



Анастасия Гачева

«ИДЕАЛ ВЕДЬ ТОЖЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ...»

Русская философия
и литература

«Академический проект»
Москва, 2019

УДК 1/14; 821.161.1
ББК 87; 84(2Рос-Рус)
Г 24

Основу книги составляют статьи, подготовленные в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН в рамках научных проектов, финансируемых Российским научным фондом (РНФ): «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма» (№ 14-18-02709, проект 2014–2018 гг.) и «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17-18-01432, проект 2017–2019 гг.)

Гачева А.Г.

Г 24

«Идеал ведь тоже действительность...»: Русская философия и литература. — М.: Академический проект, 2019. — 734 с. — (Технологии культуры).

ISBN 978-5-8291-2481-6

Книга Анастасии Гачевой — взгляд на русскую философию и литературу сквозь призму исканий «конечного идеала». Это разговор об аксиологических горизонтах отечественного любомудрия, проявлявшего себя в разных жанровых формах — от шедевров русской философской лирики, «великого пятикнижия» Достоевского до «Чтений о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, «Записки от неученых к ученым» Н.Ф. Федорова, «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова и коллективных журнальных проектов деятелей русского зарубежья: «путейцев», евразийцев, новгородцев и др. В центре внимания автора книги — главные экзистенциальные темы русской мысли и литературы, находящие свое разрешение в христианстве, понятом активно и проективно. Смерть и бессмертие, человек и природа, родство и неродственность, память и воскрешение, смысл истории и смысл творчества, философия любви и этика преображенного эроса — все эти темы связаны с поиском совершеннолетней, сознательной веры, которая не боится союза с разумом и стремится стать «осуществлением чаемого».

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

УДК 1/14; 821.161.1
ББК 87; 84(2Рос-Рус)

ISBN 978-5-8291-2481-6

© Гачева А.Г., 2019
© Оригинал-макет, оформление.
«Академический проект», 2019

Памяти моей мамы, учителя и друга
Светланы Семеновой

Идеал ведь тоже действительность, такая же законная, как
и текущая действительность

Федор Достоевский

Идея вообще не субъективна, но и не объективна, она
проективна

Николай Федоров

Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и
величайшее задание, к которому стремится человечество

Николай Сетницкий

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

21 ноября 1901 г. С.Н. Булгаков, один из ведущих деятелей русского религиозно-философского подъема начала XX в., читал в Киеве публичную лекцию «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип». «До сих пор мы, русские, — сказал он тогда, — мало чем обогатили мировую философскую литературу, и единственным нашим оригинальным философом остается пока Влад. Соловьев. Однако если мы не имеем обширной и оригинальной научной литературы по философии, то мы имеем наиболее философскую изящную литературу; та сила мысли нашего народа, которая не выразилась в научных трактатах, нашла для себя исход в художественных образах, и в этом отношении в течение XIX века, по крайней мере, второй половины его, мы в лице Достоевского и Толстого, даже Тургенева, в меньшей степени и Чехова — идем впереди европейской литературы, являясь для нее образцом. Великие сокровища духа скоплены в нашей литературе, и нужно уметь ценить их»¹.

Буквально в нескольких фразах Булгаков обозначил то качество русской художественной словесности, благодаря которому она заняла особое место в пространстве культуры, став колыбелью религиозно-философской мысли в России, той почвой, на которой возросло духовное древо отечественного любомудрия. В философской лирике (Ломоносов, Державин, Пушкин, Баратынский, Языков, Тютчев), в полнокровной и зрелой прозе (Гоголь, Тургенев, Гончаров, Толстой, Достоевский) звучали вопросы, волновавшие членов Общества любомудрия и славянофилов, П.Я. Чаадаева и А.И. Герцена и ставшие спустя несколько десятилетий основными вопросами русской религиозной философии в лице Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, а затем подхваченные русским религиозно-философским ренессансом начала XX в. Здесь поднимались фундаментальные проблемы онтологии и антропологии, гносеологии и этики — человек и природа, дух и материя, истина и благо, сущность зла и сущность добра, время и вечность, род и личность, вера и неверие, преображающая любовь и спасающая красота... В своем стремлении «мысль разрешить» русская литература была столь же настойчива и бескомпромиссна, как и зарождавшаяся в ее лоне отечественная философия, а по мере того, как последняя набирала свои обороты, питаясь идеями и образами художественной словесности, вбирая в себя ее опыт постижения мира, человека, истории, постановки вечных вопросов существования, она начинала возвращать литературе ее достояние и возвращала сторицей, обращая, по слову Евангелия, один талант — в десять и более.

Философичность русской литературы сообщала ее текстам ту ясную глубину, по которой познается подлинность вещи, и ту нелукавую серь-

¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. С. 16.

езность, которая неразрывна с чувством ответственности за каждое произнесенное слово. А русская религиозно-философская мысль обращалась к литературе как к своей духовной родине, той «почве», на которой вызревали ее стержневые идеи: богочеловечества, всеединства, софийности мира, оправдания истории, смысла любви, этики преображенного Эроса, и искала в творчестве Пушкина, Лермонтова, Тютчева, Гоголя, Толстого и Достоевского живые примеры, подтверждающие истинность этих идей. Сюжеты и образы русской литературы становились для русских религиозных мыслителей аргументами философского и богословского спора, на них опирали свои опыты теодицеи и антроподицеи, историософии и эсхатологии, представавшей не как катастрофа, а как преображение, как вращение мира и человека в Царство Христово.

Сама граница между философией и литературой в России и в девятнадцатом веке, и в веке двадцатом была в высшей мере условна. Хомяков — философ и поэт, Тютчев — поэт-философ, Гоголь — писатель и религиозный мыслитель (определение, которое в точности может быть отнесено и к Достоевскому, и к Толстому). Даже «русский Платон» Соловьев — одновременно еще и поэт, предтеча русского символизма. Да и позднее, когда русская философия вошла в меру зрелости, вступила в пору вершинного своего расцвета, дав миру явление русского религиозно-философского возрождения, в ней творили такие синтетические фигуры, как Дмитрий Мережковский — философ, писатель, публицист, Вячеслав Иванов — поэт, литературовед, философ, Николай Бердяев — философ, но и замечательный литературовед и критик, Александр Горский — поэт, философ, богослов — список можно продолжать и продолжать.

Этот синкретизм философской мысли, свободно обитавшей в сфере смежных словесных искусств, дружившей с поэзией, художественной прозой и публицистикой, менее всего должен быть объясняем ее младенчеством и незрелостью. Причина — в другом: в аксиологических ориентирах, в самом статусе отечественного любомудрия, коренным образом отличавшем его от статуса европейской философии Нового времени.

В работе «Философские начала цельного знания» (1877) В.С. Соловьев так определял жизненную задачу философии: «Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на общий интерес, есть вопрос о цели существования»¹. Собеседник и совопросник Достоевского при этом подчеркивал, что речь идет не о ближайших и частных целях жизни, но о той «общей и последней цели»², без которой бытие и отдельного человека, и всего человечества неминуемо обесмысливается, теряет опору, ввергается в жестокую власть относительности, прихотливой и эфемерной случайности, распадается на дурную множественность разрозненных, друг с другом не связанных актов. Более того, по убеждению Соловьева, эта единственная и главная цель необходимо должна быть связана с верховным и универсальным началом, истекать из

¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 1. С. 251.

² Там же.

Божественного абсолюта — только этим определяется ее собственная абсолютность и универсальность, только тогда она может быть целью для всех и для каждого. А главное, будучи явлена уму и сердцу сознающего, чувствующего существа, она должна стать действенным регулятором его жизни, одушевлять и направлять каждый его шаг в бытии.

Взыскание религиозной цели, «высшей идеи существования» — вот что рождает и формирует русскую философскую традицию. Философия здесь менее всего хочет быть кабинетной, отвлеченно-теоретической, преданной познанию ради познания. Не вопрос, «почему вообще существует» является для нее основным философским вопросом, но вопрос: «почему живущее страдает и умирает»¹, нудящий к действию, к преобразению жизни. Как пишет С.Г. Семенова, ведущий исследователь «Метафизики русской литературы»², «русская мысль — коллективная эпопея, но не о прошлых героических деяниях великих предков, а скорее единая проекция, мыслительно-душевный порыв в “будущий век”, в новый эон. В новую очищенную, прославленную природу, в будущие деяния по ее стяжанию...»³

Тем же поиском Смысла во имя Жизни одушевлялась в своих вершинных явлениях и русская литература. Недаром Владимир Соловьев, размышляя в связи с творчеством Тютчева о смысле и назначении словесного творчества, утверждал: «Дело поэзии, как и искусства вообще, не в том, чтобы “украшать действительность приятными вымыслами живого воображения”, как говорилось в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра»⁴.

И русские религиозные философы, и авторитетные филологи не раз говорили об особой — учительной, пророческой — роли литературы в России. Создавая свою «метаисторию русской культуры», Даниил Андреев писал, что в послепетровскую эпоху, эпоху утраты исконных устоев веры и жизни, когда стремительно шло обмеление духовных рек, а «церковь утрачивала значение духовной водительницы общества», литература взяла на себя долг нравственного учительства, долг *вестничества*, давая «людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных»⁵. Литература выстраивала себя как подвиг миропонимания, идеалотворчества, как слово,

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения: В 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Традиция», 1995–2000. Т. I. С. 390. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты. Римская цифра указывает том, арабская — страницу.

² Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом ПоРог, 2004; *Она же*. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016.

³ Семенова С.Г. Основные черты русской религиозно-философской мысли. Самобытность и универсальность // Исследования по русской философии и культуре. Сборник научных трудов. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. С. 33.

⁴ Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 472.

⁵ Андреев Д.А. Роза мира: Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. С. 173, 174.

призванное вести ко спасению, как весть о Боге и бессмертии — именно так ощущали смысл искусства Гоголь, Толстой, Достоевский. Применительно к Пушкину, Лермонтову, Баратынскому, Тютчеву такое определение литературы кажется натяжкой только на первый взгляд. Ибо творчество многогранной и многоликой художественной реальности, лирической вселенной, столь же неисчерпаемой и бесконечной, как и открывающаяся земному взору бесконечность миров, было движимо тем же поиском смысла («Дар напрасный, дар случайный, / Жизнь, зачем ты мне дана?»). «Высшая идея существования» утверждалась и в страстной, неостывающей любви к бытию, которое и в падшем, униженном состоянии, несет на себе отблеск славы Творца, и в не менее страстной «жажде горних», и в предчувствии «новой природы» («Иную видим мы природу / И без заката, без восходу, / Другое солнце светит там»), будущего бессмертного, преображенного естества, в которое должны облечься земля и человек. А тоска, и бунт, и отчаяние «героев нашего времени», в конце концов, заострились в проблему веры и неверия, в понимание того, что «бунтом нельзя жить» и напряженное взыскание Бога. Даже обращаясь к теме любви, поэты и писатели ставили ее под софиты вечности, готовя явление религиозной философии любви Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Б.П. Вышеславцева, А.К. Горского.

«Дружное искание истины соединенными силами» — этой фразой А.Н. Майкова из письма Достоевскому¹ лучше всего определяются отношения философии и литературы в России. Обе совершали труд миропонимания, собирания человека и мира, творчества идеала. «Идеал ведь тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность»², — писал Достоевский, призывая современных художников не ограничиваться «только насущным видимо текущим», но идти к «концам и началам явлений» (Достоевский 24, 145). Именно таким был взгляд русских религиозных мыслителей, видевших бытие в перспективе его преображения в благобытие, человека — в горизонте его богочеловечности и не считавших идеал несбыточной и далекой мечтой. «Идеал по самому смыслу своему есть крайнее, последнее и величайшее задание, к которому стремится человечество»³, это энтелехия реальности, ее подлинный образ и ее полнота.

Можно говорить о целом ряде характеристик, объединяющих русскую литературу и русскую философскую мысль. Обе активны и проективны, этикоцентричны и антропологичны, утверждают жизнь как абсолютную ценность, отстаивают бытие в его сопротивлении распаду и смерти. При этом оправдание бытия и человека соединяется в русской литературе и философии с опытом оправдания истории. История какова должна она

¹ А.Н. Майков — Ф.М. Достоевскому, 22 ноября 1868 // Памятники культуры. Новые открытия. 1982. Л.: Наука, 1984. С. 75.

² *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. Т. 21. С. 75–76. Далее ссылки на это издание даются в скобках после цитаты, первая цифра указывает том, вторая — страницу.

³ *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010. С. 79.

быть мыслится полем встречи Бога и человека, сознательным и совершенным ответом человека Творцу. В ней закладываются зерна будущего Царствия Божия, вызревают ростки благих, совершенных отношений между людьми. Внутреннее, духовно-душевное делание, опыт смирения, терпения, братотворения, деятельной, бескорыстной любви, лежащий в основании личного совершенствования, дополняется у них деланием общим, соборным, религиозный идеал Царствия Божия ставится как точка отсчета социального делания, как заповедь роду людскому, побуждающая к осуществлению.

Литература и философия в России были объединены общим заданием — дать «современному человеку», желающему «серьезно и вправду верить» (Достоевский 11, 179), полноту веры и дело, достойное этой веры. О «глубокой и коренной религиозности»¹ отечественного любомудрия сами представители русской мысли говорили неоднократно. Воздвигая «течение встречное» против мира, все больше погружающегося в секулярность, они утверждали примат верующего мышления над автономным, самоопорным рацио. Рационализм разрывает живую связь между миром и человеком, дробит и самого мыслящего субъекта, изгоняет из мира явлений сверхприродное, Божественное начало. Верующий разум, осознающий свое единство со Словом, без коего «ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3), собирает личность, дает ей проявиться во всей ее полноте и не полагает пропасти между собою и миром: для него этот мир — уже не бездушный декартовский механизм, но дышащее, живое целое, находящее источник своего бытия в Боге и в Царствии Божием.

