самые образы совершенного социума основываются у космистов на сверхприродном начале — не борьбы и вытеснения, а персонализма, любви. Выдвинутый Федоровым идеал «общества по типу Троицы» — вершина социальной мысли космизма.

Характерный для представителей космической мысли примат должного над сущим, взгляд на человека и историю под знаком полноты блага рождает резкую критику ложных путей современного мира, «цивилизации эксплуатирующей, но не восстанавливающей» (Федоров I, 197), войны как проявления антиноосферных тенденций в человечестве², разрозненности рода людского, соблазняющегося «дробными идеалами»³, науки, служащей торгово-промышленному и милитарному строю общества и забывающей о служении жизни. Но при этом у них нет толстовского негативизма, обращающегося нигилистическим: «Динамитцу бы!»⁴, но есть стремление дать цивилизации, технике, науке высшую цель. Так, Н.Ф. Федоров подчеркивает необходимость перейти от «эксплуатации, истощения, утилизации» природы к «регуляции естественного процесса» (Федоров I, 393), выдвигает образ христианской науки, становящейся соработницей веры, подчеркивает идею всеобщности знания и исследования, а говоря о перспективах развития военного дела, призывает к его развороту на мирные рельсы, к исследованию природы, выдвигая проект обращения армии в естествоиспытательную силу. В.С. Соловьев, вдохновленный его идеями, называет науку «всемирной медициной», призванной исцелить и «омертвевшую природу», находящуюся во власти сил распада и смерти, и «больное человечество», привести все существующее к «примирению»,

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 61–530.

² См.: Гачева А.Г. «Почему мир не мир?» Образ войны в философии русского космизма // Гачева А.Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 581–594.

³ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 121–134.

⁴ Именно так, по воспоминаниям Федорова, отреагировал Л.Н. Толстой на посещение торгово-промышленной выставки в Москве в 1882 г. (Федоров IV, 21).

«единству», «гармонии»¹. И космисты естественнонаучной ориентации выступают за нравственные ориентиры науки и ее деятелей: Н.А. Умов формулирует «исповедание естествоиспытателя», в котором утверждение «власти человека над энергией, временем и пространством» соединяется с содействием «этическому прогрессу»², а В.И. Вернадский указывает, что в эпоху «вселенскости человечества», когда научное знание приобретает планетарный, интернациональный характер, во много раз должно возрасти «сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели»³.

Ключевым свойством философии русского космизма является проективизм. Философы-космисты не просто размышляют о будущем, они проектируют будущее, движутся от идеи к проекту. Проективный характер космической философии прямо связан с представлением о человеке как агенте развития мира, как существе, через которое, по словам Федорова, природа достигает полноты самосознания и самоуправления. Будущее предстает как задание человечеству, как план, который должен быть продуман и воплощен в реальности при активном участии самих людей. Человечество не просто ожидает, когда будущее наступит, но активно формирует образ будущего, выстраивает футурологический проект, за которым следует осуществление этого проекта.

Осуществление проекта будущего, по мысли Федорова, требует коллективной активности. Оно должно стать общим делом объединенного человечества. Философ объединяет все сферы человеческой практики вокруг общей задачи — построения будущего, в котором будут преодолены смерть и рознь. Он выдвигает проект регуляции, управления процессами, протекающими в природе, делает человека не просто обитателем, но «обладателем всей вселенной» и не ограничивает его поприще только земной колыбелью: «Регуляция обращает слепые движения планет и всей солнечной (подсолнечной) системы в управляемые разумом сынов человеческих» (Федоров II, 242).

¹ Соловьев В.С. [Об истинной науке] // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Д. 4 об.; Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 40 (публ. А.П. Козырева).

² Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 118.

³ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 283.

Оригинальную концепцию человека, истории, будущего дал драматург и мыслитель А.В. Сухово-Кобылин. Старший современник Н.Ф. Федорова, на протяжении 40 лет в своем имении Кобылинка он переводил Гегеля и создавал «философию всемирного человечества». Сухово-Кобылин предполагал, что человечество в своем развитии проходит три стадии: земную (теллурическую), солярную (солнечную) и сидерическую (звездную). Первая стадия составляет содержание текущего момента истории. Вторая и третья стадии представляют собой образ грядущего, содержание будущей деятельности человечества. На второй стадии человек обретает способность летания и осваивает планеты солнечной системы. А на третьей — достигает далеких звезд и становится обитателем всей Вселенной.

О космическом будущем человечества мечтал и другой современник Федорова — К.Э. Циолковский, воплощая ее в инженерных проектах, художественных произведениях, философских текстах. Научно-фантастические повести «На Луне» (1893) и «Вне Земли» (1918) представляют образ человечества, выходящего за пределы земной атмосферы и делающего первые шаги во Вселенной. Циолковский рисует космические старты, перемещения в межпланетном пространстве и поселения в Космосе, описывает космические оранжереи, где выращиваются полезные растения. Опираясь на научные знания и гипотезы, ученый показывает, какой может быть жизнь людского сообщества во внеземном пространстве, как будет трансформироваться организм человека, адаптируясь к жизни в межзвездной среде. Параллельно Циолковский выстраивает свою «космическую философию», излагая ее в серии философских брошюр. Он выступает как монист и панпсихист, утверждая, что «отзывчива всякая частица вселенной»¹, и создает концепцию «мыслящего атома», тем самым наделяя потенцией разума и свободы каждый элемент бытия. Циолковский-философ обосновывает перспективу эволюции человечества от «полуживотного состояния» к физическому и нравственному совершенству, связывая эту перспективу с идеей освоения не только Земли, но и Вселенной. И проектирует «будущее общественное устройство» как идеальную коммуны, в которой созданы все условия для максимального развития человеческого гения.

¹ Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Циолковский К.Э. Гений среди людей. М.: Мысль, 2002. С. 163.

Художественные тексты родоначальника космонавтики и его философские брошюры в равной степени выполняли проективную функцию. Циолковский стремился вдохновить своих современников образом космического будущего человечества. Он был убежден, что художественная фантазия и философская мысль обладают способностью формировать образ будущего, ориентировать развитие научного знания и инженерного гения, направлять историческое действие. Ученый писал: «Сначала неизбежно идут мысль, фантазия, сказка. За ними шествует научный расчет. И уже в конце концов исполнение венчает мысль»¹.

Проективное отношение к будущему было свойственно и другим художественным явлениям XX века, находившимся в поле влияния нософерной, космической мысли. Романы Александра Богданова «Красная звезда» (1908) и «Инженер Мэнни» (1912) под видом марсианской цивилизации рисовали будущее землян, как оно виделось родоначальнику организационной науки². Комментируя идейный горизонт художественных утопий Богданова, С.Г. Семенова пишет: «Борьба со стихийными силами природы и *внутри* самого себя (что оказывается для марсиан более легкой задачей) и *вовне* (регулирование своей планеты, уничтожение болезнетворных микробов, регуляция погоды, поиски новых форм энергии взамен приходящих к истощению, работа над синтезированием пищевых белков из неорганических веществ, космические экспедиции, подготовка к колонизации других планет...) — вот главное приложение творческих, созидательных сил марсиан»³.

Проективизм отношения к будущему был особенно напряженным в первые годы после русской революции 1917 г. Те писатели и поэты, которые приняли революцию, воспринимали ее как «третью революцию духа» (выражение Владимира Маяковского), как рубеж, после которого должно начаться построение идеального строя жизни. Свои образы будущего, которое создается человеком, стремящимся к совершенству, давали пролетарские и новокрестьянские поэты. При этом для поэтов «Кузницы» М. Герасимова, В. Кириллова, И. Филипченко, находившихся

¹ Циолковский К.Э. Исследование мировых пространств реактивными приборами (Издание 1926 года) // Циолковский К.Э. Земля космическая. М.: Роскосмос, 2017. С. 324.

² См.: Семенова С.Г. Идеал социализма и теория пролетарского искусства А. Богданова // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. С. 165–180.

³ Там же. С. 170.

под влиянием идей космизма, это будущее было будущим прирученной, очеловеченной техники и облагороженной индустриальной культуры. Напротив, для С. Есенина, Н. Клюева, С. Клычкова оно предполагало новое, совершеннолетнее обращение людей к земле, к крестьянскому ладу и миру. Но и певцы завода, и апологеты крестьянской избы утверждали идею труда как высшей нравственной ценности и как бытийного задания человеку. Труд движет развитие мира, именно он для поэтов-космистов является опорой строительства будущего, что вылилось в чеканной формуле Хлебникова:

Это шествуют творяне,
Заменивши Д на Т,
Ладомира соборяне
С Трудомиром на шесте.

Размышления о будущем последователей Федорова, философов-космистов 1920–1930-х гг. А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева также носят проективный характер, требуют перехода от слов к делу. Н.А. Сетницкий предлагает новую трактовку понятия «идеал», подчеркивая его проективность: «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»¹. По мысли Сетницкого, воплощение идеала — необходимое условие его бытия, без которого он вырождается в утопию, бессильную в борьбе со злом и не умножающую добра. А.К. Горский в работе «Николай Федорович Федоров и современность» считает содержанием будущей истории «организацию мировоздействия» (*Горский 1*, 711). В.Н. Муравьев набрасывает план построения «культуры будущего», включающей задачи «преобразования вещей и организмов», «преобразования общества», «преобразования космоса» (*Муравьев 2*, 151).

Новый виток проектирования будущего связан с художественным космизмом Александра Беляева и Ивана Ефремова. В романе Александра Беляева «Звезда КЭЦ» (1936) аббревиатура КЭЦ означает «Константин Эдуардович Циолковский». Подобно своему идейному учителю, космисту Циолковскому, опираясь на его научные выкладки и художественные предвидения, Александр Беляев проектирует жизнь и труд людей, выходящих за пределы земли. А роман Ивана Ефремова «Туманность Андромеды»

¹ Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 79.

(1957) рисует коллективные усилия человечества, стремящегося «пробриться через пространство», освоить дальние миры, наполнить Вселенную жизнью и сознанием. Художественный текст здесь не просто опережает реальность, а задает параметры этой реальности, перспективы ее развития.

Будущее, не ограниченное только историей и только Землей

Проектирование будущего в философии космизма всеобъемлюще. Оно не ограничивается только историей, только сферой социального действия, но распространяется и на природу. Н.Ф. Федоров и космисты федоровской ориентации А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев говорят о регуляции природы, о необходимости «внесения в природу воли и разума» (*Федоров I*, 393). Они призывают к борьбе со слепыми, стихийными силами, действующими в природе. Землетрясения, наводнения, цунами, эпидемии, болезни, старение, смерть — все это, с точки зрения философов-космистов, несет угрозу самому существованию жизни, а значит, должно быть преодолено.

Этический закон, действующий в социальных отношениях, космисты стремятся распространить и на натуральное бытие. Принцип вытеснения и борьбы существ, характерный для природы в ее наличном состоянии, должен быть, с их точки зрения, заменен принципом солидарности, любви, взаимопомощи. Человек должен сам отказаться от пожирания, от гетеротрофного питания, стать автотрофным, подобно растениям. И одновременно он должен привести к автотрофности животных, помочь им преодолеть хищническое начало в их естестве, стать разумными, творческими, стремящимися вперед существами.