Принадлежностью не к школе, держащейся прямой передачей идей, а к «внутренней традиции», которая обеспечивает органическое единство культурных явлений и обусловлена этим «внутренним метафизическим единством человечества», корень которого — Бог, объяснял В.Ф. Эрн удивительное сродство русских мыслителей, к которым он причислял не только философов, но и крупнейших писателей XIX — начала XX в., в подходе к кардинальным проблемам бытия, человека истории. Будучи отделены друг от друга «большими промежутками времени и незнанием друг друга», они «перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого»². Пространство русской культуры полифонично, ее главные — вечные — темы перетекают от одних философских и художественных голов к другим, обогащаясь новыми модуляциями.

Говоря о вечных темах и вечных вопросах, русская литература обладала их в присущие художественной словесности синтетически-образные формы высказывания, отличные от аналитического, «дискурсивно-философского» способа изложения мысли. Об этой специфике отражения идеи в художественном тексте не раз размышляли филологи. Г.Д. Гачев, много занимавшийся в первый период своего творчества проблемами художест-

¹ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 87.

² Эрн В.Ф. Борьба за Логос // Там же. С. 98.

венного сознания, историей и теорией образа, утверждал, что русская классическая литература в XIX в. «выполнила роль национальной русской философии»¹, причем как качественно новое, невиданное доселе явление. Русский способ философствования, подчеркивал Гачев, по своей природе художественен, и сама русская жизнь для своего выражения «требует не философской системы, а романа»². Метафизику и поэтику русской литературы, которая взяла на себя «роль религиозно-философского осмысления мира и человека, национального самосознания»³, став особого рода «образной философией»⁴, глубоко и объемно исследовала С.Г. Семенова. О специфике выражения идеи в литературе применительно к творчеству Достоевского, у которого «богословие и философия» заключены «в идеальную художественную форму»⁵, размышляла Т.А. Касаткина. Е.А. Тахо-Годи, под руководством которой в ИМЛИ РАН в 2017–2019 гг. осуществлялся масштабный научный проект «Русская литература и философия: Пути взаимодействия», также подчеркивала, что русская мысль, долгие годы остававшаяся «чуждой западноевропейской традиции философских систем вплоть до появления на этом поприще Вл.С. Соловьева», нашла в литературе адекватную форму выражения, и последняя «оказалась подлинным методом отечественного философствования»⁶.

«В литературе философия живет в особом плодотворном статусе многоголосия, живого диалога и полилога, вопросительной открытости, незавершенности»⁷. Философский текст требует логического изложения, предполагает последовательное, от тезиса к доказательству и от доказательства к выводу, *развертывание* мысли. В художественном тексте отсутствует линейность, характерная для рационалистического дискурса, отсутствует декларация и «лобовая» подача идей. Мысль, будучи заткана в художественное целое, проступает в движении сюжета, предстает через сложную систему мотивов, выявляется в тонком сплетении и ауканьи образов, светится в метафорах, утверждается через символику. Для писателя совершенно не обязательно вложить в уста персонажа ту или иную ту или иную религиозно-философскую формулу. Можно иначе подать ее содержание, утвердить всем строем выходящей из-под пера вещи. К примеру, тезис «Человек есть мера всех вещей» опровергается у Достоевского отнюдь не развернутым рассуждением, выстроенным по всем правилам

¹ Гачев Г.Д. Образ в русской художественной культуре. М.: Искусство, 1981. С. 12.

² Там же.

³ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Издательский дом ПоРог, 2004. С. 6.

⁴ Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. С. 4.

⁵ Касаткина Т.А. Доступ к философии Достоевского // Касаткина Т.А. Священное в повседневном. Двусоставный образ в произведениях Ф.М. Достоевского. М.: ИМЛИ РАН, 2015. С. 460.

⁶ Тахо-Годи Е.А. О книге и ее задачах. Предисловие // Русская литература и философия: пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018. С. 10.

⁷ Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. С. 6.

философского доказательства, но через характеры персонажей — подпольного парадоксалиста, Раскольникова, Ставрогина, Версилова, Ивана Карамазова, героя «Жития великого грешника», персонажей самостных, раздвоенных, мечущихся между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским», пораженных своеволием и гордыней. Они пытаются найти опору в самих себе, в собственном «я», и оказывается, что это «я» совсем не так незыблемо и прочно, как мнилось их жаждущему автономии разуму. Человек, не имеющий опоры в Боге, — «колосс на глиняных ногах»: самими своими судьбами доказывают герои Достоевского эти убеждения писателя. И если Хомяков о соборности рассуждает, если Солovieв правду богочеловечества, всеединства, софийности обосновывает, следуя всем правилам философского доказательства, то у русских писателей эти идеи становятся законами художественного мира, основой тютчевской «поэзии мысли», «реализма в высшем смысле» Достоевского, религиозного символизма А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова.

Художественная мысль, чтобы быть понятой во всей объемности и полноте, требует для своего постижения всего человека — не только интеллектуальной способности личности, но и ее душевной работы, нравственной активности, сопричастности, требует не «объективирующего», отстраненного, аналитически-расчлняющего, но синтезирующего подхода, «субъект-субъектного отношения»¹. Это живой организм, неисчерпаемый в своей глубине, как неисчерпаемо явление жизни, это «сердечная мысль», по точному и тонкому определению Михаила Пришвина, и только такой же «сердечной мыслью» она постигается.

Именно таким опытом «сердечной мысли», стремящемся вместить, проявить, дорастить духовные смыслы русской литературы, стала отечественная литературно-философская критика. Среди ведущих ее представителей — и «русский Платон» В.С. Соловьев, и идеолог «нового религиозного сознания» Д.С. Мережковский, и В.В. Розанов, и экзистенциалист Л. Шестов, не говоря уже о перешедших от марксизма к идеализму С.Н. Булгакове, Н.А. Бердяеве, С.Л. Франке. В их статьях о русской литературе сливались легко и свободно философская и художественная струя, и это еще одно непосредственное и неложное свидетельство органического родства философии и литературы в России. Представляя свой опыт аксиологии русской литературы, русские мыслители не забывали о поэтике художественного текста, понимая, что содержание в художественном произведении тесно связано с формой, выражает себя через форму и никак иначе, хотя именно в недооценке формальной стороны литературы подчас упрекали их литературоведы-профессионалы, как тот же А.Л. Бем, критиковавший «религиозно-философское истолкование Достоевского» за идеологичность и субъективизм и противопоставлявший *увлечению* «Достоевским-пророком и провидцем» *изучение* Достоевского как писа-

¹ См.: Касаткина Т.А. Философия восприятия литературы и искусства. О субъект-субъектном методе чтения // Русская литература и философия: пути взаимодействия. С. 18–21.

теля¹. Между тем русские религиозные мыслители хорошо понимали, что без аксиологии, без обращения к тому, *что сказано*, невозможно понять то, *как сделано*, чем в 1910–1920-е гг. так увлекались русские формалисты, фактически сводившие художественный текст к чистой форме.

Русская философская критика исследовала не идеологию, но эйдос русской литературы. Тот же Бердяев в работе «Миросозерцание Достоевского», прямо подчеркивал, что «гениальная, идейная диалектика» Достоевского «есть особый род его художества». Достоевский «художеством своим проникает в первоосновы жизни идей, и жизнь идей пронизывает его художество»². А К.В. Мочульский, продолжая мысль Бердяева, раскрывал эту способность писателя «драматизировать мысли» на примере диалогов романа «Бесы»³. Тонкие наблюдения над романной поэтикой Достоевского, Толстого, Тургенева, над художественной философией Пушкина, Лермонтова, Тютчева содержатся в работах многих работ В.С. Соловьева и Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского и С.Л. Франка, В.В. Зеньковского и К.В. Мочульского... Русские религиозные мыслители много сделали для изучения структуры характера у Достоевского, Толстого, Чехова, понимания типологии их персонажей, дали развернутый тематический анализ их творчества. Именно в их трудах были заложены основы изучения христианского реализма русской литературы, и прежде всего творческого метода Достоевского, который сам он определял как «реализм в высшем смысле» (Достоевский 27, 65). Это реализм, который не замыкает мир только наличным, земным измерением, рассматривает бытие и человека в перспективе преображения, проявляя способность искусства быть «переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»⁴, и органически соединяется с «литургизмом»⁵, открывающим перспективу движения к действительному, а не только воображаемому религиозному преображению мира, к гармонизации жизни не только в художественном пространстве лирического фрагмента, романа, картины, но и в самой реальности.

В работах о русских писателях философы рубежа веков приближались к ним не только на уровне идей, но и стилистически, ибо полагали, что язык исследования должен соответствовать его предмету, что предмет диктует стиль описания. Бердяев пишет о взвихренной, огненной атмосфере романов Достоевского на пределе эмоционального напряжения, его собственные слова превращаются в обжигающие, энергичные сгустки. А С.Н. Булгаков, К.В. Мочульский, Н.О. Лосский используют в своих работах о Достоевском

¹ О Достоевском. Сб. статей / Под ред. А.Л. Бема. Вып. 2. Прага, 1933. С. 4, 5.

² Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 9.

³ Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. С. 441.

⁴ Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль. С. 398.

⁵ Концепция литургизма в русской литературе была развита Н.Ф. Федоровым и А.К. Горским. См. подробнее главу «Идея литургической поэзии в эстетике и художественной практике А.К. Горского».

характерные обороты, узнаваемые «словечки» писателя, добиваясь стилового и смыслового контакта этих работ с его текстами.

Движение к художественности характерно не только в литературно-критических опытах русских мыслителей, но и в собственно философских текстах. Ища для себя новые пути выражения, язык становившейся русской философии находил их в языке литературы. Опираясь на литературу, русская мысль стремилась преодолеть сухость, отвлеченность, спрямленность рационалистического дискурса, противопоставляя рационализму, оторванному от «живой жизни», «сердечный ум», не разрывающий разум и чувство, идеал цельного знания, что собирает все способности человека, гармонически совокупляет их и ведет к Богу. Язык П.Я. Чаадаева, И.С. Аксакова, Н.Ф. Федорова, К.Н. Леонтьева, философов Серебряного века образен, метафоричен, в их сочинениях присутствуют элементы художественной организации текста, как, например, в знаменитых «Трех разговорах» В.С. Соловьева, смысловой объем которых по-настоящему выявляется только при соединении философской рефлексии с методами филологического анализа¹.

Для мыслителей рубежа веков тексты русских писателей выступали своего рода лекалом и эталоном философского стиля. Прежде всего это касалось творчества Достоевского, которого философы рубежа веков считали своим собратом, называя его «выдающимся философским талантом»², «гениальным диалектиком, величайшим русским метафизиком»³. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн и др. активно использовали риторические приемы Достоевского, усваивали его сокровенный внутренний ритм, его неповторимую интонацию. Целые пассажи их статей были связаны с теми или иными фрагментами прозы и публицистики писателя не только по содержанию, но и по форме.

Вот, к примеру, полемика В.Ф. Эрна с социологом и экономистом, крупнейшим теоретиком русского «легального марксизма» М.И. Туган-Барановским. Против утопической картины светлого будущего, которое ожидает человечество в эру социализма, эту новую эпоху Возрождения, когда «исчезнет грубая физическая власть человека над человеком», «умственная культура станет всеобщим достоянием», будут процветать науки и искусства и настанет рай на земле⁴, философ выдвигает один-единственный, но убийственный факт — факт человеческой смертности: «Земля будет садом. Люди будут жить в изобилии. А что же будет со смертью? Что, исчезнет она в этом саду, прекратит свое действие среди изобилия? Все знают, что нет. Смерть по-прежнему останется в силе. И на фоне достигнутых результатов, на фоне довольства и отсутствия беспокойства за завтрашний

¹ См. подробнее главу «Три разговора» Владимира Соловьева, или Как филология помогает исследованию философского текста».

² Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип. С. 17.

³ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С. 9.

⁴ Туган-Барановский М.И. Очерки истории политической экономии и социализма. СПб.: Тип. М.А. Александрова, 1907. С. 98.

день, только ярче, только безжалостнее подчеркнется вся бессмысленность, вся нелепость, вся ненужность и весь ужас смерти. <...> И что же сможет сделать человечество, живущее в саду, против смерти? *Ничего*»¹. Но как же тогда жить, если «я, на котором лежит призвание утвердить в нашем мире необходимости — царство свободы, по истечении нескольких лет против всякого моего желания выкидываюсь за шиворот из этого мира явлений»?² Последняя фраза как будто прямо сошла с кончика пера Достоевского, ее автором мог быть и подпольный парадоксалист, и Ипполит, и «самоубийца-материалист» из главы «Приговор» в «Дневнике писателя».

В статье, посвященной повестям Л.Н. Толстого «Дьявол» и «Отец Сергей», С.Н. Булгаков так объяснял внимание русских мыслителей к материалу литературы: «Мы чувствуем, как бессильны, бледны и даже неуместны отвлеченные рассуждения в противопоставлении художественным образам»³. Выраженной в произведениях позднего Толстого «муке религиозного бессилия и отчаяния»⁴ один из ведущих деятелей русского религиозно-философского возрождения противопоставлял не слово философа-этика, а слово художника — слово Достоевского, его роман «Братья Карамазовы», осанну, проходящую «через большое горнило сомнений». И это далеко не единственный случай. Русские религиозные философы понимали художественность литературы как то, что открывает возможность представить «высшую идею существования» целостно и объемно, придать ей полноту содержания, а главное — одушевить ею других. Не случайно тот же Н.Ф. Федоров так стремился донести свою философию общего дела сначала до Ф.М. Достоевского, составляя на протяжении двух лет развернутое изложение своих идей для писателя, а затем и до Л.Н. Толстого, надеясь, что тот и другой вдохновятся и выразят воскресительный идеал в своем творчестве, представят его в художественном образе.

«Художественное изображение мира, действительного и воображаемого, — писал Н.О. Лосский, — стоит ближе к Божественной правде, чем философское, потому что оно имеет конкретный характер»⁵. И правда, одно дело говорить о необходимости любви к отцам и предкам, а другое — сопереживать Илюшечке, бросающемуся спасти своего родителя от гнева Дмитрия Карамазова и кричащему: «Пустите, пустите, это папа мой, папа, простите его» (Достоевский 14, 186). Одно дело писать о смерти как об «общем враге» человечества, а другое — увидеть мать, рыдающую по ножкам своего умершего мальчика. Одно дело уверять, что преображенная, бессмертная жизнь есть высшее благо, а другое — вместе с Алейшей созерцать видение Каны Галилейской и чувствовать, как радость, радость сияет в уме и сердце твоём.

¹ Эри В.Ф. Борьба за логос. С. 190–191.

² Там же. С. 196.

³ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь (По поводу последних произведений Л.Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 491.

⁴ Там же. С. 490.

⁵ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 83.

Впрочем, вдохновляющая правда художественности не умаляла в глазах русских мыслителей собственно философского делания. Философское и художественное познание представляли у них двумя путями к восприятию «целостной Истины», к той полноте «Божественно совершенной разумной интуиции», где «конкретно-художественное созерцание мира сочетается с дискурсивно-философским пониманием его»¹.

Двум этим путям восприятия «целостной Истины», не обособленным, а идущим в пространстве русской культуры рука об руку, взаимно поддерживая и питая друг друга, и посвящена эта книга. Она предлагает взгляд на русскую философию и литературу сквозь призму исканий «конечного идеала», цельного «образа совершенства». Это разговор об аксиологических горизонтах отечественного любомудрия, проявлявшего себя в разных жанровых формах — от шедевров русской философской лирики, «великого пятикнижия» Достоевского до «Чтений о Богочеловечестве» В.С. Соловьева, «Записки от неученых к ученым» Н.Ф. Федорова, «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова и коллективных журнальных проектов деятелей русского зарубежья: «путейцев», «евразийцев», «новоградцев» и др. В центре внимания автора книги — главные экзистенциальные темы русской мысли и литературы, находящие свое разрешение в христианстве, понятом активно и проективно. Смерть и бессмертие, человек и природа, родство и неродственность, память и воскрешение, смысл истории и смысл творчества, философия любви и этика преображенного эроса — все эти темы связаны с поиском совершеннолетней, сознательной веры, которая не боится союза с разумом и стремится стать «осуществлением чаемого».

Книга складывалась из статей автора, написанных в разные годы — от начала 2000-х годов до сегодняшнего дня. Однако основной ее корпус составляют статьи, созданные в рамках двух научных проектов Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, выполненных при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ): «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма» (№ 14-18-02709, проект 2014–2018 гг.) и «Русская литература и философия: пути взаимодействия» (№ 17-18-01432, проект 2017–2019 гг.). Эти статьи публиковались в научной периодике, сборниках и коллективных монографиях, однако в настоящей книге многие из них представлены в доработанном и расширенном виде.

В своих работах я опираюсь на философскую оптику и творческий метод Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014), филолога и философа, ведущего исследователя русской мысли и литературы в их переплетениях и взаимовлияниях, творчества Н.Ф. Федорова, П. Тейяра де Шардена, традиции отечественного космизма, отразившейся разными смысловыми гранями в художественных явлениях XX века. Светлой памяти С.Г. Семеновой, моей мамы, учителя и друга, посвящается эта книга.

¹ Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. С. 83.

Часть 1
В ПОИСКАХ «ВЫСШЕЙ ИДЕИ
СУЩЕСТВОВАНИЯ»

ЖИЗНЬ — СМЕРТЬ — БЕССМЕРТИЕ В МИРЕ РУССКОГО РОМАНТИЗМА¹

В обширной литературе по истории и теории романтизма много говорилось о национальных склонениях этого универсального этапа культуры. Универсального — ибо романтизм был не просто художественной системой, но типом сознания, отношения к миру и действия в нем. Это универсальное, совокупляясь с почвой, с местной традицией, по-разному в ней преломлялось. Настолько по-разному, что порой заставляло думать: нет единого романтизма, а есть разные романтизмы — немецкий и французский, английский и итальянский, русский и польский...

В Германии ранний романтизм в облики йенской школы (ее явление, яркое, творческое, живое, исполненное энтузиазма юности, держащей перевернуть мир и сдвинуть горы, перекрывает значение даже фантастического, ироничного Гофмана) стал утверждением в вере, исканием нового христианства, апофеозом творчества и человека-художника, который собирает мир, придает ему смысл, облакает вещи в красоту, видя в ней источник бессмертия и совершенства. Германский романтизм пытался преодолеть разрыв реальности и идеала, наличного и запредельного и в лице Новалиса грезил о тысячелетнем Царстве Христовом, долженствующем быть на земле.

В Англии романтизм в поэзии Уильяма Блейка, учившего «в одном мгновенье видеть вечность», начинал с той же надежды на примирение неба и земли, снимая антиномию «жизни» и «смерти» через лицемерие бесконечного в конечном. Но вот наступила эпоха Байрона, бросавшего от лица своих титанов Манфреда, Каина упреки Богу и бытию, воздвигавшего не просто социальный, но онтологический бунт — против самих оснований творения, в полотно которого заткана смерть, против мира, куда человек приходит только затем, чтобы пасть жертвой слепого закона вещей. Германский романтизм основывал свою картину мира на христианстве, английский в лице Байрона восставал — впрочем, не столько против христианства, сколько против *ветхозаветного* образа Бога, Бога карающего, немилосердного, ждущего от людей не любви, но рабской покорности (мистерии «Каин» и «Небо и Земля»), против того понимания христианства, в котором *страх* заступает место *любви*, которое грозит миру вечными муками и требует слепой, нерассуждающей веры. Байрон ввергал личность в пучину раздирающих сомнений, проклятых вопросов, испытывал ее на пределы добра и зла.

Те же проклятые вопросы о мире и человеке звучали во французском романтизме: к ним он выходил при всех своих источных героико-революционных склонениях, при всем своем пристрастии к социально-политическим темам. Франция стала родиной мировых скорбников, героев Шатобриана, Констана, Мюссе и ввела в литературу тему раздвоенности человека, которая так привилась потом на русской почве, вызвав множество литературных и философско-публицистических интерпретаций.

¹ Опубликовано в сокращении: Жизнь и смерть в литературе романтизма. Оппозиция или единство? М.: Наука, 2010. С. 57–116. В наст. книге печатается полная версия работы.

В Италии в лице Леопарди романтизм утвердил пессимизм как основу онтологии и гносеологии, этики и искусства. «Бытие всего сущего имеет единственную цель — смерть»¹. Провозгласив эту максиму, поставив в центр своего внимания человека смертного и знающего, что он смертен, Леопарди довел экзистенциальный характер романтизма до его высшей точки.

В России XIX в., обращенной к Европе и одновременно искавшей своих незаемных путей, опиравшейся на чужой опыт, но и испытывавшей его с горячим пристрастием, культура отражает весь спектр романтического мироотношения. Вера в творчество, апология прекрасного, восторг перед гармонией мира, но одновременно и бунт против миропорядка, и отчаяние в спасении; поиски выхода из этого бунта и предельная разочарованность, историософский пессимизм и вера в благоую перспективу истории... Разные лики романтизма находят себя в русской культуре, в ней воплощаются и живут. Но живут не как бледные тени, слабые отзвуки, невятные отголоски, а как полнокровные вариации, в которых тема развивается смело и стройно, изменяясь порой почти до неузнаваемости. Романтизм становится для русской культуры эпохой рефлексии и саморефлексии. Проходя этап романтизма, молодая, но стремительно развивающаяся литература рождает свое собственное слово о мире, собственный ответ на вечный и главный вопрос человеческого существования, по-новому поставленный и актуализированный в конце XVIII — первой трети XIX в. писателями-романтиками, — вопрос «о смерти и жизни», «о человеке, его смертности и бессмертии»².

* * *

Поговорим вначале о том, как совершалось в русской культуре рубежа XVIII–XIX вв. открытие смертности, как смерть становилась темой литературы и как от обобщенного, условно-риторического развития этой темы, — где ужас небытия сдерживался рамками классицистического и просветительского канона, «скоротечность» рассматривалась сквозь призму нравоучительного, высокого слова, оказывалась поводом для глубокомысленной сентенции, — художественная словесность шла к переживанию смерти как события *личной* судьбы, напрямую к тебе, к твоим близким и родным относящегося, а тем самым и разрушающего прописные, узаконенные просвещенным разумом о ней суждения.

Художественное развитие этой *вечной* темы, те одежды, в которые в рассматриваемый период она облекалась, напрямую было сопряжено с процессом становления личности в литературе Нового времени. Родовой, абстрактный человек отступал перед индивидуальностью, живой, дышащей, неповторимой. Под знаком этой смены мировоззренческих и духовных констант стояли сентиментализм, преромантизм. В романтизме

¹ *Леопарди Дж.* Нравственные очерки. Дневник размышлений. Мысли. М.: Республика, 2000. С. 129.

² Первая из приведенных формул принадлежит Н.Ф. Федорову (Федоров I, 392), вторая — А.Н. Радищеву, являясь заглавием его трактата «О человеке, его смертности и бессмертии» (1790–1792).

новая система ценностей, в центре которой оказывалось единичное «я» (автор, лирический герой) со своей судьбой, своей сокровенной внутренней жизнью, утвердилась всецело и прочно.

На русской почве начало этого перехода было положено еще у Державина — исследователи недаром распознают в его творчестве завязи и зерна того, что позднее возрастет, даст свой цвет и плод в романтической литературе¹. Два понимания человека, сменяющие друг друга на шкале литературного времени, здесь соседствуют: они если еще и не равноположны, то уже вполне соизмеримы.

В оде «Бог» (1784), славя Творца всего сущего, зиждителя вселенского бытия, источник неиссякающей жизни, поэт возносит гимн и Его созданию, человеку:

Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества.
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь — я раб — я червь — я бог!

Здесь, хотя и присутствует местоимение «я», но это «я» — совсем не «я» Жуковского, Баратынского, Лермонтова, Тютчева... Это не конкретная личность в ее единичности, неповторимости, уникальности, сознающая свою бесконечность и страшаясь земного конца. «Я» здесь связано с образом рода, представляет за человечество, которое в порядке природы потенциально бессмертно. Соответственно нет и остроты сознания смертности, которая станет одной из определяющих мировоззренческих черт русского романтизма: на родовом уровне смертность не ощутима, она открывается именно индивидуальному «я». В оде «Бог» это «я» отсутствует, личностное начало подчинено родовому. Вопрос о человеке решается на видовом уровне, а не на уровне индивида. Отсюда и монументальный образ существа, стоящего в центре творения, соединяющего в себе его концы и начала, которому столь соответствует стиль и слог высокой оды с присущей ей обобщенно-возвышенной, а не интимно-личной, уверенно-торжественной, а не вопрошающей интонацией.

Но вот стихотворение «На смерть князя Мещерского» (1779) — развернутое размышление о жизни и смерти, «от роковых кохтей» которой «Никая тварь не убегает», о превратной судьбе человека, проходящего свой путь на земле под дамокловым мечом конца:

Где стол был яств, там гроб стоит;
Где пиршеств раздавались лики,
Надгробные там воют клики,
И бледна смерть на всех глядит.

¹ См.: *Карташова И.В.* Державин и романтизм // Романтизм в литературном движении. Тверь: ТГУ, 1997. С. 59–68.

Глядит на всех — и на царей,
 Кому в державу тесны миры;
 Глядит на пышных богачей,
 Что в злате и серебре кумиры;
 Глядит на прелесть и красы,
 Глядит на разум возвышенный,
 Глядит на силы дерзновенны
 И точит лезвие косы.

Образ всепоглощающей смерти при всей риторической его обобщенности, свойственной литературе классицизма, рождается здесь из личного переживания, из боли конкретной утраты, из сокрушения о собственном угасании, которое остановить, увы, невозможно: «Как сон, как сладкая мечта, / Исчезла и моя уж младость; / Не сильно нежит красота, / Не столько восхищает радость <...> И в сердце всех страстей волнение / Прейдет, прейдет в чреду свою. / Подите счастья прочь возможны, / Вы все переменны здесь и ложны: / Я в дверях вечности стою».

Характерно, что в стихотворении появляются не только восклицательные интонации, но и вопросы, предвестники тех леденящих ум и сердце вопросов, которые наполняют русскую романтическую лирику 1820–1830-х гг.:

Сын роскоши, прохлад и нег,
 Куда, Мещерской! ты сокрылся?
 Оставил ты сей жизни брег,
 К брегам ты мертвых удалился;
 Здесь персть твоя, а духа нет.
 Где ж он? — Он там. — Где там? — Не знаем.