Образ человека, пуповинно связанного со всей лестницей живого и одновременно являющегося водителем твари, объединяет представителей философского и художественного космизма. Маяковское «хорошее отношение к лошадям» восприняли и Велимир Хлебников, и Николай Заболоцкий, и Павел Филонов. Они призывали не забывать истинное единство природного мира. При этом идея родства человека и животных, выраженная у Хлебникова знаменитыми неологизмами «конелюд», «конецарство», в философском и художественном космизме влекла не вниз, в царство животных, а вверх — к высшей разумности и сердечности, соединяясь с чаянием просветления твари, восстановления «крайского» состояния мира, когда закон хищничества и зверства сменится законом

любви. Это чаяние запечатлено и на полотнах Филонова «Пир королей» (1912–1913), «Масленица и вывод из зимы в лето» (1913–1914), «Коровницы» (1914), «Семья» («Святое семейство») (1914), с которых смотрят очеловеченные лики лошадей, коров, собак. Превозможение низшей природы, выход за пределы животности поданы здесь выражением лиц и глаз меньшей твари, являющим тайну психеи, сокровенной жизни души. Здесь, по слову Федорова, поистине «лицезрение делается душезрением» (Федоров I, 81).

Филонов, раскрывая идею активно-творческой эволюции, писал в статье «Канон и закон»: «Верим, что тот, кто держит в своих руках инициативу эволюции, может значительно сократить время перехода в иную высшую форму, в сравнении с тем, кто эволюционирует бессознательно; так, лошадь, если когда-нибудь осознает в себе эволюцию, овладеет ее ходом, то может выявить собой любую форму на выбор до человека включительно». Животные на его картинах делают именно такой выбор. Они отказываются от пожирания, весь ужас и недостойность которого будет раскрывать духовный собрат Филонова, поэт Николай Заболоцкий («Жук ел траву. / Жука клевала птица. / Хорек пил мозг из птичьей головы. / И страхом перекошенные лица / Ночных существ взирали из травы»¹), преодолевают хищничество и зверство, становятся любящими, кроткими, мудрыми, соединяя человеческую способность к рефлексии с глубинным восчувствием мира, которое утрачивает человек в своей очарованности рациональностью и внешней технической мощью.

В программном стихотворении «Лицо коня» (1926) Заболоцкий прямо скажет об этом драгоценном свойстве высших животных, которым наделяет их творческая сила природы и который, обретя сознание, они могут принести в дар человеку, помогая ему преодолеть отчуждение от мира, «глухоту» к его зиждательным силам и энергиям, способным сослужить великую службу жизни, коль скоро они окажутся в любящих и умных руках:

Лицо коня прекрасней и умней
Он слышит говор листьев и камней.
Внимательный! Он знает крик звериный
И в ветхой роще рокот соловьиный.

¹ Н.А. Заболоцкий «Лодейников» (1928).

Образы животных, стремящихся превзойти свое естество, «осознать в себе эволюцию» и «овладеть ее ходом», появляются в поэме Заболоцкого «Безумный волк» (1931) — о волке-мечтателе, жаждущем преодолеть силу земного тяготения, обрести крылья и достичь бессмертия, в стихотворении «На лестницах» (1928) из цикла «Столбцы», где кот-философ ищет «мир любви первоначальной», в поэме «Торжество земледелия» (1929–1930), где поэт рисует будущее Земли, которую люди, расселившиеся в пространствах Вселенной, оставили животным, поднявшимся на новую ступень эволюции, избавившимся от хищничества, обретшим разум, способность к целеполаганию и творчеству. Кони, лошади, собаки, коровы превращаются в самостоятельных деятелей, исследователей, строителей мира. Они уже не хищники, не пожиратели, а изобретатели и творцы. Они двигают вперед науку, наблюдают звездное небо, пишут интегралы, проводят биологические исследования и химические эксперименты. Они уже не рабы, а друзья человека. И сам человек по отношению к ним — не самоуправный господин, не агрессор, не пожиратель, оттачивающий за счет умерщвляемых тварей свое «кровавое искусство жить»¹, а собрат, собеседник, старший товарищ, член большого земно-космического содружества:

Над Лошадиным институтом
Вставала стройная луна.
Научный отдых дан посудам,
И близок час веретена.
Осел, товарищем ведом,
Приходит, голоден и хром.
Его, как мальчика, питают,
Ума растение развивают.
Здесь учат бабочек труду,
Ужу дают урок науки
Как делать пряжу и слюду,
Как шить перчатки или брюки.
Здесь волк с железным микроскопом
Звезду вечернюю поет,
Здесь конь с редиской и укропом
Беседы длинные ведет.
И хоры стройные людей,
Покинув пастбища эфира,

¹ Н.А. Заболоцкий «Обед», 1929.

Спускаются на стогны мира
Отведать пищи лебедей.

(Н. Заболоцкий «Торжество земледелия»)

Религиозный проект будущего, в центре которого — идея нового типа отношений между человеком и тварью, представил и философ и поэт-визионер Даниил Андреев. В книгу «Роза мира» он вводит целую главу «Отношение к животному царству». Главный тезис Андреева состоит в том, что каждый новый шаг человека вверх по лестнице развития увеличивает его долг «по отношению к ниже стоящим»¹. Человек, движущийся к совершенству, на первых этапах должен ограничивать собственное хищничество по отношению к миру: сначала ограничивая мучительные способы умерщвления животных в промышленности, затем — вводя ограничения и полный запрет на опыты над животными, на охоту, рыбную ловлю и развлечения с использованием живых существ, расширяя химический синтез веществ и пищи, воспитывая в детях бескорыстную любовь к животным и «органическую потребность любить и помогать всему слабому и отсталому»². Следующий же активно-проективный этап состоит в том, чтобы «оказать животному царству активную помощь в деле его совершенствования»³. Философ намечает целый ряд мер, направленных на «перевоспитание» хищников, на «искусственное убыстрение умственного и духовного развития некоторых высших видов животного царства»⁴. Он указывает на необходимость становления в мире будущего новой науки — «зоопедагогике», видя в ней путь к расширению любви между человеком и всей живой тварью. В поэме «Железная мистерия», ставшей своего рода художественной проекцией тем «Розы мира», он так раскрывает эту задачу:

Подход к животным станет нов,
Когда ключом любви и знания
Перевернется до основ
Наука зоовоспитания.
Членораздельнейшую речь
Развив для них усиьем вдумчивым,

¹ Андреев Д. Роза мира. С. 99.

² Там же. С. 106.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 106.

Цивилизацию стеречь
Поручим зайцам,
збрам,
сумчатым.

И не только на царство животных распространяют космисты сферу действия человеческой этики. Опираясь на христианскую максиму: «Бог есть любовь» и заповедь «Да любите друг друга» (Ин. 13, 14), на пророчество апостола Павла о будущем Царствии Божием, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), они расширяют закон любви на все бытие. Любовь как принцип связи вещей и существ сменяет природный закон вытеснения и борьбы тварей, становится универсальным законом.

Сфера активности человека, ареал его преобразовательного действия, с точки зрения представителей русского космизма, не могут быть ограничены только планетой Земля. Они строят образ космического будущего человечества и говорят о регуляции в масштабах Вселенной. Это характерная черта космизма, выделяющая его в ряду других философских течений. Николай Федоров особенно настаивает на том, что «прочное существование невозможно, пока земля остается изолированной от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ» (*Федоров I*, 249–250). Перспективы будущего связаны для философов-космистов с расширением творческого действия человека, с распространением его на весь космос. Космисты-ученые выступают с идеей глобальной регуляции, направленной на спасение мира от тепловой смерти, от локальных и масштабных космических катастроф. А космисты — христианские мыслители радикально расширяют христианскую заповедь обладания землей до преображения всего Универсума. Идея миростроительства вмещает у них не только изменение лика планеты, но и бесконечное творчество в масштабах Вселенной.

Николай Федоров, которому в высшей степени было свойственно метафорическое, художественно-символическое мышление, дал целый ряд образов будущего миростроительства, всецелой регуляции мира, которые затем были восприняты писателями и художниками XX века. Один из самых характерных — образ земли, обращаемой в космический корабль, бороздящий пространства Вселенной, «экипажем» которого становится человеческий род. Он воплощает собой образ абсолютной свободы — движения, действия, творчества, но не эгоистически-самостийной, а благой и ответственной, опирающейся на этический выбор, который не

позволяет человеку удовольствоваться участью «праздного пассажира» планеты, «сложить руки и застыть в страдательном <...> созерцании постепенного разрушения нашего жилища и кладбища» (Федоров I, 255, 256), ожидая грядущего потухания Солнца и гибели жизни на остывшей, мертвой Земле. Вращение Земли вокруг Солнца, ее привязанность к раз навсегда данной орбите выражает рабство у естественной необходимости, которая стреножит живое, подчиняет раз-навсегда данному закону круговорота, не переводящему бытие ни в какое новое качество. Управление движением Земли, становящееся следствием регуляции, означает преодоление необходимости, открывает новый виток взаимоотношений человека и Вселенной, где человек превращается в ее доброго кормчего. Позднее В.Я. Брюсов, один из ведущих теоретиков русского символизма, подхватит этот образ:

Верю, дерзкий, ты поставишь
По земле ряды ветрил.
Ты своей рукой направишь
Бег планеты меж светил.

(В.Я. Брюсов «Хвала Человеку», 1906)

Николай Заболоцкий в поэме «Торжество земледелия», написанной под влиянием идей Федорова и «космической философии» Циолковского, выводит творческое действие человечества за пределы земли. И творцы русского авангарда 1920-х гг. создавали образы космических поселений, городов в космосе, проектировали межпланетные станции, воплощая мечты Циолковского о будущем космическом человечестве, и радикально расширяли палитру художественных приемов, инструментов и материалов, демонстрируя потенциальную способность художника творить во всем бытии.

В русле космически-преобразовательного направления русской мысли и культуры конца 1910-х — начала 1920-х гг. начинает развиваться и философское творчество В.Н. Муравьева. Именно в это время он знакомится с «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова, и его вера в способность философии не просто мыслить о будущем, но проектировать это будущее обретает новую — незыблемую — опору. Муравьеву оказываются глубоко близки размышления философа о культуре, его тезис о необходимости перехода от культуры как «мнимого воскрешения» к культуре, способной, в союзе с научным знанием, восстанавливать жизнь, становящейся

«рекреатурой»¹ и одновременно не ограничивающей ареал своего действия только планетой Земля, выходящей на пространства Вселенной, о «коперниканской архитектуре», которая станет космическим зодчеством, о распространении регуляции «на солнечную и другие звездные системы для их воссоздания и управления разумом» (Федоров II, 243)

При этом Федоров, что особенно важно для Муравьева, мыслит космическое действие человечества не в секулярно-одномерном, а в религиозном ключе, представляет его как исполнение заповеди об «обладании землей», данной Адаму при сотворении, как воплощение завета Христа «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Для Муравьева, утверждающего религиозный пафос культуры, это особенно важно. С момента духовной встречи с идеями Федорова, интуиции философа о синтетической религиозной культуре будущего получают мощный творческий импульс. В религиозно-философских заметках и философском дневнике 1920–1922 гг., первоначальных набросках философской мистерии «София и Китоврас», Образ Церкви обретает поистине космический масштаб, выходит за пределы исторического и временного потока, его контуры расширяются и совпадают с Вселенной, в которой преодолены смерть и рознь, с образом «нового неба и новой земли», данным в последней главе «Откровения...», с религиозно-мистическим видением Плеромы у гностиков. «В космической церкви включена связь всех миров, всех иерархий существ» (Муравьев 1, 499). Она воплощает уже не просто совершенный социальный строй, но совершенный *сизигический* принцип бытия, заступающий место «двойной непроницаемости» вещей и существ, о которой, как о мете павшего мира, говорил В.С. Соловьев (Соловьев 2, 540–541), полноту всеединства, абсолютную жизнь. Церковь есть Вселенная в состоянии совершенства. И одновременно она живет в истории, как становящееся всеединство, она — Одигитрия, водительница мира и человека на пути обожения. Она дает личностям, атомарным, отъединенным, забывшим о своем изначальном родстве и в этом смысле «неполным», «нецелостным», пребывающим в состоянии «дробности», ощутить себя не просто частью целого, но самим этим целым, ибо, «по закону ипостасийности», микрокосм, для Муравьева (как и для Плотина, которого он считал величайшим мыслителем эллинизма), «есть в то же самое время <...> макрокосм, взятый в особом аспекте» (Муравьев 1, 499).