«На смерть князя Мещерского» — не панегирик умершему, где скорбь утраты, повинувшись жестким законам жанра, уходит на третий, а то и четвертый план, уступая место прославлению жизненных заслуг и достоинств покойного. Перед нами стихотворение, сочетающее в себе признаки разных жанров: по форме — ода, по смыслу — элегия¹, по последней строфе — дружеское послание. Отсюда — и большая свобода в выражении переживания и мысли, им порожденной, предвосхищающая девятнадцатый век и его романтические десятилетия.

Автобиографичность лирики Державина, еще не декларируемое, как в карамзинском поэтическом поколении, но уже запечатленное в творчестве право поэта на частную жизнь, на интимность, на личное, а не только высокое гражданское чувство, — новая, многообещающая черта, что была внесена им в литературу. Со всей отчетливостью она проявилась в стихах поэта, связанных с кончиной его первой жены: «На смерть Катерины Яковлевны», «Ласточка», «Призывание и явление Пленеры». Особенно примечательно первое стихотворение, написанное в июле 1794 г., под непосредственным впечатлением ухода той, которую Державин не раз будет называть чудным

¹ *Благой Д.Д.* Гаврила Романович Державин // Державин Г.Р. Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1957. С. 21.

неологизмом — «Пленира». В стихотворении нет и следа риторики. Скорбь об умершей, мука утраты, тоска одиночества льются из сердца свободным потоком, отбрасывая регламентированные формы и штили. Все подчинено главной цели — передать *состояние*, в котором находится поэт, схоронивший в могиле своей «души половину». В стихотворении есть строфы и строки, строй которых рожден поэтикой лирической песни и причитания, благодаря чему язык державинской вещи приобретает особую задумчивость («Уж не ласточка сладкогласая / Домовитая со застрехи / Ах! Моя милая, прекрасная / прочь отлетела, — с ней утечи»; «О ты, ласточка сизокрылая! / Ты возвратишься в дом мой весной; / Но ты, моя супруга милая, / Не увидишься век уж со мной»; «Скрыла тебя гробова доска»). Есть в нем и романтические образы, усиливающие трагизм ситуации, — бледное сиянье луны, что «Светит из облака в страшной тьме» над могилой возлюбленной; вой роющих землю псов и ветра, завывающего за окнами ночного дома, — страшный, заунывный вой, которому не прервать смертного сна. Есть и элегические вздохи, верные спутники карамзинской чувствительности: «Уж нет моего друга верного, / Уж нет моей доброй жены / Уж нет товарища верного, / Ах, все они с ней погребены. / Все опустело! Как жизнь мне снести? / Зельная меня съела тоска». Все это работает на передачу эмоции не человека вообще, а именно его, Гаврилы Романовича Державина, прожившего со своей Пленирой шестнадцать лет и вот теперь оставшегося без милой спутницы, которую и в этом стихотворении, и в другом, носящем название «Ласточка», он сравнивает с сизокрылой, щебечущей птичкой, то домовито сидящей над гнездышком, то стремительно взмывающей к небу, дабы там, в небесной лазури, играть легко и привольно, радуясь жизни и радуя тех, кто на нее смотрит с земли¹.

Способность к запечатлению личного чувства, ярко проявившаяся в державинской лирике, влекла за собой другую способность — передавать

¹ Размышления о смерти и смертной участи человека занимали и старших современников Державина А.П. Сумарокова (стихотворения «Часы», «Час смерти», «На суету человека», «Ода на суету мира», «Ода к М.М. Хераскову») и М.М. Хераскова («Время», «Непостоянство»). У обоих находим близкую диалектику обобщенного слова о смерти, дистанцированного от переживаний единичного «я», и индивидуального чувства. В стихотворениях Сумарокова «На суету человека», «Ода на суету мира» и др. сменяют друг друга поучающие сентенции: поэт призывает своих современников не прилепляться душой к благам мира, ибо и эти блага, и сам человек преходящи и тленны, не избегнут злого конца. Но вот элегия на смерть любимой сестры Сумарокова Е.П. Бутурлиной. От высокой, но безличной риторики, от рассуждений о человеческом роде вообще и смерти вообще поэт переходит к излианию своей и только своей тоски и скорби, и скорбь эта обращена не на абстрактного человека, а на конкретную личность, исчезновение которой из бытия воспринимается как катастрофа:

Стены ты, дух, во мне! стены, изнемога!
 Уж нет тебя, уж нет, Элиза дорога!
 Во младости тебя из света рок унес.
 Тебя уж больше нет. О день горчайших слез! <...>
 О мой несчастный век! Элиза, ты скончалась!
 Оставила ты всех, оставила меня,
 Любовь мою к себе в мученье пременя.
 Без утешения я рвуся и рыдаю.

эмоциональную жизнь чужого «я», входя в его внутренний мир, как в свой собственный. Сочувствие, сопереживание, умение понять другого — одни из ключевых вех становления личности и в жизни, и в литературе. Державин и здесь был в числе начинателей. В стихотворении «На кончину великой княжны Ольги Павловны» (1795) звучит скорбный плач о безвременно почившей княжне, и в нем сливаются воедино голос поэта и голоса августейших родных и близких, лишенных, в отличие от автора, дара поэтической речи: «Ольга прекрасная, / Ольга драгая! / Тень твой был век»; «К отчему лону, / К матери нежной, / К братьям, сестрам, / К скипетру, трону, / К бабке любезной, / К верным рабам, / Милый младенец! / Ты уж с улыбкой / Рук не прострешь». Чужое чувство перестает быть отдельным, отвлеченным от жизни и судьбы слагателя поэтических строк. Державин как бы природняет себе умершую — не случайно появляется здесь то же сравнение почившей княжны со спящим Ангелом, что и в стихотворении на смерть любимой жены:

Ах, лежит ее тело мертвое,
Как ангел светлый во крепком сне.
(«На смерть Катерины Яковлевны»)

Иль вы забылись,
В гроб положили
Спящего тут
Ангела в теле? —
Ольга прекрасна
Ангел был наш.
(«На кончину великой княжны Ольги Павловны»)

Умение вжиться в чужое горе, почувствовать чужую утрату, как свою, заговорить от лица другого «я» так, как если бы говорил от себя самого, проявится потом и у Батюшкова («На смерть супруги Ф.Ф. Кокошкина», 1811), и у Жуковского, недаром, в конечном итоге, именно ему Державин отдавал в наследство свою «ветху лиру»¹. Элегия «На кончину ее величества королевы Виртембергской» (1819), та самая, за которую Белинский назвал Жуковского «певцом сердечных утрат»², перекликается со стихами «На кончину великой княжны Ольги Павловны» не только общностью поэтической темы и ее развития на пространстве стихотворения (сетования на скоротечность жизни, картина смерти и неутешной скорби родных, горячая тирада о бессмертии души человеческой), но и, что особенно важно, единством сопереживания, составившего характерную черту романтической лирики.

¹ Тебе в наследие, Жуковский,
Я ветху лиру отдаю;
А я над бездной гроба скользкой
Уж преклоня чело стою.

Эти строки, сохранившиеся, среди черновых рукописей Державина, были написаны им в последние годы жизни, когда голос Жуковского-романтика уже звучал сильно и властно.

² Белинский В.Г. Сочинения Александра Пушкина // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. Т. VII. М.: АН СССР, 1955. С. 185.

Романтизм, видевший в личности микрокосм, столь же неисчерпаемый в своей глубине, как и мир, раскинувшийся вокруг нее, на своих духовных высотах утверждал особый тип отношения человека к человеку — это отношение к другому как к столь же уникальной и драгоценной личности, что и ты сам, это субъект-субъектное отношение¹, стремящееся преодолеть дистанцию между людьми, разрушить средостение между своей и чужой душой. Такой тип отношения в высшей степени был свойственен раннему немецкому романтизму, выражаясь в апологии чувствительной, возвышенной дружбы, в культуре любви. Мотив сердечного, дружеского родства звучал у А. Тика, Новалиса, В. Вакенродера, у Шеллинга и братьев Шлегелей, отзывался в художественном творчестве и переписке, был органической частью романтической концепции жизнетворчества. Тот же культ единыщей дружбы, «союз сердец святой»², дающий личности подлинную опору в бытии, утверждали русские преромантики и романтики: Батюшков, ранний Пушкин, декабристы (от В. Раевского до В. Кюхельбекера), любомудры и наследовавшие им славянофилы. И даже байронизм, вводивший в литературу образ титанической, но одинокой, никем не понятой личности, в русской романтической лирике выявлял то, что тщательно пытался скрывать от своих собратьев по человечеству сам его великий родоначальник: демонстративное отъединение от людей и мира, декларация не просто непонимания между себе подобными, но и принципиальной невозможности этого понимания, в своей подкладке имели не только отчаяние, гордыню, безверие, но и... страстную тоску по единству. Крик о непонимании и отчуждении взывал к пониманию, к преодолению роковой раздробленности, взаимной закрытости душ. Лермонтов, столько писавший о фатальной глухоте людей друг к другу и одновременно, в высшие минуты свои, так тосковавший по подлинному родству, тонко выразил эту, лишь на первый взгляд парадоксальную, связь.

Отсутствие дистанции, глубина вживания в другое «я», восчувствие его как себя и не позволяли отнестись спокойно к уничтожению этого «я», заставляли воспринимать не только свою, но и чужую смерть как катастрофу, побуждали к поискам бессмертия — хотя бы частичного, то в любящей памяти, то в художественном творении, а то такого, какое рисует Лермонтов в стихотворении «Очи» (1830), уподобляя взор возлюбленной небесному свету: свет этот не пройдет и тогда, когда умершая станет добычей «тленья и могил».

Сопереживание другому у русских романтиков не ограничивалось сферой сугубо человеческих связей и отношений, оно распространялось и на братьев наших меньших, даже на бессловесные стихии, в пределе — на все бытие. Поэт здесь был способен слышать не только боль ближнего, но и «огромную жалобу бурь»³, сетования ночного ветра, всею душою сочувство-

¹ См. об этом: Милюгина Е.Г. В поисках себя. Романтики о сущности человеческой личности // Проблемы романтизма в русской и зарубежной литературе. Тверь: ТГУ, 1996. С. 16–20.

² В. Раевский. «Мое прости друзьям» (1816).

³ Из стихотворения В. Кюхельбекера «Родство со стихиями» (1834).

вал он «дубовому листку», оторвавшемуся от родимого дерева, или «тучкам небесным», что «вечные странники»¹, видя и в них своего рода «личности», природняя их себе и сам к ним природняясь. В России романтизм оказался одной из определяющих вех на пути к персонализму, составившему характерную черту зрелой русской литературы (А. Толстой, Ф. Достоевский, А. Платонов, С. Есенин, М. Пришвин) и философии². Персонализму, который противостоял гордынному индивидуализму, знающему себя и только себя, и был неразрывно связан с идеалом соборности и всеединства. А с точки зрения этого идеала, любая смерть, смерть самого, казалось бы, ничтожного и жалкого существа, исчезновение из бытия даже былинки отзывается в каждой точке мира, вызывает страдание в каждом его субъекте.

Открытие смерти, шедшее в русской словесности рука об руку с открытием личности, ее уникальности, неповторимости, неисчерпаемой глубины, поначалу сосредотачивалось в определенных жанрах: одах «на смерть (кончину) имярек», поминальных стихотворениях, эпитафиях, панегириках. Все они обращали внимание поэта, а вслед за ним и читателя, к конкретному человеку, далеко не всегда знаменитому, прославившемуся деяниями на благо общества и государства, но всегда близкому и дорогому, кончина которого потрясает сердца знавших и любивших его. И часто с сетованиями на безвременный и неожиданный уход драгого друга (отца, брата, жены и т.д.) соединяли укоры безжалостной смерти, не щадящей никого на земле.

Где друг наш? Где певец? Где юности красы?
Увы, исчезло все под острием косы!

(К. Батюшков)

Дивиться ль, смерть, твоей нам злобе?
Ты не жалеешь никого;
Ты вздумала — и Пнин во гробе,
И мы не зрим уже его!

(Н. Остолопов)

Питомец нежных муз, испытанный судьбою!
Во цвете лет сражен ты смертною косою.

(Ф. Глинка)

Что слышу? Пнин уже во гробе!

<...>

О смерть! исчадь ада злое!
Зачем, зачем его сразила?

(А. Измайлов)

Какая весть! — и Пнин во гробе,
Друг истины, друг нежных душ!
О, алчна смерть! Колико страшны

¹ Строки из стихотворений М.Ю. Лермонтова «Листок» (1841) и «Тучи» (1840).

² Спустя сто лет, в двадцатом веке Н.О. Лосский выдвинет такую концепцию персонализма, согласно которой личностью будет признаваем не только человек, одаренный рефлексивным сознанием, но и (в потенци) животные, растения... — все элементы тварного мира.

Пределы власти твоя;
Ты стону добрых душ не внемлешь,
Караешь — власть твоя сильна.
Давно ль, друзья, его вы зрели?
Вчера он был — сегодня нет!
Одна минута разлучила
Его и нас навеки с ним.

(А. Варенцов)

Он был и нет его!... прискорбие сердечно!..
В сих кратких двух словах вся краткость наших дней.