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 334–335.

Философско-визионерский этюд Муравьева «Человек в жизни» (1925) рисует образ нового человека, равновеликого Вселенной в своей внутренней духовной мощи и проявляющего эту мощь в действии: «Это Адам Кадмон древних книг, Микрокосм, осознавший себя Макрокосмом, обуянный единым стремлением и сильный великой мощью, как и все, что выходит в простор и находит свое истинное место в мироздании» (Муравьев 1, 50). Но при этом каждый из этих людей связан со всеми другими «я», с мириадами живых существ мира, связан «не какой-нибудь одной стороной своего существа, как это бывает в союзах земных, но целостно, всем своим существом и действием» (Муравьев 1, 50).

В этюде «Человек в жизни» Муравьев буквально воспроизводит тот «космический рост», о котором говорил В.С. Соловьев, ту восходящую лестницу жизни, которую рисовал Анри Бергсон в книге «Творческая эволюция», повлиявшей на Муравьева не меньше, чем федоровская «Философия общего дела». Но если для Бергсона «*élan vital*», определяющий восходящее развитие природных форм, свойственен только живым существам («Животное опирается на растение, человек возвышается над животными, и все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть»¹), то у Муравьева, на новом витке воспроизводящего интуицию античных мыслителей о живом Космосе и близкого в своем персонализме Н.О. Лосскому, который наделяет потенцией личности все в бытии, даже электрон, творческое, восходящее движение свойственно всем элементам Вселенной: «Весь наш космос, все земли с их обитателями, многочисленными, как капли в море или как песчинки на берегу морском <...> не пребывают неподвижными, но совершают общими силами великую работу» (Муравьев 1, 51). Эта «великая работа», с точки зрения Муравьева, и есть «культура» во всей ее полноте. Культура — как соборование Универсума, творческое преобразование и просветление мира.

В финале работы «Культура будущего» Муравьев обращается к тем дальним горизонтам деятельности человечества, когда она сможет выйти за пределы земли. В отличие от этюда «Человек в жизни», где свои мысли о космическом будущем философ представляет в форме мистико-аллегорического видения, заставляя вспомнить о писаниях ветхозаветных

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс; Кучково поле, 1998. С. 264.

пророков и знаменитых визионеров, вроде Сведенборга, в работе «Культура будущего разворачиваются картины, которые так и просятся на страницы научно-фантастического романа, — а он, в отличие от ныне модного жанра фэнтези, обладает прогностической, проективной природой. Вдохновляясь федоровским образом Земли как корабля во Вселенной, а человечества — как его рулевого, Муравьев рисует, как наша планета, «подобно кораблю, управляемому пилотами-землеводами», «будет передвигаться уже не по извне навязанной орбите, а следовать указаниям ученых, направляющих ее согласно своим сложным расчетам», как «сознательные обитатели планет будут иметь возможность сообщаться и выработать общий план для Завоевания Солнца», как затем «они станут солнцеводами, поплывут на управляемой Солнечной системе в звездные миры» (*Муравьев 2, 225, 226*), встречая, быть может, и в других Галактиках разумную, творящую жизнь. И, отвечая возможным скептикам, напоминая о пределах возможностей современной науки и техники, с уверенностью заявляет (в духе проективистов Федорова, Циолковского, Вернадского): «Мы знаем из опыта, что этот предел не является абсолютным, и все говорит за то, что он будет продолжать передвигаться вперед с возрастающей быстротой, и вслед за ним будут двигаться разумные существа, завоевывающие космос» (*Муравьев 2, 226*).

ВАРИАТИВНОСТЬ, ЭТИКА И АКСИОЛОГИЯ БУДУЩЕГО

Проективное отношение к будущему исключает фатализм. Человек не просто ожидает наступления будущего, подобно тому как он ожидает в порядке природы прихода зимы, весны, лета и осени. Человек формирует будущее, определяет его облик. Он создает сценарии будущего и может их перестраивать. Русский космизм стоит на представлении об изменяемости, вариативности будущего, его деятели стремятся к активному формированию футурологических моделей, альтернативных пессимистическим, катастрофическим предсказаниям, даже если они сделаны на основании «новейших» данных науки, поскольку убеждены, во-первых, в ограниченности подобных данных, которые зачастую изменяются по мере расширения наших знаний о мире, а во-вторых — в онтологической силе жизни, в глубинной осмысленности бытия, в пронизывающем его импульсе совершенствования, ось которого проходит через Землю и человека.

Характерный пример — реакция философов-космистов на идею тепловой смерти вселенной, высказанную в 1865 г. Р. Клаузиусом. Для героев Достоевского мысль о том, что «земля обратится в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (*Достоевский* 13, 49), обесмысливает историю и само существование человека. Н.А. Умов, Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский, В.Н. Муравьев создают альтернативный образ будущего, где жизнь, сознание, труд, культура противостоят перспективе тепловой смерти вселенной, являются факторами нэгэнтропии, «сознательной борьбой с мировым уравниванием»¹. Своим созидательным трудом человек преображает Вселенную, спасая ее от гибели.

Будущее для русских космистов — это пространство свободы. Но это свобода, опирающаяся на этическую ответственность. Проектирование будущего — не волюнтаризм. Оно, по мысли космистов, должно строиться на фундаментальном знании законов природы, понимании тенденций развития мира и человека и одновременно — на воле к утверждению добра. Человечество, проектируя будущее, может создать несколько его сценариев, но осуществлять должно наилучший.

Образ будущего в русском космизме тесно связан с аксиологией. Русские космисты формулируют цели развития, выстраивают иерархию базовых ценностей человечества и по ним проектируют будущее. Для них будущее напрямую зависит от фундаментального выбора мира. Будущее «эксплуатирующей, но не восстанавливающей» цивилизации пессимистично и катастрофично. Она «съедает» землю, а значит, уничтожает саму себя. Космисты — апологеты другого выбора человечества, связанного и с другим образом будущего, заглавным образом которого является Пресвятая Троица. Божественное Триединство, все ипостаси которого связаны неслиянно и нераздельно, несет в себе, по Федорову, и образ совершенного единства человечества, и образец целостного, неразрозненного бытия для природы. Откровение Троицы — откровение о совершенстве и полноте любви. Оно задает оптимистическую, созидательную модель будущего.

Вариативность будущего, связанная с проблемой аксиологического выбора, присутствует и в естественнонаучной ветви космизма, и в христианском его крыле. В годы Первой мировой войны, революции, первых лет Советской власти Циолковский пишет ряд работ, посвященных «идеальному строю жизни», разворачивая созидательную версию развития

¹ Флоренский П.А. Автореферат // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 114.

человеческой истории, которая исключает принцип военного и революционного насилия. В противовес классовой идее и межнациональной и межгосударственной розни он выдвигает идеал планетарного единства человечества, рисует перспективу космической экспансии рода людского, которая не может осуществиться без человеческой солидарности.

Подобный же опыт созидательного проектирования будущего, основанного на деонтологическом подходе, осуществлял В.И. Вернадский. В работе «Несколько слов о ноосфере» (1943), написанной в годы Второй мировой войны, он противопоставлял идеологии фашизма идею ноосферы. Если фашизм основывает свое видение будущего на разделительном принципе расы и крови, то ноосферный подход Вернадского основывается на идеях интернационализма и планетарности человечества. «Геологический эволюционный процесс отвечает *биологическому единству и равенству всех людей*»¹, а значит, любая расовая теория антиэволюционна и обречена на провал. Вернадский рисует стратегию развития глобального мира, требующую созидательного взаимодействия всех людей, всех народов земли, персоналистического, субъектного, а не внешнего, объективирующего отношения к другому. Его видению будущего свойственен бытийный оптимизм. Он верит в силу и стойкость жизни, в энергию ее внутреннего порыва, подчеркивает внутренний импульс живого к совершенствованию, усложнению, расширению. А главное — верит в человека, с появлением которого началась «новая эра в истории планеты»², эра перехода биосферы в ноосферу. Другое дело, что сам человек должен не забывать, что через него проходит ось развития мира и от его поведения на планете Земля зависит не только его собственная судьба, но и судьба жизни, инстанцией самосознания и действия которой он является. «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление»³.

В христианском космизме идея вариативности будущего связана с новой трактовкой «Откровения Иоанна Богослова». Она была дана Н.Ф. Федоровым и подхвачена и творчески развита В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяевым, А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым. Философы-космисты видят в «Откровении...» два альтернативных сценария будущего, причем осуществление (или неосуществление) каждого из них прямо зависит от

¹ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 308.

² Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление С. 291.

³ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 308.

человечества. Первый — апостасийный сценарий — запечатлен в образах стихийных бедствий, обрушивающихся на человеческий род, который упорствует на ложных путях, блудницы, сидящей на звере, пришествия антихриста, страшного суда и последующего разделения человечества на немногих спасенных и многих отверженных. Второй — светлый, оптимистический сценарий — связан с образами гуляров, стоящих на огнестеклянном море и поющих новую песнь, жены, облеченной в солнце, тысячелетнего царства Христова и наконец Небесного Иерусалима, где «ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3). Первый сценарий, по мысли христианских космистов, станет реальностью в случае пребывания человечества на путях зла. Второй осуществится, если человеческий род пойдет за Христом, осознает себя коллективным орудием осуществления Божественной воли в мире, станет добрым хозяином сначала на планете Земля, а потом — и во Вселенной.

ВОСКРЕШЕНИЕ КАК ЕДИНСТВО БУДУЩЕГО И ПРОШЕДШЕГО В НАСТОЯЩЕМ

В природном порядке бытия прошедшее, настоящее и будущее являются взаимно несовместимыми реальностями. Они отрицают и вытесняют друг друга. И вытесняемое не имеет ценности и значения для вытесняющего. Именно поэтому Федоров критикует однонаправленное, линейное устремление к будущему, которое априори признается лучшим и совершенным, нежели настоящее, а тем более прошедшее. Такое однонаправленное движение воплощено, с его точки зрения, в идее прогресса. Концепции линейного прогресса Федоров противопоставляет концепцию воскрешения. По его мысли, объединение людей разных национальностей, профессий, убеждений и вер в деле возвращения жизни умершим меняет течение истории, соотношение прошлого, настоящего и будущего. Оно, подчеркивает Федоров, «приводит к действительности истории, то есть к органической связи настоящего и будущего с прошлым» (Федоров II, 113).

На том же восстановлении единства времен настаивает и Владимир Соловьев. В эссе «Тайна прогресса» он напоминает образ Энея, который вынес из горящей Трои своего отца Анхиза. Соловьев формулирует понятие истинного прогресса: идти в будущее можно лишь с опорой на прошлое. Философ подчеркивает, что нравственно-духовной основой

движения истории должна быть прочная связь времен. При этом, следуя Федорову, он не ограничивает присутствие прошлого в настоящем и будущем только формами памяти. В книге «Оправдание добра», определяя условия, при которых возможно совершенное воплощение в социальной жизни людей нравственного закона, он прямо говорит о долге соучастия людей в акте воскрешения. Из поколения в поколение должна осуществляться «одухотворяющая работа человека над своею телесностью и над земною природой вообще», благодаря которой живущие создают «условия жизненной полноты и для отшедших» (*Соловьев* I, 489).

Историческое знание в таком контексте также обретает воскресительный смысл. Федоров подчеркивал: «История есть всегда воскрешение, а не суд, так как предмет истории не живущие, а умершие» (*Федоров* I, 135). Позднее этот подход проявится у историка, теоретика экскурсионного дела Н.П. Анциферова. В работе «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» он создает образ воскресительной работы ученых разных поколений: «Я подал многим забытым умершим помощь, в которой я сам буду нуждаться <...> Все они живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья. Так создается одна семья, один град общий для мертвых и живых»¹.

Труд собирания памяти становится у философов-космистов преддверием воскресительного акта. Однако Федоров, наиболее радикальный представитель течения, на этом не останавливается. Чтобы люди прошлых эпох, о которых собирают данные и создают исторические исследования, вернулись к жизни не только в воображении, но действительно, необходимы усилия всех людей и всех областей знания и человеческой практики. К воскресительной работе историков, архивистов, писателей, поэтов, художников присоединяется у мыслителя труд ученых-естественников: биологов, физиков, химиков, математиков и др., представителей технических специальностей и инженерных профессий, педагогов, психологов, медиков и др., он призывает к синтезу наук вокруг исследования феноменов жизни и смерти, физики и психики человека, законов наследственности и др. Знание, по мысли философа, должно выйти за пределы ученых кабинетов и лабораторий, осуществляться всегда, везде и всеми. «Не тесная искусственная ученая клетка замкнутого от жизни “специалиста”» даст решение вопроса о регуляции, но «собственный организм человека и вся окружающая природа» (*Федоров* II, 63).

¹ Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. М., 2004. С. 162.

В том же направлении движется мысль космиста 1920-х гг. Валериана Муравьева. Выстраивая свою «философию действия», он соединяет вектор движения в будущее с вектором движения в прошлое. Это движение есть не возвращение вспять, а воскрешение, выведение прошедшего из небытия. Говоря об истории, Муравьев формулирует концепцию мессианского акта, соединяющего «фатализм и консерватизм с крайней революционностью, пафос смелой реформы — с уважением к прошлому» (*Муравьев 2, 283*). Мессианский акт «воскрешает прошлое» и «предсказывает будущее». Через него совершается преодоление времени, достигается полнота всеединства.

В воскресительной парадигме истории само будущее является не отрицанием прошедшего, а его возвращением в реальность, но в новом, совершенном качестве. Федоров дает четкую формулу такого преображающего воскрешения прошлого в настоящем и будущем: «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (*Федоров I, 401*).

Будущее и два типа развития: ТЕХНИЧЕСКИЙ И ОРГАНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС

Рефлексия о мире, человеке и будущем, характерная для философского и художественного космизма, включала в себя и вопрос о выборе типа движения вперед. Этот вопрос был тесно связан для мыслителей-космистов с вопросом о технике и техническом типе развития цивилизации. Несмотря на то, что техника занимает в философии космизма важнейшее место, отношение к ней Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева неоднозначно. С одной стороны, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский активно используют введенное А. Бергсоном понятие *homo faber* — человек, производящий орудия, создающий реальности, которых нет в природе. Создание орудий предстает у них как одно из проявлений творчества человека, как вносимый им вклад в бытие, как обнаружение своих созидательных потенций. Техника как часть культуры, как важнейший сегмент создаваемой человечеством «второй природы» трактуется как фактор энтропии. Автор космической философии К.Э. Циолковский активно вводит в свои образы будущего технические изобретения. Н.А. Бердяев отмечает «космогоническое значение техники», создающей через человека «новый космос», расширяющей идейный и творческий горизонт рода людского, ареал его действия в мире, дающей ощущение

«планетарности земли»¹. А П. Тейяр де Шарден видит в технике «руки ноосферы», один из инструментов планетизации человечества. С другой стороны, космисты сознают изнанку технического типа развития, подчеркивая, что орудийный принцип отношения человека к миру порождает разрыв с бытием, его обратной стороной является «овнешнение», распад интимной связи человека и мира, отчуждение, субъект-объектное, а не субъект-субъектное отношение к бытию.

Стремясь найти выход из этого противоречия, космисты пытаются понять технические орудия как продолжение органов человека. В этом они близки Э. Каппу, который в своей «Философии техники» (1877) выдвинул идею органопроекции. П. Флоренский в главе «Органопроекция» работы «У водоразделов мысли» показывал, как технические орудия воспроизводят в себе сложность строения и функции телесных органов. Человек в творчестве техники стремится активно воздействовать на среду, расширяет контуры своего тела на мир и все вещи в нем. Более того, техника зачастую воспроизводит в законченном виде те непроявленные органы и возможности, которые есть в человеческом организме, но пока лишь в дремлющем состоянии или в зачатке. Тем самым человек вольно или невольно открывает будущие возможности собственного организма. А значит, не только биология служит для техники источником вдохновения, но и «техника может и должна провоцировать биологию»². Если на этапе своего возникновения и развития техника была орудием воздействия человека на мир, компенсировала ограниченность его физических возможностей, то теперь она должна быть понята не как костыль, компенсирующий изъяны и ущербы нашей телесности, а как проекция будущих органов и будущих свойств человеческого тела.

Из последнего тезиса вытекает тот поворот развития от техники к органике, который декларируют представители русского космизма как перспективу будущего, начиная с Федорова и заканчивая Флоренским, Горским, Муравьевым, Вернадским. Они обозначают вектор постепенного перехода с путей технического прогресса, усовершенствующего мощь человека фабрикацией внешних приставок к его органам, на путь органического прогресса, основанного на том, чтобы раскупорить скрытые возможности самого человеческого организма, еще дремлющие потенции живого. В этом смысл идеи будущей автотрофности человечества,

¹ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 510.

² Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). С. 421.

которую высказал В.И. Вернадский. Ученый утверждал, что гемоглобин человеческой крови по формуле схож с хлорофиллом, важнейшим элементом процесса фотосинтеза, в результате которого растение строит живые ткани, а значит, человек — потенциально автотрофное существо,

Родственность, схожесть строения и функций органов и орудий, выраженная идеей органопроекции, дает своеобразную теоретическую основу концепции органического прогресса. Овладев умением создавать орудия-органы вовне, человек должен применить это умение к своему телу, овладеть направленным органосозиданием, точность, силу и прочность механизма сообщить организму, не мертвое, а живое сделать совершенным.

Близкое представление о технике задолго до П.А. Флоренского высказал автор учения «Всемир» А.В. Сухово-Кобылин. Он полагал, что в процессе движения человечества от земной, теллурической, через солнечную (солярную) к звездной, сидерической стадии жизни, «человека технического» сменит «человек летающий», просветивший «свое тело до удельного веса воздуха», создавший себе «эфирное, т.е. наилегчайшее тело»¹. Изобретение таких средств передвижения, как велосипед, локомотив, для философа — своего рода прообраз «будущих органических крыльев, которыми человек несомненно порвет связующие его кандалы этого теллурического мира»².

И Федоров, современник Сухово-Кобылина, возвращает технику внутрь человека: «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» (Федоров IV, 80–81). Речь здесь, разумеется, идет вовсе не о «гибриде» человека и техники, о чем ныне так любят говорить сторонники киборгизации, а о смысле регуляции самой органики, управления всеми протекающими в теле процессами, развития скрытых, нереализовавшихся еще в эволюционном процессе возможностей живого, обладающего, как уже говорилось выше, способностью к усложнению и самоорганизации. Те возможности, которые демонстрируются нам через технику, должны быть раскрыты внутри самого органического.

¹ Сухово-Кобылин А.В. Летание // Русский космизм. Антология философской мысли. С. 55.

² Там же. С. 54.

Обретение новой телесности сочетается у Федорова и космистов федоровской ориентации со сменой средства, при помощи которого человек будет исходить во Вселенную и действовать в ней. Недаром К.Э. Циолковский, который в своих научно-фантастических повестях «На Луне», «Вне Земли» и др. рисовал движение во Вселенную и по Вселенной на космических кораблях, а в работе «Исследование мировых пространств реактивными приборами» вывел формулу реактивного движения, прямо признавался, что рассматривает ракету только как средство для проникновения в глубины космоса, и связывал перспективу для человечества, коль скоро оно хочет стать космическим человечеством, с «преобразованием своего тела», устранением тяжести, обретением новых возможностей дыхания, питания, способности перемещаться в пространстве, выдерживать огромные температуры¹.

Здесь особенно важным является фундаментальное знание, масштабное изучение природных процессов с целью управления ими, о котором с особой настойчивостью писал Н.Ф. Федоров. Именно этот философ, которого зачастую считают апологетом безудержного технического прогресса, на деле был убежденным сторонником перехода на органический путь развития, обозначая который, ввел понятие «полноорганичности». Человек, подчеркивал мыслитель, должен научиться управлять своим организмом, свободно перемещаться в пространстве, жить в разных средах, трансформировать функции органов в зависимости от условий и среды обитания. Он должен полностью управлять органическими процессами, блокируя старение и смерть. «Человеку будут доступны все небесные пространства, все небесные миры только тогда, когда он будет воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, потому что тогда только он будет способен жить во всех средах, принимать всякие формы» (Федоров I, 405).

Необходимым условием достижения «полноорганичности» становится в русском космизме обретение нового принципа взаимодействия человека со средой и нового типа питания. Образ такого взаимодействия дан человечеству в Троице, в идеале всеединства, соборности, где нет «поглощения», умаления одного элемента целого за счет другого, где отдача не связана с истощанием, а полнота — с отнятием у другого. Если же искать образ нового питания в самой природе, то придется обратить взор

¹ Циолковский К.Э. Грезы о земле и небе: Научно-фантастические произведения. Тула: Приокское книжное издательство, 1986. С. 267, 271.

на растения, обладающие автотрофностью, строящие свои ткани под воздействием солнечного света из неорганических веществ. Человек, в отличие от растений, является существом гетеротрофным. Процесс питания связан для него с неизбежным умерщвлением органического. «В желудке нашем исчезают травы, / Животные, растения, цветы» — так характеризовал поэт Николай Заболоцкий человека как существо «пожирающее», «величайшего убийцу на земле», по определению немецкого писателя и философа Иоганна Гердера. В стихотворении «На лестницах» (1928), вошедшем в его знаменитый сборник «Столбцы», кот-философ, «отшельник лестницы печальный, монах помойного ведра», попадая на кухню, видит страшную в своей обыденности картину приготовления пищи, «кровавого искусства жить»: «Там примус выстроен, как дыба. / На нем, от ужаса треща, / Чахоточная воеет рыба / В зеленых масляных прыщах. / Там трупы вымытых животных / Лежат на противнях холодных / И чугуны, купели слез, / Венчают зла апофеоз».