(А. Писарев)

Перед нами фрагменты стихотворений, написанных на смерть Ивана Пнина, поэта радищевского круга, основателя и главы Вольного общества любителей словесности, наук и художеств. Входявшие в общество В. Попугаев, И. Борн, А. Востоков, убежденные сторонники философии Просвещения, ориентировались в своей поэтической практике на Ломоносова, Державина, Радищева и стояли в определенной оппозиции к поэтам карамзинского круга. Но в одной — вечной — теме они с ними сходились. Смерть близких исторгала у них те же элегические сетования на тяжесть утраты, на скорби и превратности быстротечной, обманчивой жизни, что и у представителей легкой поэзии. Сам Пнин, кончина которого вызвала столько сожалений и слез, запечатленных в стихах милых товарищей, в «Плаче над гробом друга моего сердца» (1805) приближался к жанру сентиментальной элегии, законченные образцы которой дали Карамзин, ранний Жуковский, Батюшков.

Этот плач над могилой рано умершего друга станет характерной приметой лирики русского романтизма. Жуковский будет оплакивать Андрея Тургенева («О друг мой! неужли твой гроб передо мною!»), декабрист Раевский откроет свой элегический диптих картиной безвременной смерти прекрасного юноши: «Смерть кровожадная невинного сразила, / Со светлой радостью первоначальных дней, / С друзьями, с милыми и с миром разлучила / Для слез оставленных и милых и друзей». Лицеисты — Пушкин и Кюхельбекер — в стихах, посвященных Царскосельскому братству, ведут печальный мартиролог тех, кто когда-то составлял полную юным весельем, блиставшую многими талантами семью Лицея, а теперь ушел с лица мира в лоно земли, оставив живущих совершать поминки по прошлому, вздыхая по былой радости, дружеской чаше, любви. А любомудры будут оплакивать двадцатидвухлетнего Д. Веневитинова, выражая в стихах и прозе «скорбь истинных друзей <...> о преждевременной его кончине», превознося истинно «прекрасную, высокую душу»¹ поэта, подобно тому как йенцы, зачинатели романтизма, оплакивали и возносили рано умерших Вакенродера и Новалиса.

Элегия — излюбленный жанр, в котором сентименталисты и романтики размышляли о смертной участи человека. Тон этим размышлениям

¹ [От издателей]// Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 7.

был задан «Сельским кладбищем» (1802) Жуковского¹. Стихотворение разворачивало перед взором читателя лирический образ милого сердцу погоста, где «праотцы села, в гробах уединенных / Навеки затворяясь, сном непробудным спят». Звучали раздумчивые строки о печальной судьбе некогда живших, а теперь оставивших мир, чтобы навсегда упокоиться «под кровом черных сосн и вязов наклоненных», о равенстве всех перед смертью и тщете земной славы, о любви как основе всечеловеческой памяти, как силе, связующей живых и умерших, удерживающей тех, кто ушел, над черной пропастью забвения-небытия.

В свое время В.С. Соловьев назвал эту элегию, хотя и переводную, но запечатлевшую, с его точки зрения, заветные склонения русского сердца, «началом истинно-человеческой поэзии в России после условного риторического творчества державинской эпохи»² и посвятил ему стихотворение «Родина русской поэзии» (1897). Эмоциональную доминанту русской лирики философ увидел в глубинном переживании смерти, в сердечной обращенности к ушедшим из жизни. Именно это переживание, а не восторги любви, не жар сладострастия, о котором так самозабвенно пели Батюшков и юный Пушкин, считал он ее сокровенной и главной нотой:

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

Впрочем, и у Батюшкова, поэта нег и наслаждений (вспомним знаменитую его «Вакханку», апофеоз легкого, юного зроста, в котором нет никакой дисгармонии, никакого страдания, а есть лишь бурлящая, бьющая через край радостная энергия жизни), воскрешавшего на страницах своих тво-

¹ С.Е. Шаталов в качестве стихотворения, ставшего на русской почве эталоном элегического жанра, называет также «Элегию» Андрея Тургенева, признанного главы Дружеского литературного общества, в которое входил и Жуковский (*Шаталов С.Е.* Романтические веяния в русской литературе первого десятилетия XIX в. // История романтизма в русской литературе. Возникновение и утверждение романтизма в русской литературе (1790–1825). М.: Наука, 1979. С. 99–100). В «Элегии», напечатанной в «Вестнике Европы» в том же 1802 г., что и «Элегия» Андрея Тургенева, размышления лирического героя разворачиваются на фоне картины «угрюмой осени», что «Уныние и мрак повсюду разливают», осени, становящейся символом увядания, неуклонно подступающей смерти. «В элегическом томлении герой А. Тургенева созерцает вещные знаки того опустошения, которое производит время:

В пустых развалинах я слышу стон глухой, —
На камне гробовом печальный тихий Гений
Сидит в молчании с поникшею главой;
Его прискорбная улыбка мне вещает:
“Смотри, как сохнет все, хладеет, истлевет;
Смотри, как грозная, безжалостная смерть
Все ваши радости навеки похищает!
Все жило, все цвело, чтоб после умереть...” (Там же. С. 100).

² Вестник Европы. 1897. № 11. С. 347.

рений «золотой век» античности («Мои пенаты»), эта нота звучала не раз. Анакреонтические, эпикурейские мотивы в его лирике то и дело уступали место другим, элегическим, скорбным мотивам. «Роковая скоротечность», о которой так впечатляюще скажет потом Баратынский в своем «Недоноске», переживалась им не менее болезненно, была тем тайным недугом, который неуклонно подтачивал ум и сердце поэта, являясь неиссякаемым источником «душевной тоски»¹: и тщетно пытался он спастись от нее то стихотворством, то милой дружбой, то в объятьях любви:

Зафна, о Зафна! Смотри... там, в водах,
Быстро несется цветок розмаринный;
Воды умчались — цветочка уже нет!
Время быстрее, чем ток сей пустынный,
С ревом который сквозь дебри течет!
Время погубит и прелесть и младость!..

(«Источник», 1810)

В полноте выразивший в поэзии жизнь своего сердца, тончайшие движения впечатлительной, тонкой души, Батюшков дал силу голоса и тем вопросам, которые вырывались из самых ее глубин, звуча настойчивее и сильнее с каждым прожитым годом:

Скажи, мудрец молодой, что прочно на земли?
Где постоянно жизни счастье?
Мы область призраков обманчивых прошли,
Мы пили чашу сладострастья.

Но где минутный шум веселья и пиров?
В вине потопленные чаши?
Где мудрость светская сияющих умов?
Где твой Фалерн и розы наши?

<...>

Минутны странники, мы ходим по гробам,
Все дни утратами считаем
На крыльях радости летим к свои друзьям, —
И что ж?.. их урны обнимаем.

(«К другу», 1815)

Сознание смертности, то сознание, которое из всех созданий земли свойственно лишь человеку, является его родовой чертой, его сущностным, определяющим качеством, необходимо влечет за собой рефлексию над жизнью. Естественное, счастливо-бессознательное существование, когда живешь, как дышишь, не ведая концов и начал, не замечая бегущих дней, становится невозможным тогда, когда возникает на горизонте зловещий образ старухи с косой. Это ощущение бытия, которому каждую минуту угрожает небытие², в

¹ К.Н. Батюшков — В.А. Жуковскому, декабрь 1915 // Батюшков К.Н. Нечто о поэте и поэзии. М.: Современник, 1985. С. 297.

² Ср. у Достоевского: «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие» (Достоевский 24, 240).

высшей степени было свойственно Батюшкову — на первый, поверхностный взгляд, такому гармоничному, такому легкому, органически радостному поэту. Он выражал его и в оригинальных стихах, и устами перелагаемых им творцов: Тибулла и Горация, Торквато Тассо, поэтический гений которого боготворил, родоначальника легкой французской поэзии Э. Парни... Образ умирающего поэта, стоящего «над бездной роковой» («Умирающий Тасс», 1817), сцены былого, покрытого прахом забвенья («На развалинах замка в Швеции», 1814), видение мрачного царства мертвых («Элегия из Тибулла», 1814) и неумолимо бегущего времени («Источник», 1810) сменяют друг друга в его «Опытах в стихах и прозе». И на их фоне иначе начинают смотреться антологические картины мирных трудов и дней, радостей супружества и дружеских возлияний. Они уже не дают чаемого самозабвенья, не спасают от тревожных сомнений, не утишают вопросов.

Особенно остро ощущал поэт, столь чувствительный, как и его собрат Жуковский, к совершенным, прекрасным формам, мимолетность земной красоты. «Время погубит и прелесть, и младость!..» — это горькое сознание не отступало от него ни на шаг. Болезненно переживает он увядание, медленно, но неизбежно влекущее к старости, к смерти. В его стихах появляется говорящий образ Парки, неумолимо считающей дни, — образ этот далеко не только дань литературной традиции, в чем-то он прямо отвечал внутреннему самоощущению Батюшкова: в годы расцвета своего таланта поэт уже жил под дамокловым мечом душевной болезни, в конце концов разрушившей его *маленький мир*¹, прервавшей и стихотворство, и дружеское общение, при жизни похоронившей в Вологде, где он прозябал двадцать лет, всеми брошенный, всеми забытый.

То же горестное «Увы!», тот же страх пасть под «угрозами времени», когда «хладеет в сердце жизнь», тускнеют юные надежды и душе, тронутой увяданием, уже не испытать весенней полноты бытия, не приникнуть беззаветно к веселящему кубку, звучит в элегиях Баратынского.

Вотще! Не для меня долины и леса
 Одушевились красотой,
 И светлой радостью сияют небеса!
 Я вяну, — вянет все со мною!
 («Весна», 1820)

Элегия — поэтическое прибежище меланхолии. Тихое и печальное чувство, питаемое сознанием бренности всего на земле, короткодыханности человеческой жизни, органично сочеталось с этой жанровой формой. «И меланхолии печать была на нем», — скажет Жуковский в эпитафии,

¹ Как замечает В.А. Кошелев, Батюшков, имевший небольшой рост, относился к этой, вполне рядовой, особенности своего телосложения, с сугубым вниманием: «“Маленький” — ключевое слово многих самохарактеристик Батюшкова: “...я имею маленькую философию, маленькую опытность, маленький ум, маленькое сердечико и весьма маленький кошелек”» (Кошелев В.А. Приятный стихотворец и добрый человек // Батюшков К.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1989. С. 8).

венчающей элегию «Сельское кладбище», а вслед за ним эту печать будут накладывать на своих лирических героев и Батюшков, и Баратынский. Оба были переводчиками элегии Ш. Мильвуа «Падение листьев», ставшей своеобразным эталоном меланхолического настроения в лирике. Оба дали в своей поэзии законченные образцы этого жанра.

Впрочем, меланхолические сетования довольно быстро выходят за пределы жанра элегии. По мере вызревания нового романтического направления литературы, жалобы на краткость и эфемерность индивидуального бытия перестают быть жанрово закреплёнными. С ними мы встречаемся в поэмах и повестях, посланиях и романах, в стихотворениях на случай и в альбомных стихах... В лирике Баратынского, Лермонтова, Тютчева «роковая скоротечность» становится одним из ведущих мотивов. Она рождает свою неповторимую образность, свою систему уподоблений: вспомним знаменитый тютчевский образ *дыма*: быстро, легко, незаметно исчезает он с человеческих глаз, растворяясь в холодном воздухе осени («Русской женщине», 1848 или 1849; «Как дымный столп светлеет в вышине!..», 1848 или 1849), или образ сияющей *радуги*, связавшей ослепительной, многоцветной параболой небо и землю («Как неожиданно и ярко, / На влажной неба синеве / Воздушная воздвиглась арка / В своем минутном торжестве!»), но связавшей лишь на мгновенье, которому неумолимо и неудержимо приходит конец («Смотри — оно уж побледнело, / Еще минута, две — и что ж? / Ушло, как то уйдет всецело, / Чем ты и дышишь и живешь»)¹.

И тем не менее, несмотря на распространённость уныло-скорбных настроений в поэзии 1800–1830-х гг., меланхолия, слишком популярная в первые десятилетия девятнадцатого века, чтобы не утратить искренности эмоции, не стать поэтической условностью, литературным (и жизненным) штампом, не составляла специфически романтического отношения к смерти. Она была необходимой к нему ступенью, однако, по сути, более соответствовала сентиментальному сознанию², нежели той картине мира, которую выстраивал романтизм. Недаром Пушкин, приведя в «Евгении Онегине» образчик высокопарно-унылой поэзии Ленского («Куда, куда

¹ Ср. у Жуковского: «И очи светлые закрыла, / Не сетуя на смертный час. / Так след улыбки исчезает; / Так за долиной умолкает / Минутный филомелы глас» (В. Жуковский. «На смерть семнадцатилетней Эрминии», 1809). Подобные параллелизмы — характерная черта романтического освоения вечной темы литературы. Поэтика здесь становится отражением бытия, мысль о мире движет приемом. Мимолетны все окружающие нас явления: солнечный восход и зарево заката, звонкий смех девушки и улыбка младенца — все они протекают во времени, все имеют начало и неизбежный конец. Отсюда и множество метафор быстротечности: их источник — весь тварный мир.

² В поэзии Н.М. Карамзина впечатляюще выразил себя сентименталистский культ «священной меланхолии», «сладостной меланхолии» («Страсть нежных, кротких душ, судьбою угнетенных. / Несчастливы счастье и сладость огорченных!»), в которой чистая, кроткая душа находит прибежище и исход от зол и страданий мира. Меланхолия, «нежнейший перевал / От скорби и тоски к утехам наслажденья!» («Меланхолия», 1800), в восприятии Карамзина, не разводит человека с жизнью, но примиряет с ней, и в этом коренная разница с мироощущением романтизма, где меланхолические настроения были первой ласточкой начавшегося и все углубляющегося разрыва человека с бытием.