Ставя перед человеком задачу преодоления греха «пожирания», обратной стороной которого является смерть, Федоров так характеризовал «полноорганный организм», который «мы должны себе выработать»: «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» (Федоров I, 281). Философ прямо предвосхитил здесь идеи Вернадского об автотрофности человечества. Путь строительства ноосферы, во всей полноте раскрывающий мощь человеческого разума как «геологической» и «космической силы», по мысли автора теории ноосферы, пролегает в том числе через «изменение формы питания и источников энергии, используемых человеком»¹. С «будущей автотрофностью человечества» связывает Вернадский достижение планетизации, осознание и обретение человечеством подлинного единства, вселенскости, переход рода людского на новый эволюционный виток, но не спонтанный, а направленный, творческий.

Человек больше не пожирает чужой жизни, ибо пожирание, изнанкой которого является смерть, по мысли космистов, есть проявление глубокого «недостойства» человека, эгоистического, объективирующего отношения к твари, вместо того сердечно-родственного, братски-любовного, которое задано человеку как существу совершеннолетнему, созданному по образу

¹ Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 300.

и подобию Божию. Недаром Достоевский в поучениях старца Зосимы, размышляя о перспективах преображения человека в Царствии Божием, которому в финале времен назначено быть на земле, провидел, что обожженный человек «откажется <...> от питания», от кровавой животной пищи (*Достоевский* 15, 245, 246).

Идеи и интуиции русского космизма, связанные с темой органического прогресса, подхватывала и развивала и литература XX в. В поэмах Хлебникова, Маяковского, Заболоцкого звучат мотивы преображения человеком своей духо-телесной природы. Образ человека, живущего в разных средах, свободно чувствующего себя в водной и воздушной среде, создал писатель-фантаст Александр Беляев в повестях «Человек-амфибия» и «Ариэль». А Заболоцкий в поэме «Торжество земледелия» рисует преобразенных животных, преодолевших закон пожирания, овладевших, прямо по Вернадскому, химическим синтезом пищи:

Там кони, химии друзья,
Хлебали щи из ста молекул.
Иные, в воздухе вися,
Смотрели, кто с небес приехал.

Корова в формулах и лентах
Пекла пирог из элементов,
А перед нею в банке рос
Большой химический овес.

Не менее важную роль в процессе перехода от технического к органическому прогрессу космисты отводили духу и сознанию, расширяющим свою власть над материальным естеством, учащимся управлять физическими процессами. Они по-новому ставили задачи аскетике, подчеркивая, что аскетическое делание должно не умерщвлять тело, а преображать его. Не просто духовно-нравственное, но целостное, духо-телесное преображение, возделывание не только духа и души, но и плоти, которая должна стать просветленной, очищенной от греха, обладающей новыми творческими возможностями, — это, по Федорову, важнейшая часть христианского делания в мире.

Трагуя в активно-христианском ключе идеи христианской аскетике, представители религиозно-философской ветви космизма полагали конечной целью религиозного делания всецелое обожение человека. В этом они были близки теории и практике исихазма, где нетварный фаворский

свет, стяжаемый в «умной молитве», не просто озарял духовные глубины личности, но и распространялся на тело молящегося, просветляя и преображая его. Представляя философию творчества в исихазме, архим. Иоанн (Экономцев) справедливо подчеркивал, что аскетическое делание здесь представляло «высочайшим художественным творчеством, творчеством, материалом которого является сам человек»¹.

Образ новой телесности, совершенного, духоносного тела, в которое предстоит облечься человеку, христианские космисты полагали в Личности Иисуса Христа. Они особенно выделяли знаменитую сцену Преображения Спасителя перед учениками на горе Фавор, где Его Тело просияло нетварным, божественным светом. И неоднократно обращались к словам ап. Павла о «теле воскресения»: «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15, 44). Становясь «телом духовным», человеческий организм, сохраняя телесную оформленность, радикально меняется функционально. Он становится способным к бесконечному самообновлению, «последовательному вездесущию», как определял это Федоров, непосредственному воздействию на мир, видению самой сути вещей.

«Полноорганный» организм, в котором преодолевается разрыв между безграничностью духовной природы личности и ограниченностью ее физического естества, способный реализовать «бесконечную мысль в неограниченных средствах материи» (Федоров I, 125), вырабатывается через целостное творческое действие, которое является единством науки, искусства и веры. Христианские космисты особенно подчеркивают религиозный, этический вектор достижения «полноорганности». Совершенствование организма человека здесь неразрывно с персонализмом и принципом всеобщности. Здесь нет места селекционному идеалу евгеники, превращающему работу совершенствования человеческого рода в лабораторные эксперименты по выращиванию лучших экземпляров. Принцип Федорова: «Жить нужно не для себя и не для других, а со всеми и для всех» распространяется и на сферу научного действия. Философы-космисты 1920-х гг. напоминают сторонникам евгенического отбора, защищающим право на селекцию апелляцией к дарвиновскому принципу борьбы за существование, об идеях П.А. Кропоткина, о его работе «Взаимопомощь как фактор эволюции», выявляющей в самой природе

¹ Экономцев И. Православие, Византия, Россия. С. 183.

начала солидарности, фактически начатки нравственного закона, внести который в природу призван человек.

ИСКУССТВО БУДУЩЕГО КАК МИРО- И ТЕЛОСТРОИТЕЛЬСТВО

В естественном порядке природы мироздание ветшает, стареет, разрушается. Человек, сознавший эту смертную перспективу, призван противодействовать ей. Он призван к «мировому действию», к «расширению и распространению регуляции на весь мир» (Федоров II, 244), к восстановлению всех прерванных жизней. Его творчество онтологично, а деятельность художественная одновременно является мироустроющей, преображающей бытие. Федоров предельно расширяет задания и границы искусства, ориентируя художника-творца не на создание «мертвых подобий» реальности, совершенных шедевров, дающих лишь иллюзию бессмертия, а на «искусство действительности»: регуляция природы, управление ее силами и энергиями, возвращение жизни умершим. Художественное действие здесь выходит за пределы земли, начинает работать со всей материей мира и тем спасает мироздание от разрушения и гибели. «Обращение всех миров в управляемые разумом воскрешенных поколений есть высшая цель и для искусства» (Федоров II, 230).

Идея искусства как миростроительства вытекает из ключевых положений антропологии космизма, где способность к творчеству бытийно задана человеку, является определяющим свойством его природы. При этом в естественно-научной ветви космизма эта способность трактуется как конститутивная черта человека, возникающая одновременно с появлением *Homo sapiens*. А в христианском космизме способность к творчеству задана человеку как существу, созданному по образу и подобию Божию. Бог здесь выступает как Творец необъятной вселенной, а человек — как сотворец, проявляющий в творческом акте свое богоподобие.

Красота, с которой неразрывно связаны в космизме понятия блага и совершенства, выступает как энтелехия мироздания. Она дает космогоническому процессу начальный импульс, а затем постоянно питает и направляет его. В статьях «Красота в природе» (1889), «Общий смысл искусства» (1890), книге «Россия и Вселенская церковь» (1889) Владимир Соловьев рассматривает становление бытия как принципиально художественное действие. Философ подчеркивает онтологичность красоты, называя ее «духовной телесностью». Красота манифестирует «преоб-

ражение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала» (Соловьев 2, 358). На протяжении громадных природных эпох дух все больше овладевает физическим естеством, пронизывает его собою, воплощает в нем свое «идеальное содержание» (Соловьев 2, 359). Более того, сам человек возникает как вершинное проявление процесса одухотворения материи и как высшая манифестация красоты, т.е. «идеи воплощенной» (Соловьев 2, 360).

Именно человек призван продолжить «то художественное дело, которое начато природой» (Соловьев 2, 390), придав становлению красоты в мире новое качество. Несмотря на внешнюю гармонию форм, внутренне порядок природы не имеет в себе красоты. Стоя на пожирании, вытеснении, смерти, он безобразен, ибо противоречит этическому закону, вступает в конфликт с совестью человека. Соответственно и задача человека заключается в том, чтобы внести духовное, этическое начало в само устройство вещей, радикально преобразив способ функционирования природного мира, сменяя действующий в нем закон взаимной «непроницаемости» во времени и пространстве законом «всеединства», или, как выражается Соловьев в трактате «Смысл любви» (1892–1894), «всемирной сизигии» (Соловьев 2, 540–541, 547), когда единственным универсальным законом становится закон любви, персоналистическое отношение к другому «я», к каждому, даже самому малому элементу мира.

Стремясь определить черты будущего совершенного строя творения, в котором красота едина с благом, Соловьев, а еще раньше Федоров обращаются к Новому Завету. Для обоих современников христианство несет в себе образ чаемого совершенства в наибольшей проявленности и полноте. Всеобщее воскресение, преображение всего мира в Царство Христово, сопребывание Бога с людьми, абсолютное родство и любовное единство вещей и существ, любовь как принцип связи всего со всем — таковы черты целостного идеала, который, по мысли христианских космистов, должен быть не просто объектом желания, но и заданием человечеству. Позднее философ-космист 1920-х гг. Н.А. Сетницкий будет рассматривать «Откровение Иоанна Богослова», и особенно его финальные главы, рисующие образ Небесного Иерусалима как религиозно-художественное пророчество об идеале, который должен быть воплощен совокупными усилиями человечества. При этом и у Федорова, и у Соловьева, и у Сетницкого будущий строй бытия предстает как творческая вечность, где есть движение, развитие, но оно уже не сопряжено, как в порядке природы, с умалением, ветшанием, смертью.

Образ красоты как меры совершенства творения, определение мира как художественного произведения, творимого Богом и преображаемого человеком, прозвучит у С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского, во многом наследовавших религиозной эстетике Соловьева. П.А. Флоренский, держа в уме палитру значений слова «космос» в древнегреческом языке («упорядоченность», «порядок», «мера», «красота» и др.), подчеркивал, что подлинная задача человека состоит в том, чтобы явить в бытии, находящемся в состоянии падения и распада, «его изначальный космос», изначальную гармонию и красоту. Утверждая, что человек должен «направлять стихийную мощь и хаотические порывы» природы в сторону творчества, Флоренский сближается с федоровским пониманием регуляции как одухотворения природы, внесения в нее «воли и разума». А в знаменитом письме В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929 г. предвосхищает идею ноосферы, подчеркивая, что через созидательный, благой труд человека формируется новая творческая оболочка Земли, которую философ называет «пневмосферой» (от греч.: πνεύμα — дух), подчеркивая религиозные основания своей онтологии и эстетики.