вы удалились, / Весны моей златые дни?», «А я, быть может, я гробницы / Сойду в таинственную сень» и т. д.), подчеркивал, что не видит в сем опусе ни следа романтизма. Недаром и Баратынский посмеивался над повальной тягой своих поэтических собратьев к разочарованной позе: «Но что же! Все мараки / Ударились потом в задумчивые враки, / У всех унынием оделось чело, / Душа увянула и сердце отцвело».

В горестных жалобах на обманчивые сны и улетевшую младость еще не было той интенсивности чувства, нестерпимости переживания, что вскоре наполнит поэзию Лермонтова, а потом прозвучит в лирике Тютчева. Меланхолическое «Увы!» и «Ах!» — это не тот «души отчаянной протест», который сотрясает Вселенную, рвется «от земли до крайних звезд». Тут только жалоба, но не гневный укор, шепот, но не надрывный, раздирающий крик.

Да, и в меланхолических элегиях встречаем мы всплески эмоций: «Ах! Может быть, под сей могилою таится / Прах сердца нежного, умевшего любить, / И гробожитель-червь в сухой главе гнездится, / Рожденной быть в венце иль мыслями парить» (В.А. Жуковский. «Сельское кладбище»). Но этому меццо-форте еще очень далеко до сокрушающего фортиссимо. А главное, подобные душевные всплески, по сути, ничего не меняют и не стремятся изменить в том раскладе вещей, который их порождает. Миропорядок, где проходит свой путь лирический герой, страждущий под гнетом «роковой скоротечности», продолжает оставаться для поэта-меланхолика нормой, так что и стихотворные lamentации видятся некоей беззаконной кометой, дерзающей нарушать всеобщий, раз навсегда данный закон.

Тут еще очень отзывается восемнадцатый век. Господствовавшие в нем идеалы классицизма и Просвещения покоились на твердом убеждении в целесообразности и разумности мира. И смерть, как ни сетовали на нее Сумароков и Державин, Пнин и Востоков, оставалась в их представлении, необходимой скрепой творенья. Она вписана в миропорядок, она уравнивает всех перед жизнью, останавливает злых в делании зла, ведет их на суд Творца мира — и в этом смысле является орудием верховной, Божественной справедливости (Г. Державин. «Правосудие», 1796–1797; И. Пнин. «Бренность почестей и величий человеческих», 1805; А. Востоков. «Тленность», 1800 и т. д.). И пусть время от времени у поэтов-просветителей и появляется образ неумолимого рока, злой *ἀνάγκη*, слепого случая, безраздельно царящего в бытии (И. Пнин. «Послание к В. С. С. на Новый год», 1804), но это, скорее, минутное настроение, неспособное поколебать ясную, уверенно-спокойную, рационально организованную картину мира.

И у декабристов, романтизм которых был романтизмом с сильной просветительской прививкой, присутствовала твердая вера в мудрость и «величие природы», устраивающей все во благо и процветание человеку. Сфера их внимания ограничивалась отношениями внутри общества и государства, на вселенский порядок вещей они не посягали. В мире человеческом царствуют зло и неправда, против которых и ополчается поэт-гражданин, стремясь к установлению справедливого социального порядка.

Природный же мир прекрасен и строен: в нем все связано неразрываемой связью, все образует гармонию — и ход звезд и планет, и смена времен года, и сама смерть («Порядок общий зрю: течение светил, / Одногодичное природы измененье, / Ко гробу общее от жизни назначенье»¹). Да, декабристы-романтики могли сетовать на краткость земной жизни, могли даже перемежать мятежные вопросы к гражданскому строю протестующими вопросами к естеству:

Почто же человек путем скорбей, страданья
Гоненья, нищеты к погибели идет?
Почто безвременно смерть лютая сечет
Жизнь юноши среди любви очарованья?
Почто разврат, корысть, тиранство ставят трон
На гибели добра, невинности, покою?
Почто несчастных жертв струится кровь рекою,
И сырых и вдовиц не умолкает стон?

(В. Раевский. «Элегия 1»)

Но если ответом на вопросы гражданские становился призыв к активности и переустройству несправедливой жизни, то реакция на вопрошания, адресованные бытию, была совершенно иной:

О, смертный, не ропщи. Таинственный удел
Является уму картиною природы.
Мерцает бледный луч, волной взмутились воды,
Лист падает с дерев, последний цвет слетел;
День ночью сменится, за веком век пройдет,
Неизмеримое число переменяя,
И время, сильною рукою разрушая,
В природе тьмы существ произведет.

(В. Раевский. «Элегия 1»)

Мимолетность индивидуального существования, быстрая смена поколений, против которой раздавалось столько элегических «Увы!» в лирике 1800–1820-х гг., представляла одним из проявлений универсального закона вещей, закона, раз навсегда данного, незыблемого от века, а значит и ненарушимого — нигде, никогда, ни при каких обстоятельствах. И если декабристы негодовали — резко негодовали — на насильственную смерть, к которой ведет не ветшание тела, а человеческая злая воля, ненавистное самовластье, на казни, творимые державной рукой, то смерть естественная оказывалась неотъемлемой частью жизни, накрепко с ней сцепленной. Этот взгляд впечатляюще выразил А. Бестужев (Марлинский) в стихотворной повести «Андрей, князь Переяславский» (1827–1828), где он, по его собственному признанию, перенес романтические чувства в мир отеческой старины и «обул в русские лапти немецкую философию»². Одна из сцен

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

² Бестужев (Марлинский) А. Несколько слов от сочинителя повести «Андрей, князь Переяславский» // Декабристы. Поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика. М.; Л.: ГИХЛ, 1951. С. 159.

повести — витязь на кладбище, присев «на камень гробовой», предается элегическим сетованиям на быстротечность жизни, на «время, ангел истребления / Деяний, зданий старины», не оставляющее от прошлого ни следа. И вот финал его размышлений, рисующий ту диалектику жизни и смерти, которой держится мирозданье:

На свете нет уничтоженья;
 Везде исления звено
 Рукой святого провиденья
 С перерождением сцеплено!
 В цвету, конечно, тлен таится,
 Но в тленных зернах спеет плод,
 И небо росу им лиет;
 И жизнь и смерть потоком вод
 На лоно вечности катится.

Образ смерти как неотъемлемой составляющей жизни, необходимого звена в бытии, — в немалой степени питавшийся просветительской установкой, — возникает и в известном стихотворении Баратынского:

О дочь верховного эфира!
 О светозарная краса!
 В руке твоей олива мира,
 А не губящая коса.

Когда возникнул мир цветущий
 Из равновесья диких сил,
 В твоё храненье всемогущий
 Его устройство поручил.

И ты летаешь над твореньем,
 Согласно прям его лия,
 И в нём прохладным дуновеньем
 Смирять буйство бытия.

<...>

Даешь пределы ты растению,
 Чтоб не покрыл гигантский лес
 Земли губительную тенью,
 Злак не восстал бы до небес.

А человек! Святая дева!
 Перед тобой с его ланит
 Мгновенно сходят пятна гнева,
 Жар любострастия бежит.

Дружится праведной тобою
 Людей недружная судьба:
 Ласкаешь тою же рукою
 Ты властелина и раба.

(«Смерть», 1828)

Контраст между этим восторженным панегириком смерти, выдержанным в стиле высокой оды, и унынием, тоской, безнадежностью, что рождались в сердце поэта, когда являлся его взору «природы гробовый лик»¹, роковая изнанка падшего мира, слишком очевиден, чтобы не задаться вопросом: что здесь — внутреннее противоречие самого Баратынского или два альтернативных взгляда на бытие, сопряженные с развитием разных и во многом полярных художественных систем².

Романтизм, на этапе зрелости знаменовавший крушение просветительских идеалов, радикально меняет не просто отношение к смерти, но и представление о ее месте в бытии и, соответственно, о самом бытии: смерть уже не только не мыслится его необходимым слагаемым, но, напротив, ставит под сомнение сами основания миропорядка. В жизни, где все преходяще, ни целесообразности, ни гармонии нет. Шестнадцатилетний Лермонтов в письме к Марии Лопухиной выражает это афористически-четко: «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи»³. «Чаша бытия», из которой самозабвенно пили и которую восторженно воспевали в анакреонтических стихах Державин, Батюшков, Жуковский, Дельвиг, Баратынский и ранний Пушкин, Лермонтову в безжалостном свете смерти кажется пустым, обманным сосудом. И вся жизнь человеческая перед лицом неминуемого конца обесценивается и обесмысливается, предстает «пустой и глупой шуткой», насмешливой, злой иллюзией.

Начавшийся с Державина и Радищева, просветителей, преромантиков, продолжившийся у Жуковского, Пушкина и Баратынского процесс формирования личности в литературе в творчестве Лермонтова достигает своего апогея. Человеческое «я» обретает полноту самосознания, слитую с полнотой самовыражения. Разворачивается напряженная рефлексия над собой, своими чувствами, мыслями, идеалами, над своими поступками, темными и светлыми сторонами натуры. Поэт не оставляет без внимания ни одного, самого мелкого и ничтожного движенья души. Он предельно

¹ Е.А. Баратынский. «Где сладкий шепот...» (1831).

² Стихотворение «Смерть» по самому своему строю ближе классицистической поэтике с ее любовью к аллегории, апофеозу, прямому поучительному слову. Образ смерти здесь подчеркнuto аллегоричен, риторичен, условен. Столь же условен и образ того «человека», который возносит хвалу укротительнице страстей рода людского. Тут опять мы имеем дело с абстракцией, не оставляющей место личному переживанию. Но как только Баратынский перестает говорить от лица человека вообще, за которым конкретного, *живого лица* не увидеть, а переходит к изображению диалектики души лирического героя, от подобной риторике не остается и следа. Внутренний мир «я» оказывается так сложен, так неоднозначен, тесно, неразрывно сплетаются в нем противоречивые, вплоть до противоположности чувства (герой то, «скачая тягостной неволей бытия», глядит «с отрадою на близкую могилу», то, забывая «мнимую решимость» не жить, не чувствовать, не страдать, бежит скорбного земного удела, восклицая: «Страшна могила мне» — «Из А. Шенье», 1828), что всякая спрямленная, морализирующая сентенция выглядит фальшивой и неглубокой, не захватывающей той глубины бытия, почувствовать которую дает Баратынский, изображая мир конкретной души во всей ее бесконечности.

³ М.Ю. Лермонтов — М.А. Лопухиной, 2 сентября 1832 // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. Т. 4. М.; Л.: ГИХЛ, 1948. С. 480.

искренен в своих реакциях на мир, общество, других людей. Лирическая исповедь демонстрирует неисчерпаемость внутреннего мира личности, ее единственность, самобытность и, что особенно важно, *незаменимость в бытии*. Раскрывается та *тайна человека*, о которой так глубоко и поэтично писал Иоанн Экзарх Болгарский, автор знаменитого «Шестоднева», хотя и созданный за пределами Киевской Руси, но органически вошедшего в сокровищницу древнерусской литературы¹.

У Лермонтова человек не просто заявлен, он *явлен* как микрокосм, равновеликий тварному космосу. На равных он вступает в диалог с бытием — с небом, звездами, вечностью, проникает в глубины истории и провидит будущее, хочет вместить и вмещает в себя весь мир:

Мой дом везде, где есть небесный свод,
Где только слышны звуки песен.
Все, в чем есть искра жизни, в нем живет.
Но для поэта он не тесен.

До самых звезд он кровлей достигает,
И от одной стены к другой —
Далекий путь, который измеряет
Жилец не взором, но душой.

Есть чувство правды в сердце человека,
Святое вечности зерно:
Пространство без границ, течение века
Объемлет в краткий миг оно.

Наконец, в художественном мире Лермонтова человек предстает не только как *смертный*, но и как *сознающий свою смертность*. Подобно рефлектирующему герою Достоевского, он задает «беспрерывно вопросы» (Достоевский 23, 147) — себе, людям, миру. И со всей очевидностью демонстрирует, насколько нестерпима смерть для существа, в коем воссияла искра сознания, насколько невозможна и парадоксальна она для того, кто способен сказать «Я есмь!», кто жаждет «Во всем дойти до совершенства»², кому дан Божественный дар любви.

Из сознания абсолютной ценности личности и рождается в мире Лермонтова протест против смертной участи человека, перерастающий в метафизический бунт. В этом бунте его лирический герой во многом

¹ «Увидав же небо, украшенное звездами, солнцем и месяцем, и землю — злаками и деревьями, и море, рыбами всякими исполненное, бисером и разными чудесами, и переходя к человеку, как бы ума лишаясь от удивления и не могу понять, откуда в таком малом теле столь высокая мысль, способная обойти всю землю и выше небес взойти. К чему привязан тогда ум тот? Как, исходя из тела, проходит он сферы одну за другой, проходит воздух и минует облака, солнце, месяц, и все пояса, и звезды, эфир, и все небеса, и в тот же час вновь оказывается в своем теле? На каких крыльях он взлетел? Каким путем прилетел? Не могу проследить. Только и знаю, что говорить вместе с Давидом: <...> “Возвеличились дела Твои, Господи; все премудростию сотворил”» (Памятники литературы Древней Руси. XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 194–195).

² М.Ю. Лермонтов. «Слава» (1830 или 1831).

наследует героям Байрона¹. Вспомним, как скорбит Манфред, герой одноименной мистерии, «что древо знания — не древо жизни». И байроновский Каин не принимает роковых пределов существа сознающего, стесненности его оковами необходимости. Он не желает жить под дамокловым мечом уничтоженья, не может смириться с тем, что и он сам, и его потомки станут добычей червей. Его бунт против Иеговы не столько бунт против Личного Бога, сколько бунт против того смертного миропорядка, который, как убежден Каин, сотворил Вседержитель: «Проклят, / Кто выдумал ту Жизнь, где целью — Смерть!»