Свое видение развития мира, идущего через все большее приобщение материального бытия нравственному порядку вещей, через утверждение красоты как «духовной телесности», Владимир Соловьев, а позднее Николай Бердяев основывали на идее «продолжающегося творения». Согласно этой идее, границы акта творения выходят за пределы «Шестоднева», обнимают собой весь процесс мирового развития, от начального, эдемского состояния, в котором закладываются в мир потенции благого становления, возрастания к абсолюту, как бы его духовная программа, до преображения всего универсума в Царствие Божие. Слова Христа: «Отец мой донныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17) звучали для христианских космистов основанием мысли о том, что творение продолжается через человека, история становится его «восьмым днем», а искусство — главным орудием. Что касается Булгакова и Флоренского, то они, считая последним актом Божественного творения создание человека, отнюдь не умаляли его творческий вклад в создание совершенного мира, подчеркивая, что грехопадение разрушило изначальный гармоничный строй бытия и теперь человек должен стать соработником Бога в преодолении дисгармонии, в восстановлении изначальной Божественной красоты мира. Федоров же, убежденный, что Бог действует в мире через человека, прямо ставил задачей истории и искусства воскрешение и «одухотворение миров воскрешенными поколениями» (Федоров I, 234).

В концепции искусства как миростроительства выстраивалась своя лестница искусств, намечались свои версии синтеза художественных энергий, к которому так стремились творцы модернистской эпохи. Вагнеровская идея *Gesamkunstwerk* поворачивалась здесь новыми гранями. В качестве целостного жанра, способного объединить в себе все искусства, Вагнер и Ницше выдвигали музыкальную трагедию, а ее образцом ставили вагнеровскую тетралогию «Кольцо нибелунга». Федоров лестницу искусств венчает не музыкой, а архитектурой. Именно на примере архитектуры раскрывает он определение искусства как «противодействия падению». Архитектурные создания вытянуты в вертикаль, зримо сопротивляются закону всемирного тяготения, метафорически выражая несмирность с естественным порядком природы, влекущим все живое к разрушению, падению, смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новую реальность, строится по законам, выработанным и утвержденным самим человеком.

Архитектура земного, как сказал бы А.В. Сухово-Кобылин, «теллурического» человечества, с точки зрения Федорова, — это проектирование будущего, это локальное, опытное предварение грядущей небесной, космической архитектуры, попытка символически «собрать» образ Вселенной, представить модель преображенного мироздания, которую станет воплощать будущее синтетическое «искусство действительности». Философ оборачивается на историю архитектуры, много размышляя о символике храма, особенно православного, трактуя ее как явление «неба на земле», как икону обоженного мироздания, где уже нет смерти и розни. Храм есть «подобие вселенной, в которой оживлено все то, что было умерщвлено», «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссоздающею» (*Федоров I*, 311).

Федоров сравнивает два типа храмостроительства, подчеркивая разницу стоящих за ними образов мира и действия человека в нем. С одной стороны, западноевропейская готика, воплощающая мощный порыв ввысь, стремление оторваться от земли всей огромной каменной массой, сбросить оковы материальности, выйти в иное, небесное измерение. Готический храм для философа — это дуализм небесного и земного, духа и плоти. Он воплощает представление о земной жизни как обители временности, падшести, несовершенства, того, что фатально подвластно действию смерти и зла, а значит, непрочно, вторично и не должно привлекать к себе человека. Средоточием вечности в этой модели реальности, во многом

определившей и будущей романтический дуализм, является спиритуальное, «небесное» бытие. Федоров же стремится соединить небо и землю, и образ этого соединения видит в православных храмах Древней Руси, в том числе малых, строившихся в один день, в архитектурном замысле Патриарха Никона, создавшего на Руси Ново-Иерусалимский Воскресенский монастырь, в котором была воспроизведена топография Святых мест, символический образ Иерусалима Небесного, воплощенного не в потусторонности, а на земле.

Подобно тому, как земное храмостроительство было началом будущего миростроительства, локальным опытом гармонизации пространства Земли, так и другие части храмового действа оказывались у философа предварением будущей «внехрамовой литургии», которая выйдет за стены храма, где на протяжении двух тысячелетий осуществляется таинство пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы и причащение ими верующих, начнет осуществляться на всем пространстве Вселенной, претворяя «прах отцов» в «живые тело и кровь». Философ много писал о символике колокольного звона, видя в нем, с одной стороны, объединяющий призыв к молитве и делу, а с другой — начаток гармонизации атмосферы, предтечу атмосферической музыки будущего, которая будет не просто созывать на молитву, но регулировать атмосферические потоки при помощи музыкальных — гармонизованных волн.

Но возникает вопрос: способно ли искусство, опираясь только на собственные силы и средства, исполнить задачу регуляции, сообщить бытию новое, преображенное качество? Федоров отвечает на него отрицательно. Искусство само по себе способно преображать мир лишь локально — в пространстве картины, архитектурного или скульптурного шедевра, музыкальной пьесы, литературного текста, создавая для них свои собственные законы, однако все эти законы действуют лишь внутри художественного пространства и неприменимы к жизни как она есть. Оно обладает лишь иллюзорной властью над миром, подобно тому как иллюзорно представление о солнце, вращающемся вокруг земли, ставшее основанием птолемеевской картины мира. Более того: регуляция как ведущий принцип миростроительства, многоуровневая: это и регуляция стихийных природных явлений: землетрясений, наводнений, цунами, и управление атмосферой, ее воздушными потоками, и движение человечества в космос. А главное — она требует глобального знания природных процессов и невозможна без участия науки. Именно поэтому Федоров неоднократно подчеркивает, что выйти к целостному, преображающему

мир действию искусство сможет только в союзе с наукой. И не случайно уже первая статья, опубликованная после смерти философа в знаковом для русского символизма журнале «Весы», — «Астрономия и архитектура», — выдвигала один из важнейших эстетических тезисов русского космизма: «единство науки и искусства». Философ призывал к синтезу всех наук в астрономии — как исследованию мироздания и синтезу всех искусств в архитектуре — как проектировании и моделировании мироздания, подчеркивая, что соби́рание научных и художественных энергий вокруг двух главных предметов, Вселенной и человека, позволит превратить «мирознание» в «мироуправление» (Федоров Доп., 5) и сделать нынешнее «птоломеевское искусство» «искусством коперниканским», перейдя от творчества подобий к «спасению безграничной вселенной» (Федоров II, 231).

Как искусство не должно ограничиваться деятельностью внутри арт-пространств, так и наука будущего, по Федорову, не должна замыкаться пределами лаборатории, но должна выйти в пространство всеземного, всекосмического исследования и дела. Протягивая руки друг другу, наука и искусство приходят к взаимному восполнению, образуя в своем единстве целостную деятельность, которая одновременно является и мироустроительной, и художественной.

Федоров был особенно внимателен к эстетике народных обрядов, подчеркивая, что ритуал имеет целью реальное мировоздействие, выражает принципиальную ориентированность человеческого действия на изменение мира. Не раз появлялся на страницах его «Философии общего дела» образ хоровода как солнцевода, поворачивающего ход солнца с зимы на лето. Федоров ценил ритуал крестьянского года, который неразрывно слит с жизнью, с трудом земледельца, бросающего в почву семена, чутко вглядывающегося в изменения окружающей его природы, стремящегося предсказать и предугадать дождь или засуху и воздействовать при помощи слова и обряда на процессы природы. Это древнее магическое отношение к миру, где «дикарь воображает себя <...> активным, а мир живым» (Федоров I, 57), по Федорову, должно ожить в человечестве эры общего дела, когда в результате глубинного познания мира воздействие на процессы природы станет уже не воображаемым, а реальным. У мыслителя появляется образ будущих хороводов, которые объединенный человеческий род будет устраивать уже не на земле, а в пространстве Вселенной. Это хороводы светил, управляемых творческой волей человека-художника. Это все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас

смотрящие звездные миры» (Федоров П, 202), которые озаряются человеческим разумом и любовью. Будущее «коперниканское искусство», опирающееся на научное знание, преобразует «падающие миры», делает их сознательными и управляемыми.

Первоначальный синкретизм творческой деятельности человечества Федоров восстанавливает на новом витке, следуя знаменитой гегелевской триаде «тезис — антитезис — синтез». Выделившись и обособившись от ритуала, отдельные искусства вышли к независимости творческого действия, но утратили главное — непосредственное касание жизни, способность воздействовать на нее. В искусстве будущего, подчеркивает мыслитель, художественные энергии должны быть вновь синтезированы, должны войти в жизнь, стать частью человеческой практики, но не той практики, которая обслуживает интересы торгово-промышленной цивилизации, а направленной на осуществление предельных этических и религиозных целей. Именно поэтому наука и искусство должны, с его точки зрения, образовать триединство с религией, определяющей смысл и задание человеческой жизни.

Мысль Федорова была продолжена космистами 1920–1930-х гг. — А.К. Горским, Н.А. Сетницким, В.Н. Муравьевым. Полемизируя с деятелями русского модернизма, которые, стремясь к теургическому деланию, к апологии жизнетворчества, полагали его осуществление сугубо на художественных путях, они подчеркивали утопичность попытки преобразить мир, оставаясь в границах искусства как такового. Характеризуя художественные искания Александра Скрябина, задумавшего свою «Мистерию» как грандиозное творческое действие, результатом которого должно было стать эсхатологическое пресуществование мира, Горский писал: «Вдохновенно-художественному синтезу композитора недоставало трезвого технического расчета <...> Проект мистерии был совершенно оторван от естественнонаучной базы» (Горский 1, 735). Искусство не может стать жизнетворчеством, опираясь только на свои собственные силы и средства. Для этого нужен глобальный синтез всех деятельностей, всех сфер человеческой активности в мире.

К федоровской проективной схеме «Религия — наука — искусство» философы-космисты 1920-х гг. присоединяли четвертый член «труд». Религия задает идеал и организует искусство, искусство организует «науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества», облакает результат этой деятельности в совершенную

форму, а уже наука организует «весь человеческий труд», устремляя его в русло «преображения и очеловечивания природы» (*Горский 1, 748*). Искусство трое друзей-философов мыслили частью «культуры будущего», которая воплощает «космические цели жизни», становится реальным «преобразованием мира» (*Муравьев 2, 150*). Валериан Муравьев, подробно разрабатывавший концепцию «культуры будущего» как антиэнтропийной, космизирующей деятельности, в книге «Овладение временем» представил классификацию двух типов культуры. К первому, символическому, типу культуры он отнес те деятельности, которые связаны с творчеством «проектов и символов» обновления жизни, выработкой идеалов совершенного устройства человечества: философию, науку, искусство. Ко второму типу культуры реальной — те сферы «творческого труда», которые вносят свой вклад в дело реального изменения мира и человека: генетику, медицину, политику, производство. Разобшение двух этих типов и приводит к тому, что *идеалы*, выработанные символической культурой, не переходят в *задания* для культуры реальной. Необходимо, подчеркивает Муравьев, соединить два эти типа культуры в одной целостной культуре будущего, которая будет преобразующей и житнетворческой, устремленной к «преобразованию космоса и актуальной космократии и пантократии» (*Муравьев 2, 145*).

Такое расширительное понимание целей культуры и перспектив искусства как необходимой составляющей культурного делания А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев стремились ввести в идейный горизонт пореволюционной эпохи. Подобно В.В. Маяковскому, В. Хлебникову, С.А. Есенину, они, как уже говорилось выше, воспринимали революцию как первую ступень к будущему вселенскому деланию, к новой бытийной эпохе, когда будет побеждена не только социальная, но и бытийная неправда, преодолены время и смерть. Изменение социального строя не избавит человека от подчинения природной необходимости: человек по-прежнему будет болеть, стареть, умирать. Коммунистический принцип: «От каждого по способностям — каждому по потребностям» не может удовлетворить центральной потребности личности — в вечности, в бессмертии. И эту ахиллесову пятю социализма чувствовали не только философы. Андрей Платонов, находившийся все двадцатые и тридцатые годы в поле идей Федорова и космизма, в самих сюжетах романа «Чевенгур» и повести «Котлован» (в последней в фундамент дворца всеобщего счастья кладется трупик ребенка) продемонстрировал ущербность коммунистического

идеала, не дерзающего на преодоление смерти¹. И философы-космисты подчеркивают, что подлинный масштаб революционного действия — не в том, чтобы поменять социальные отношения, а в том, чтобы изменить законы естества. Об этом в начале 1920 г. Валериан Муравьев пишет Л.Д. Троцкому, вступая с ним в спор о масштабах революционного действия, подчеркивая узость этих масштабов у деятелей большевизма и предельную широту — у идеологов космизма, ибо последние не ограничиваются только социальным изменением жизни, а требуют ее коренной перестройки. «Третий Интернационал», который строят большевики, есть только оскопленный, секуляризованный «Третий Рим», а последний должен быть понят в предельно широком и глобальном объеме: это не просто организованное человечество, но Богочеловечество.

«Царству социализма», которое в мистерии Муравьева «София и Китоврас» строят «песоголавцы», люди с песьими головами, жаждущие равенства и коллективизма, но еще не преодолевшие своей животности, философ противопоставляет будущее апокалиптическое царство, которое, по его мнению, должно раскрыть все творческие потенции искусства и исторического действия человека и распространить это действие на весь мир. В мистерии «София и Китоврас» в работе космического преобразования участвуют уже не только люди, но и животные, растения, ветры, облака, небесные светила, звезды, планеты. Так художественно воплощает Муравьев мысль о том, что человек является водителем твари, вовлекающим ее в процесс совершенствования и восхождения, и что подлинное строительство может быть только миростроительством.

Впрочем, и идеал социализма, с точки зрения космистов 1920-х гг., не безнадежен. В нем присутствует идея солидарности, общности, трудового мироотношения. И видя эти зерна подлинного образа действия, Сетницкий, Горский, Муравьев стремятся «дорастить» «дробный идеал» социального строительства до целостного идеала миростроительства, внести в него космический масштаб. Если уж революция — то не только в социуме, но и в законах материи. Если действие — то космическое действие, предполагающее регуляцию природы и активность в масштабах Вселенной².

¹ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. С. 67–82, 104–120.

² См. подробнее главу «От дробного к целостному идеалу: революция, история, социализм, христианство в наследии А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

Таков вектор развития искусства как миростроительства. Вторая линия движения художественных энергий, с первым неразрывно взаимосвязанная, — искусство как телостроительство. Он был заявлен еще в работе Н.Ф. Федорова «Горизонтальное положение и вертикальное — смерть и жизнь», где философ выводит начало искусства из «первого акта самодеятельности человека» (Федоров II, 249) — принятия им вертикального положения. Вытянувшись в творческую вертикаль, человек совершает первый художественный акт, становясь тем самым и субъектом, и объектом художественного творчества. «В вертикальном положении, как и во всем самовостании, человек, или сын человеческий, является художником и художественным произведением — храмом... Это и есть эстетическое толкование бытия и создания, и притом не только эстетическое, но и священное. *Наша жизнь есть акт эстетического творчества*» (Федоров II, 162), — пишет Федоров, концентрируя в сжатом высказывании свое видение искусства как преобразования и творчества жизни, как деятельности, направленной и на внешний мир, и на самого человека.

Горизонтальное положение — в логике Федорова — есть положение пассивное и нетворческое. Это покой, стагнация, смерть, выражение смирения с природной необходимостью. Вертикальное положение являет активное противодействие той силе земного тяготения, которая пригибает все живое к земле. Человек здесь преодолевает свою природу, ставит себя выше животной участи. «Человек — не произведение только природы, но и дело или создание искусства» (Федоров II, 229). Формулируя этот тезис, Федоров трактует акт вертикализации, «самовосстания» как начальную точку того пути самотворчества, венцом которого должно стать обретение личностью новой, бессмертной природы.

Первый акт восстания человека — акт религиозно-художественный. Человек выступает здесь как целеполагающее существо, утверждает себя как *animal religiosum*, становится творцом самого себя. Рассматривая принятие вертикального положения в христианской системе координат, философ называет его «последним актом Божественного творчества» и «первым актом человеческого искусства» (Федоров II, 229), подчеркивая синергичность действия божественных и человеческих энергий в самом моменте сотворения человека и одновременно утверждая главное положение активно-христианской антропологии и эстетики: с момента возникновения человека Бог действует и творит в мире через человека.

Когда человек становится объектом синтетического художественно-научно-религиозного творчества, тогда все, что касается перспектив

совершенствования его организма, борьбы с болезнями и уродствами, продления жизни, преодоления смерти, начинает входить в орбиту этого творчества и становится задачей искусства. Смерть, болезнь, старение, пожирание — принципиально антиэстетичны, увлекают в область безобразного, стреножат восхождение к совершенству. В космизме все, что работает на преобразование природы человека, получает эстетическое значение и входит в орбиту искусства. В деле достижения «полноорганности» объединяются биология, медицина, физика, химия, психология, педагогика и др., становясь частью искусства, имеющего дело с совершенствованием и творчеством жизни. Важнейшее место в искусстве будущего получают религиозные и психо-физиологические практики, благодаря которым дух учится управлять плотью, овладевает процессами, протекающими в организме, направляет их в новое русло. Предваряя мысль П. Тейяра де Шардена, философы-космисты настойчиво повторяют, что к совершенству дух и материя движутся вместе. Любой перекокс лишает работу с телесностью той завершенности, той гармонии идеи и формы, которая составляет важнейшее и необходимое свойство художественного шедевра.

В работе «Культура будущего» В.Н. Муравьев, выдвигая задачу «научного преобразования организмов», рефлексировал о том, как в этом процессе сливаются научное знание и художественные практики. Представляя человеческий организм как целое, состоящее из микроскопических частиц («клеточек, молекул, атомов»), он говорит об искусстве их перегруппировки, о необходимости придать им новый «ритм» существования и действия, как внутренний, спасающий организм от затухания, смерти, так и внешний, направленный на взаимодействие с другими организмами, и не только людьми, но и со всеми микро- и макроэлементами мира: от растений, животных, камней, минералов до земли, планет, звезд, комет и галактик. Искусство ритмизирует человеческое тело и задает новый ритм всему миру, сознательно регулируя его «разумной волей». Мир становится «оркестром», «в котором человек является дирижером» (Муравьев 2, 163). Биология и медицина возводятся в ранг искусства, шедевром которого должен стать бессмертный, преобразенный организм. Философ говорит о будущем творчестве жизни, представляя появление в мир новых существ уже не продуктом бессознательного рождения, а делом искусства, опирающегося на арсенал научных знаний и средств. Следуя важнейшему для эстетики космизма принципу коллективности, соборности творчества, он моделирует возможный сценарий нового, творческого рождения, уподобляя творцов нового человека музыкантам в оркестре: как исполнители

«сыгрываются и постепенно из сочетания, вдохновения, темперамента и техники каждого рождается единая разыгрываемая ими симфония», так и группа людей, связанных единочувствием и единомыслием, объединяется в «едином гармоничном выявлении идеала последнего», создавая «живую симфонию, проект человека» (*Муравьев 2*, 175).

Делая человека точкой приложения художественных энергий и научного знания, космизм меняет содержание привычного «искусства подобию», которое, обращаясь к телесности, по большей части рассматривает ее как предмет любования, эстетической игры или эксперимента, не думая всерьез о реальном изменении этой телесности, о переводе ее в иное — преображенное — качество. Это искусство уже не играет с природой человека, но проектирует ее, стремится показать, каким может и должен быть организм человека, избавленный от старения, смерти, уродств, направляя тем самым научный поиск. Художник становится здесь помощником биолога, а биолог — художника, воплощающим его интуицию преображенной телесности. Более того, они не просто подают руки друг другу, но в процессе общего делания художник должен стать биологом, не перестав быть художником, а биолог — художником, не перестав быть биологом.

Именно в векторе темы органического прогресса становятся по-настоящему понятны жизнетворческие и жизнестроительные жесты Александра Богданова, автора «Тектологии» и знаменитого романа «Красная звезда», который во второй половине 1920-х гг. занимается экспериментами по взаимному переливанию крови с целью обновления и омоложения участвующих в них лиц, а в будущем — достижения бессмертия. Здесь характерная для космизма идея солидарности людей, взаимно питающих и поддерживающих друг друга не только духовно, но и физически. Оба проекта — и Александра Богданова, и Валериана Муравьева — построены на интуиции всеединства и являются осуществлением грезы о новой культуре¹, которая становится рекреатурой о новой жизнетворческой медицине. А в своем высшем задании восходят к дерзновенному федоровскому проекту, который требовал не просто бессмертия, но всеобщего воскрешения. «Генетика превращается в анастатику. Искусство рождать — в искусство воскрешать» (*Муравьев 2*, 103), — писал Муравьев в книге «Овладение временем» (1924), с которой, по всей вероятности, был знаком и Богданов.

¹ См.: *Семенова С.Г.* Грезы о новой культуре // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. *Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов.* С. 33–49.

Знаменитую формулу Федорова «Наше тело должно быть нашим делом», которой философ вводит человеческую телесность в орбиту творчества, обычно цитируют, вырывая ее из контекста. Однако, если продолжить цитату, то мы увидим, как Федоров ставит перспективу преобразования человеческой телесности в прямую зависимость от исполнения человеческим родом воскресительного долга: «*Наше тело должно быть нашим делом*, но не эгоистическим самоустроением, а делом, через возвращение жизни отцам устрояемым» (Федоров I, 82). Именно воскрешение, способность воссоздать распавшийся в прах организм, элементы которого рассеяны в пространстве, побывали в составе других существ, способность восстановить личность во всей полноте ее тела, психеи и духа, знаменует для него полноту знания и управления процессами жизни и одновременно — высший взлет и высшую зрелость искусства будущего. Искусство воскрешающее — это полнота искусства как телостроительства, в котором человек выступает как художник собственного тела и тел своих собратьев по человечеству.

Искусство, ставящее своей целью преобразование человеческого организма как сосуда бессмертной души и духа, неразрывно соединяющее имморталистическое действие с действием анастатическим, по Федорову, выявляет подлинное богоподобие человека и одновременно — манифестирует его творческое соработничество с Богом. Такое искусство философ называет «теоантропоургическим», подчеркивая, что оно, в отличие от «антропоургического» искусства, построено на синергии человеческого и Божественного усилий. В нем «человек открывает Бога и Бог открывается человеку» (Федоров II, 229). А далее философ делает следующий шаг, соединяя в будущем действии миростроительство и телостроительство, представляя их как взаимообусловленный единый процесс, как научно-художественную регуляцию, направленную как на внешний мир, так и на организм человека, как на настоящее, так и на прошедшее, обнимающую все времена и все вещи мира. По Федорову, «невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм», «нужно уметь управлять землею и до известной степени воссоздавать ее из того космического материала, из коего она образовалась и, вероятно, продолжает строиться, чтобы каждый мог быть независимым от земли микрокосмом или подобием в ее малом виде. Еще менее возможно воссоздание своего организма без восстановления организмов своих родителей, от коих человек произошел и кои в себе носит» (Федоров I, 297).