И лирический герой Лермонтова уже не просто вопрошает: «Ужель единый гроб для всех / Уничтожением грозит?» («Отрывок», 1830), но и ропщет на смертный закон, не желая признавать целесообразности в мире, отданном его власти. Кульминации этот ропот достигает в философско-поэтическом фрагменте «Ночь II» (1830)². В сонном видении поэта разворачивается образ Универсума, где Смерть правит свой бал, воочию является бытие, над которым властвует и глумится небытие. Здесь совсем не та благостная аллегория смерти, как в процитированном выше стихотворении Баратынского. Не «дочь верховного эфира», не «светозарная краса» предстает перед нами, но «Скелет неизмеримый», шествующий сквозь обломки миров («И все трещало под его шагами — / Ничтожество за ними оставалось»).

Смерть и уничтожение грозят не только отдельной личности, они грозят всему мирозданию, бытию вообще. К такому пониманию приходит не один Лермонтов. Баратынский, хотя и воспевший гимн тайной царице земли и неба, в стихотворении «Последняя смерть» (1827) рисует перспективу конца человечества, опустенья земли, угасания жизни на ней. В финальных строфах этого поэтического пророчества является образ остающейся без человека планеты: сходит с ее лица человеческий род, на протяжении веков окультуривавший природу, приспособлявший ее к своим нуждам и чаяниям — и она ниспадает в прежнее, первозданное свое состояние, в то, что было до явления в мир сознающего, чувствующего существа:

Прошли века, и тут моим очам
Открылася ужасная картина:
Ходила смерть по суше, по водам,
Свершалася живущего судьбина.
Где люди? где? Скрывалися в гробах!
Как древние столпы на рубежах,
Последние семейства истлевали;

¹ Примечательна разница акцентов в восприятии Байрона у Лермонтова и поэтов-декабристов. Если для последних Байрон — мятежный певец, образец героической личности, восставшей за свободу и достоинство человека против социальной неправды, то для Лермонтова он — бунтарь против неправды миропорядка, в котором все начинается и кончается смертью.

² Замысел фрагмента, как отмечают лермонтоведы, связан со стихотворением Байрона «Тьма» (1816), рисующим смерть земли. В том же 1830 г. Лермонтов делает прозаический перевод этого стихотворения.

В развалинах стояли города,
 По пажитям заглохнувшим блуждали
 Без пастырей безумные стада;
 С людьми для них исчезло пропитанье;
 Мне слышалось их гладное бляенье.

И тишина глубокая вослед
 Торжественно повсюду воцарилась,
 И в дикую порфиру древних лет
 Державная природа облачилась.
 Величествен и грустен был позор
 Пустынных вод, лесов, долин и гор.
 По-прежнему животворя природу,
 На небосклон светило дня взошло,
 Но на земле ничто его восходу
 Произнести привета не могло.
 Один туман над ней, синяя, вился
 И жертвою очистительной дымился.

Примечательно, что с этим апокалиптическим видением Баратынского перекликается заключительная часть поэмы В. Кюхельбекера «Агасфер» (1832–1846), одно из вершинных философско-поэтических созданий бывшего декабриста. Перед лицом «вечного жида», холодного свидетеля взлетов и падений всемирной истории, разворачивается ее финал, совпадающий со скорбным финалом земли:

Люди все почти легли
 В лоно матери земли;
 Даже человека голос
 Раздается редко где...
 Как в забытой борозде
 Иногда и в зиму колос
 Уцелеет, одинокий, —
 Так пойдет ли на восток,
 Путь прострет ли к полуночи,
 Мог не часто в оный век
 Человека встретить очи
 Одинокий человек.

Мир «стал пустынею единой», исчезают последние люди, и из недр состарившейся земли выходят прежние, доисторические существа, «твари разрушенья»: все они когда-то уступили место вершинному созданию природы, а теперь торжествуют свою победу над ним. Наконец наступает «Тот вечер, за которым дня светилу / Над мертвым миром не всходить». Остается лишь один человек среди «пустой и беспредельной ночи» — голый человек на голой земле, и рвется из его сердца вопль адского, не утишаемого отчаяния.

И сидит, один и страшен,
 Он, единый властелин

Мира трупов и личин:
Были там остатки башен,
Камни, след каких-то стен,
Медь, железо, даже злато;
Город там стоял когда-то,
Но теперь все прах и тлен, —
Нет луны, одна комета
Опаляет небеса.

Так в декабристской поэзии второй половины 1820–1840-х гг. обнаруживаются ростки нового взгляда на мир и человека, что, впрочем, было совсем не удивительно. Прошедшие через ужас ареста, следствия, гражданской — символической — казни и реальной, физической казни товарищей, причтенные к злодеям, выброшенные из привычного им социума кто в одиночное заключение, кто на каторгу, кто на поселение, кто в солдатчину, декабристы оказались в той экзистенциальной ситуации, о которой так много будут писать философы XX века. Гражданская активность, светское времяпрепровождение, радости семейной и частной жизни оказались для них закрыты. Спасительное, *отвлекающее* средостение между человеком и бытием было разрушено роковым поворотом судьбы, и они оказались лицом к лицу с вечностью, с последними, проклятыми вопросами жизни.

То, что для декабристов являлось фактом реальной судьбы, для поэзии 1830–1840-х гг. стало предметом напряженной рефлексии. Уже не социальный, облеченный разнообразными общественными одеждами, четко сознающий свое место в государственной вертикали человек вставал здесь перед бытием, а тот, с которого совлечены все покровы власти, сословности, положения, который столь же беззащитен, как и тогда, когда делал свои первые шаги по земле¹.

И, как виденье, внешний мир ушел...
И человек, как сирота бездомный,
Стоит теперь, и немощен и гол,
Лицом к лицу пред пропастью темной.
(Ф.И. Тютчев. «Святая ночь на небосклон взошла...»,
между 1848 и мартом 1850)

В стоянии перед обнажившейся бездной и рождалось то глубинное и острое ощущение смертной, роковой подоплеки жизни, которое в высшей степени было свойственно русским романтикам третьей волны, шедшим вслед за Батюшковым и Жуковским, Пушкиным и декабристами.

Если у Лермонтова и Баратынского отчаянные вопросы миру бросает единичное «я», и в ответ ему являются без прикрас и покровов и «роковая» его «скоротечность», и разлад между телом и духом («Свой подвиг ты свершила прежде тела, / Безумная душа!» — Баратынский), и грядущее неумолимо ничтожество, то у Тютчева, как и в державинской оде «Бог»,

¹ Подробнее см. об этом: Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М.: Советский писатель, 1989. С. 17.

речь идет о человеческом роде в целом. Только теперь собирательный, родовой человек неразрывно слит с лирическим «я» самого поэта. Сквозь родовое проглядывает индивидуальное. Человеческий род уже не монолитен, слагается из множественности живущих и живших, предстает вместилищем неповторимых личностей, каждая из которых несет свою собственную боль от разлада и свою собственную муку конечности. Это единство многих «я», объединенных общностью онтологической судьбы и ее переживания, запечатлено в стихотворении «Бессонница» (1829):

Нам мнится: мир осиротелый
Неотразимый Рок настиг —
И мы, в борьбе, природой целой
Покинуты на нас самих, —

И наша жизнь стоит пред нами,
Как призрак на краю земли,
И с нашим веком и друзьями
Бледнеет в сумрачной дали...

И новое, младое племя
Меж тем на солнце расцвело,
А нас, друзья, и наше время
Давно забвеньем занесло!

Лишь изредка, обряд печальный
Свершая в полуночный час,
Металла голос погребальный
Порой оплакивает нас!

Русские романтики, достойные ученики своих братьев в Англии, Германии, Франции, создали вслед за ними свою поэтическую метафизику ночи: это время прозрения, тайновидения, когда стихает дневная, суетная и мишурная жизнь, когда сорван «покров, накинутый над бездной» и душа глядится в мироздание. Земной мир погружен в сон, а перед бодрствующим взором поэта открывается сокровенная жизнь космоса: он чувствует живое дыханье Вселенной, созерцает стройное движение светил, подобно пифагорейцам слышит «музыку миров». Так это у Ф. Глинки, так у «любомудров» Д. Веневитинова, С. Шевырева, так и у наследовавшего им Ф. Тютчева. Но одновременно, вместе с восхищением красотой и гармонией тварного мира возникает у поэта-визионера сознание непрочности, уязвимости этой гармонии. В лермонтовских ночных медитациях 1830–1831 гг. («Ночь I», «Ночь II», «Ночь III», «Смерть») бытие оказывается под знаком неотменимой, рушащей катастрофы, в стихах Тютчева, самой «ночной души русской поэзии», под светлой, золотой поверхностью жизни обнажается шевелящийся хаос.

Тютчевский хаос амбивалентен. С одной стороны, это своего рода первоматерия, вековая утроба, из которой вышло мироздание, бесформенное, текучее *всё*, внутри которого в какой-то момент кристаллизовалась твердь (влияние античной космогонии). Но с другой — и здесь поэт следует смыслу, рожденным в христианскую эру, — хаос не только не космогоничен,

но иррационален и энтропиен. В.С. Соловьев так обозначил эту грань миропонимания Тютчева: «Хаос, т. е. отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного»¹.

У Тютчева тема хаоса и тема смерти сплетены неразрывно. «Хаотическое, иррациональное начало»² присутствует в глубинах самого бытия — как ущерб и проклятие, как злая болезнь. Оно уже не только не является зиждущей силой творения, но напротив — тормозит космоизацию мира. Стихотворение «Бессонница» открывает именно этот ракурс видения и понимания: человек, человечество, космос («мир осиротелый») перед натиском сил энтропии («неотразимый Рок настиг»), жизнь и сознание в окружении разрушительных, смертоносных стихий.

Натурфилософия Тютчева, которую так часто сводят к античной философии природы³, гораздо ближе христианской онтологии, чем это кажется на первый взгляд. Христианство рассматривает наличный мир как мир падший, вверженный во власть «смерти и временности» (выражение Н.А. Бердяева). Смерть не только не мыслится здесь зиждущим принципом бытия⁴, но предстает как «последний враг» (1 Кор. 15, 26), который был погран Иисусом Христом, а в финале времен должен быть истреблен окончательно. И тютчевский образ обнажившейся бездны («И бездна нам обнажена / Своими страхами и мглами, / И нет преград меж ей и нами»), запечатленный в философско-поэтическом фрагменте «День и ночь» (1839) отсвечивает не столько античными, сколько христианскими смыслами: с момента грехопадения и человек, и земля, и Вселенная отмечены печатью нестроения и ущерба, в самих себе заключают начало распада. Более того — эти смыслы переплетаются, помогая раскрыться друг другу: ибо что такое «неотразимый рок» древних, как не тот же образ природной необходимости, «трагической неизбежности бытия»⁵, явившейся следствием «метафизической и космической катастрофы грехопадения»⁶?

В образах «шевелившегося хаоса» и «неотразимого рока» предстает у Тютчева *природный порядок существования*, то, что позднее Достоевский устами своих героев назовет «каменной стеной» (Достоевский 5, 105), «Мейеровой стеной» (Достоевский 8, 343) или прямо «всесильными, вечными и мертвыми законами природы» (Достоевский 23, 147): против этих законов его «усиленно сознающие» герои будут восставать с тем же отчаянием обреченных и с той же непримиримостью, что и лирические персонажи

¹ Соловьев В.С. Поэзия Ф.И.Тютчева. С. 475.

² Там же.

³ Фрейберг Л.А. Тютчев и античность // Античность и современность. М.: Наука, 1972. С. 444–456; Петрова И.В. Мир, общество, человек в лирике Тютчева // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 40, 44–47; Козырев Б.М. Письма о Тютчеве // Там же. С. 70–131.

⁴ Согласно христианской онтологии, Бог не сотворил смерти, «имущий державу смерти» — сатана, владыка тьмы, непримиримый антагонист Творца мира.

⁵ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 2. С. 639.

⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 228.

Лермонтова и Тютчева¹. Только Тютчев, в отличие от Достоевского, изображает *необходимость* более поэтически-монументально, *высоким*, даже торжественным штилем («Неотразимый Рок настиг», «Судьба, как вихрь, людей метет»). И далеко не всегда, как в стихотворении «День и ночь», стремится сорвать «покров, накинутый над бездной», обнажая все ее «страхи и мглы», гораздо чаще каким-нибудь легким штрихом и намеком чуть-чуть приподымет его, как крышку сосуда Пандоры, не давая вырваться бурлящим стихиям. В сущности, поэт ищет того, чтобы дивно-блестящая, благодатная ткань бытия, колеблемая шевелящимся хаосом, засвидетельствовала самим этим трепетом, самой неуемной, взывающей дрожью о том, что именно она прикрывает собой, чтобы в самой природе, блещущей избытком и полнотой жизни, проступил другой, «гробовый», губительный лик, — как в стихотворении «Mal'aria» (буквально — «злой, зараженный воздух», 1830):

Люблю сей Божий гнев! Люблю сие незримо
 Во всем разлитое, таинственное Зло —
 В цветах, в источнике прозрачном, как стекло,
 И в радужных лучах, и в самом небе Рима!
 Все та ж высокая, безоблачная твердь,
 Все так же грудь твоя легко и сладко дышит,
 Все тот же теплый ветер верхи деревьев колышет,
 Все тот же запах роз... и это все есть Смерть!..