Единство миро- и телостроительства Федоров передает через двузначную символику храма: храм как образ мира и храм как тело человека. Тем самым архитектура, которая, как выше уже говорилось, является для мыслителя царицей искусств, задает образ целостного творчества, когда человек выстраивает архитектуру мира и здание собственного организма. Более того, именно соединяя миро- и телостроительство, человек по-настоящему оказывается способным выйти из тюрьмы творчества мертвых подобию к подлинному искусству действительности. Человек достигает полноорганичности, бессмертия, начинает воскрешать и оказывается способным к реальному преобразению мира. И если в приведенной в предыдущем абзаце цитате философ ставил телоустройство в зависимость от осуществления мироустройства, то в статье «Астрономия и архитектура» он, напротив, подчеркивал, что переход человеческого рода «в новые обитатели» во Вселенной «зависит не от одного лишь мироустройства, но и от устройства самих организмов, от телоустройства, от знания устройства и созидания тел наших и искусства управления ими» (Федоров Доп., 6). И это совсем не противоречие, а взаимно обуславливающие друг друга элементы единого целого. «Оживленные и преобразенные, из рожденных ставшие трудовыми, т.е. ставшие способными воссоздавать себя из элементарных веществ (которые небесная химия, химия спектрального анализа, находит во всей вселенной), сыны человеческие делаются способными к переходу на планеты и на каждой планете повторяют то, что было сделано на земле, — т.е. посредством громоотводов-аэростатов всю получаемую от солнца силу будут обращать в планетную и таким образом освобождать планету от уз тяготения, делать ее электроходом» (Федоров Доп., 6) — пишет Федоров.

В художественном космизме образ искусства как миро- и телостроительства целостно проявился в творчестве Василия Чекрыгина. И его трактат «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922), который должен был прояснить замысел рисунков-эскизов росписи храма всеобщего дела, и сами эти рисунки манифестируют собирание мира вокруг человека-художника, который не смиряется со скорбным и смертным состоянием мира, воздвигает «течение встречное». Перелагая образы Федорова, Чекрыгин рисует образ небесной архитектуры, живописи, музыки, танца, организующих планеты и светила в гармоничное, преобразенное целое, и одновременно представляет картину воскрешения умерших отцов: «хоры художников-сынов», регулируя потоки мировых энергий, возвращают жизнь умершим, извлекают из земных и небесных про-

странств частички родного праха, строят тела отцов. «Объединяются в бессмертном образе живые искусства, разрушенные слепой силой — и побеждается смерть»¹.

Интуиции преображенной телесности складывались у Чекрыгина под влиянием идей христианского космизма, прежде всего Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, и в то же время под влиянием поэтики русской иконы. Опираясь на иконографию «Преображения Господня», он создает знаменитые работы «Три фигуры» (1914) и «Претворение плоти в дух» (1913), рисуя порыв земной, тяжелой, самостной плоти превзойти самое себя, вместить в себя дух, озариться фаворским сиянием и самый процесс этого преобразования, когда резкая граница телесности, выражающая взаимную «непроницаемость» существ, их роковую отделенность друг от друга, размывается и тела становятся взаимопроницаемы и проницаемы для внешнего мира, исчезает тяжесть и плоть становится преображенной. Своей полноты образы преображенной телесности достигают в серии «Воскрешение мертвых» (1921–1922), а параллельно — у его сподвижника по объединению «Маковец» художника Сергея Романовича, создавшего триптих «Души». Плоть здесь светоносна и духоносна, уже не замкнута кожно-костным каркасом, преображенное человечество образует братски-любивую целостность, воплощая не только на спиритуальном, но и на материальном уровне принцип Троицы, неслиянно-нераздельного единства, питаемого любовью.

Работы Чекрыгина соединяют поэтику русской иконы, являющей образ преображенной телесности, с поэтикой западно-европейского искусства, где художника особенно привлекают образы творцов позднего Средневековья и Возрождения — Джотто, Мазаччо, Леонардо да Винчи, а из представителей художественного романтизма — Франсиско Гойя с его мощной экспрессией, которая вливается в чекрыгинские образы, придавая им напряженность и динамизм. Но если у Гойи художественная экспрессия была сопряжена с трагическим и катастрофическим мироощущением, с острым переживанием разлома бытия, искаженности мира и человека, то у Чекрыгина экспрессивность знаменовала образ рождения нового мира и нового тела, трудного, идущего через схватку сил добра и зла, света и тьмы, но завершающегося светлым, пасхальным торжеством.

Рефлексией об искусстве как миро- и телостроительстве было и творчество Александра Лабаса. Художник много размышлял о челове-

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 480.

ке, овладевающим пространством, о радикальной смене оптики, точки взгляда на мир, которую обретает искусство по мере расширения границ охвата человеком биосферы и созидания ноосферы. Взгляд из небесных вышей, из аэроплана, самолета, космоса позволяет иначе увидеть реальность, по-другому ощутить время, пространство, скорость, перестроить всю перспективу вещей. В эскизе панно «Авиация СССР», сделанном художником для Всемирной выставки 1937 г. в Париже, через образы парящих, кружащих, роднящихся друг с другом самолетов, аэропланов, планеров, парашютов он демонстрировал полноту овладения атмосферой, этой воздушной бездной, которая многим русским поэтам, от Тютчева до Блока, казалась подчас страшной, враждебной, грозящей смертью. Лабас же в своем панно создает ощущение абсолютной свободы. Если же обратиться к сохранившемуся в архиве художника наброску «Фантазия», то мы увидим на нем крылатых людей, похожих на ангелов, с добрыми, светлыми лицами, в радостном, солнечном колорите. Эти люди-ангелы, обретшие крылья, символизируют второй вектор развития искусства — рефлексия о новом теле, о духо-телесном преображении и воплощение его в реальности. В интертекстуальном и интеркультурном пространстве этот маленький рисунок перекликается с тем образом крылатого человечества, претворившего свое тело в одухотворенное, «эфирное» тело, которое еще в XIX веке возникает в «Учении Всемира» А.В. Сухова-Кобылина¹, равно как и со знаменитым федоровским афоризмом: «Крылья души сделаются тогда телесными крыльями» (Федоров I, 282).

Намечая перспективу телостроительства, философы-космисты особенно подчеркивали, что это телостроительство осуществляется на путях развития и совершенствования органической материи, а не на путях технического конструирования. Василий Чекрыгин спорил с конструктивизмом и супрематизмом, подчеркивая лежащий в их основе *технический* принцип, в то время как искусство, в отличие от техники, не конструирует, а рождает свои произведения, по самому типу творческого акта оно органично, а не технично. Тот же принцип движения не от техники, а от природы исповедовал и Павел Филонов: «Если желаете искать связь нашей теории с бывшими до нас, ищите ее по всему миру и за все века искусства, и не через кубофутуризм и Пикассо, а через холодное и беспощадное отрицание начисто всей их механики. Нашим учением мы включили в живопись жизнь как таковую, и ясно, что все дальнейшие

¹ Сухово-Кобылин А.В. Летание. С. 123.

выводы и открытия будут исходить из него лишь потому, что все исходит из жизни и вне ее нет даже пустоты, и отныне люди на картинах будут жить, расти, говорить, думать и претворяться во все тайны великой и бедной человеческой жизни, настоящей и будущей, корни которой в нас и вечный источник тоже в нас»¹.

Космисты 1920–1930-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев образец совершенного художественного акта видели в сохраненном Церковным Преданием рассказе о Нерукотворном образе Спасителя. Они подчеркивали, что в жесте Спасителя, взявшего плат и отеревшего им лицо, после чего на полотне запечатлелся Его Лик, представлена модель будущего творчества человека, когда он станет преображенным и его дух будет полностью управлять процессами, протекающими и внутри организма, и в окружающем мире, не нуждаясь для того, чтобы воплотить свои замыслы, ни в красках и кисти, ни в других материалах, без которых немислимо нынешнее орудийное творчество.

Размышляя о том, как именно будет осуществляться это нерукотворное воздействие художника на бытие, А.К. Горский обращается к теме «Смысл искусства и смысл любви»². Подчеркивая родство между творческим и эротическим возбуждением, трактуя «лирическое волнение» как трансформированное волнение эроса, он подчеркивает, что оно находит себе исход в «грезе о новом теле», гармоничном, прекрасном, духоносном, о новой совершенной природе, «лучше и полнее той, к которой мы прикованы» (Горский 1, 408). По мысли Горского, именно просветленные, претворенные энергии эроса, питающие творческий акт, могут стать той энергией, которая позволит в будущем отказаться от орудийно-технического оперирования и с миром, и с собственным телом, целостно преобразить не только организм человека, но и лежащую вокруг него природную, космическую среду.

Источники преображения мира и человека, по мысли философско-космистов, должны быть найдены и раскупорены внутри самой живой материи. И тогда, научившись управлять органическими процессами, восстанавливать и обновлять жизнь, человечество, как пишет Федоров, обретет способность «жить во всей вселенной», станет «многоединым

¹ *Филонов П.Н.* Теория аналитического искусства. Канон и закон // URL: <https://textarchive.ru/c-1160930-p8.html>. (Дата обращения: 28.07.2020).

² См.: *Гачева А.Г.* «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. С. 433–445, 495–497.

художником» мироздания, объединит небесные миры «в художественное целое» (*Федоров I, 401*), воплотит красоту в каждой точке природного универсума.

В СЕРИИ

«РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ: ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ»

ВЫШЛИ КНИГИ:

Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – 600 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1). Тираж 200 экз.
ISBN 978–5–91763–402–9

Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2018. – 548 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 2). Тираж 200 экз.
ISBN 978–5–91763–443–2

Литература и философия: От романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В.Ф. Одоевского / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2019. – 660 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 3). Тираж 200 экз.
ISBN 978–5–91763–487–6

В СЕРИИ
«РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ: ПУТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ»
ВЫШЛИ КНИГИ:

Касаткина Т.А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания / Отв. ред. Е.А. Тахо-Годи. – М.: Водолей, 2019. – 336 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 4). Тираж 300 экз.

ISBN 978–5–91763–488–3

В новой книге Т.А. Касаткиной предпринимается исследование философских и богословских смыслов «Записок из подполья» и художественных текстов «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского посредством субъект-субъектного метода, подробно описанного в первой части исследования. Во второй («Записки из подполья») и третьей (художественные тексты «Дневника писателя») частях исследуется, что такое философия произведений Ф.М. Достоевского, почему она существует в его текстах как внутренняя и имплицитная, как именно она там существует и посредством чего открывается для читателя. В первой части демонстрируются также возможности субъект-субъектного метода применительно к произведениям изобразительного искусства: иконе и религиозной живописи.

Научное издание

Утверждено к печати Ученым советом
Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН

Гачева Анастасия Георгиевна

Человек и история в зеркале русской философии и литературы

**Русская литература и философия:
пути взаимодействия**

Выпуск 5

Технический редактор *Т. Ильина*
Корректор *Т. Шапошникова*

Подписано в печать 08.11.21. Формат 60x90/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Тираж 300 экз. Печ. л. 43,75

Издательство «Водолей»
127254, г. Москва, ул. Гончарова, 17-А, кор. 2, к. 23
Официальный сайт: <http://www.vodoleybooks.ru>
E-mail: info@vodoleybooks.ru

Отпечатано: АО «Т8 Издательские Технологии»
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8 (499) 322–38–30

16+