Подобное построение образа — с развернутой *лицевой, дневной* доминантой накладывает определенные ограничения на изображение *изнанки* творенья: она *указана*, но не *показана*, обозначена, но не раскрыта. Раскрывать эту изнанку полвека спустя будет уже философия: она не просто заявит о глубинной сопряженности порядка природы со смертью, но развернуто пояснит и докажет ее. Н.Ф. Федоров станет писать о слепой, смертоносной силе природы, проявляющей себя многолико: в космических и земных катастрофах, в голоде и болезнях, наконец, в том роковом смертном финале, от которого не избавлен никто и ничто в этом мире: умирают не только люди, животные, травы и птицы — высыхают реки, мелеют моря, рушатся даже планеты, остывают и самые яркие звезды... Закон «взаимного стеснения и вытеснения» универсален, действует не только в живой природе, но и во всем «вещественном бытии». А В.С. Соловьев, продолжая мысль Федорова, заговорит о «злой жизни» природы, о «двойной непроницаемости» как главном свойстве материального — пока еще несовершенного, смертного — мира: «непроницаемости во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования» и «в пространстве», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать раз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»².

¹ Подробнее об этом см.: Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 35–74.

² Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 540–541.

Эта двойная непроницаемость вещей и явлений взору Тютчева-метафизика являлась не раз. В его поэтических фрагментах, в многочисленных письмах родным и друзьям мы встречаем глубинное переживание разрушительного действия времени в сочетании со столь же глубинным переживанием разделяющего пространства, ощущение полного бессилия человека перед их безжалостной властью, беспокойство за жизнь и здоровье близких людей¹, леденящий ужас «окончательного уничтожения», которое предвещает «каждая новая смерть»². «Какое отвратительное колдовство! — пишет Тютчев жене из Москвы, куда приехал он после многолетнего отсутствия. — Люди, воспоминание о которых здешние места оживили во мне до такой остроты, что мне стало казаться, будто я только накануне расстался с ними, предстали передо мною почти неузнаваемыми от разрушений времени. О, что за ужас! Не могу не верить в некое страшное колдовство, когда вижу эти сморщенные, поблекшие лица, эти беззубые рты. Еще вчера мне попался на глаза такой пример. Это мой учитель русского языка; я расстался с ним двадцать лет тому назад, когда он был во цвете лет, а нынче это лишенный почти всех зубов человечек, со старческой физиономией, представляющей, так сказать, карикатуру на его прежнее лицо. Я никак не могу опомниться от этого удара»³. А вот и другие письма: «Как тяжело гнетет мое сознание мысль о страшном расстоянии, разделяющем нас! Мне кажется, будто, для того чтобы говорить с тобою, я должен приподнять на себе целый мир»⁴. «Человеческая мысль должна отличаться почти что религиозным рвением, чтобы не быть подавленной страшным представлением о дали»⁵.

Впрочем, не один Тютчев — в сущности, все романтики рефлексировали над пространством и временем, двумя главными категориями смертного, разорванного бытия. Только то, что позднее у русских религиозных философов развертывалось в обширных пассажах, обосновывалось дискурсивно-логически, в поэзии получало ассоциативно-образное развитие, стягивалось в микрокосм лирического высказывания.

Быстрый ход времени, текущего вперед и только вперед, рождал у поэтов-романтиков сознание краткости и непрочности жизни: «Не тень ли та же гордый человек? / Людей с лица земли стирает время, / Вот как ладонь бы стерла со стекла / Пар от дыханья»⁶. Огромность пространства — и замкнутого землей, и разомкнутого в бесконечность небесных миров, недоступную и необъятную для прикованного к земле человека, —

¹ «Ничто не успокоит смертной тоски, что охватывает меня, едва я перестаю тебя видеть» (Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 9 июля 1851 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 5. М.: Классика, 2005. С. 44) — подобными сетованиями переполнены тютчевские письма второй жене.

² Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 14 сентября 1871 // Тютчев Ф.И. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1980. С. 257.

³ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 14(26) июля 1843 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 4. М.: Классика, 2004. С. 243–244.

⁴ Там же. С. 243.

⁵ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 14(26)–15(27) июля 1843 // Там же. С. 253.

⁶ В.К. Кюхельбекер. «Агасфер» (1932–1846).

вызывала ощущение постыдной немощи существа, претендующего на то, чтобы быть верховным звеном в восходящей цепи созданий природы:

Я, бескрылый,
Стою, хладею и молчу:
Летать по высям нет уж силы.
А ползать не хочу
(Ф.Н. Глинка. «Что делать?», 1869)

Природа-мать ему дала
Два мощных, два живых крыла —
А я здесь в поте и в пыли.
Я, царь земли, прирос к земле!..
(Ф.И. Тютчев. «С поляны коршун
поднялся...», 1835)

Со всей напряженностью русские романтики обнажили парадокс человека, фундаментальную антиномию его бытия, коренящуюся в разрыве между ограниченностью физического естества и бесконечностью духа, взыскующего полноты и совершенства, между смертностью и жадной бессмертия. Мыслью и чувством человек способен в одно мгновение обнять всю природу, сознает свою власть над стихиями мира, а физически он — прах и тлен, существо бессильное и жалкое, жизнь и дыхание которого в любой момент может быть прервано самой ничтожной случайностью.

Погружаясь в глубины человеческой природы, романтики не оставляли камня на камне от антропологии эпохи Просвещения. Естественный, цельный, добрый по своей природе, спокойно-рациональный, владеющий своими чувствами человек уступал место несовершенному, разорванному, «промежуточному» существу. Таков «Недоносок» Баратынского — символ человеческой судьбы — странное, срединное создание, «из племени духов, / Но не житель Эмпирея». Мечется он между небом и землей в трагическом бессилии утвердиться ни в ангельском, ни в сугубо земном бытии. Таков «Демон» Лермонтова. Таков и лирический герой Тютчева, вглядывающийся в темную пропасть, что разверзлась и в мире, и в собственной его душе.

Человек романтизма распахнут влиянию противоположных влечений, разрывается между «жаждой горних» и «безднами сатанинскими». Он в вечном разладе, в вечном борении с собой, в нем нет ни ясности, ни спокойствия, в нем все разорвано, все перемешано — воля ко злу и воля ко благу, высокие порывы духа и низкие соблазны, жажда единения с миром и другими людьми и бегство в «угрюмое уединенье»¹, всплески самоотверженности и больной эгоизм.

Темную, пугающую изнанку души чувствовал еще милый, гармоничский Батюшков. Как только современники ни потешались над строками: «Сердце наше — кладезь мрачной:/ Тих, покоен сверху вид,/ Но спустись ко дну... ужасно!/ Крокодил на нем лежит», а он все-таки стоял за этого

¹ М.Ю. Лермонтов. «Н.Ф. И<вано>вой» (1830).

«крокодила», пришедшего в его стихи из повести Р. Шатобриана «Атала». Стоял, ибо знал, о чем говорил. И Тютчев, восклицавший: «О, бурь заснувших не буди, / Под ними хаос шевелится!..», тоже знал, о чем писал. Как знал и Лермонтов, автор поэтического афоризма: «Лишь в человеке встретиться могло / Священное с порочным. Все его / Мученья происходят от того», Лермонтов, не раз поэтически обнажавший ту истину, что нестроения сердца и духа и нестроения материального естества — как сообщающиеся сосуды, что смертность и зло глубоко взаимосвязаны:

Мы дети севера, как здешние растения,
Цветем недолго, быстро увядаем...
Как солнце зимнее на сером небосклоне,
Так пасмурна жизнь наша, так недолго
Ее однообразное течение...

<...>

Средь бурь пустых томится юность наша,
И быстро злобы яд ее мрачит.

(М.Ю. Лермонтов. «Монолог», 1829)

Разочарование в бытии, где все ветшает, гибнет, исчезает без всякого следа и воспоминания, где царствует необходимость, полагающая предел высоким мечтаниям человека, Лермонтов считал одним из прямых истоков демонизма. «Гордая душа», дыша мщением «против непобедимой» судьбы, способна свершить «много зла»¹. Таков озлобленный горбун Вадим, таков Арбенин, романтический самолюбивый герой, презирающий жизнь и из-за ничтожного подозрения убивающий собственную жену. Вспомним и лирического героя «Ночи I»: потрясенный смертным видением, он исполняется ненависти к творению, бросает «дикие проклятья» на мать, отца, «на всех людей»², в злых слезах ропщет на Бога.

Романтизм, обнаживший смертную и скорбную подкладку жизни, противоречия и дисгармонии человеческой природы, представил и развернутый веер психологических реакций на это знание, безжалостно разрушавшее иллюзии, выводящее человека один на один с последними, проклятыми вопросами. Среди них центральное место заняли два чувства — тоска и скука. Образ метафизической тоски, которую рождает в сердце человека сознание его обреченности кратковременной, несовершенной, исполненной противоречий жизни, тщетные усилия не видеть, не чувствовать, забыть «природы гробовый лик», — возникал в философских стихотворениях Баратынского («Бдение», «Где сладкий шепот моих лесов?..», «Недоносок»), Вяземского («Тоска», «Дорожная дума»), Ф. Глинки («Что делать?»), В. Бенедиктова («Бессонница», «Тоска»), М. Лермонтова («Отрывок», 1831). «Невыразимая, нездешняя тоска»³ десятилетиями

¹ М.Ю. Лермонтов. «1831-го, июня 11 дня».

² М.Ю. Лермонтов. «Ночь I» (1830).

³ Ф.И.Тютчев — А.И. Георгиевскому, 3(15) февраля 1865 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма: В 6 т. Т. 6. М.: Классика, 2004. С. 96.

была рядом с Тютчевым, являлась ему как «черный человек» Моцарта, как неумолимый рок бетховенской Пятой симфонии («Так судьба стучится в дверь»). И поэт тщетно пытался справиться с ней, то бросаясь в водоворот светской жизни, то окунаясь в политику («каждое утро я распределяю день так, чтобы быть уверенным, что ни на минуту не останусь наедине с самим собою»¹), — только бы не разбудить «дремлющее чудовище»², только бы «не явился призрак»³, неотвязно мучающий его столько лет...

Скука — сестра-близнец, неразлучный спутник тоски. Скучно созерцать пустые «коловращения бытия», перемальвающие в своем движении мириады жизней, скучно понимать бессмысленность и бесцельность этих «пустоворотов», скучно видеть тщету усилий человека в истории, когда впереди, как у Баратынского или Кюхельбекера, маячит навеянный байроновской «Тьмой» образ остывшей, безлюдной земли. «Скукой болен»⁴ лирический герой Лермонтова — в ночи, когда «В чугун печальный сторож бьет» («Ночь», 1830 или 1831), и на лоне природы, и среди шумного бала. Существование видится ему «Пустой и глупой шуткой»⁵, в которой некого винить, но и длить которую нет никакого смысла. Скучает пушкинский Фауст, постигший всю земную премудрость, искавший полноты бытия сначала в науке, потом — в любви, но так и не сумевший побороть томительно-тоскливого чувства, нашептывавшего ему, что все — относительно, а значит — напрасно. Это «напрасно» звучит и в словах «мудрого беса», убежденного в том, что скука — земной удел человечества, его же не преjdeши:

Мне скучно, бес! — Что делать, Фауст,
Такой положен нам предел,
Его ж никто не преступает.
Вся тварь разумная скучает,
Иной от лени, тот от дел.
Кто верит, кто утратил веру,
Кто насладиться не успел,
Кто наслаждался через меру.
И всяк зеваает да живет,
И всех нас гроб, зевая, ждет.
Зевай и ты.

(«Сцена из Фауста», 1825)

И даже у Веневитинова, «несмотря на веселость, даже на самозабвение, с которым он часто предавался минутному расположению духа»⁶, порой возникали ноты разочарованности и скуки: с юных глаз, как и у Лермонтова, спадала завязка — и мир окрашивался в безотрадные, тягостные тона:

¹ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 31 июля 1851 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. и письма. Т. 5. С. 64.

² Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 13 июля 1851 // Там же. С. 48.

³ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 31 июля 1851 // Там же. С. 64.

⁴ М.Ю. Лермонтов. «Примите дивное посланье...», 1832.

⁵ М.Ю. Лермонтов. «И скучно, и грустно...», 1840.

⁶ [Предисловие] // Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. С. 8.

Но кончится обман игривой!
Мы привыкаем к чудесам.
Потом — на все глядим лениво,
Потом — и жизнь постыла нам:
Ее загадка и завязка
Уже длинна, стара, скучна,
Как пересказанная сказка
Усталому пред часом сна

(«Жизнь», 1826)

Помимо тоски и скуки в русском романтизме были и другие — самые разнообразные, подчас друг другу противоречившие реакции на сознание смертности (что, впрочем, и неудивительно, коль скоро истекали они от такого незаконного, разорванного существа, каким являлся взору романтиков человек). Можно было окупиться в вихрь наслаждений, стремясь прожить жизнь как можно ярче и интенсивнее. Можно было, напротив, своей волей прервать жалкое существование, бросив в лицо Создателю «проклятый подарок» жизни. Можно было и заклинать смерть, и ее остраивать, и над ней иронизировать, как Лермонтов в шуточном стихотворении «Что толку жить!... Без приключений...» (1830), где разворачивается череда превращений, ожидающих бедный, безгласный труп: «Потом вас чинно в гроб положат, / И черви ваш скелет обгложут», «И может быть, из вашей кости, / Подлив воды, подсыпав круп, / Кухмейстер изготавит суп / (Все это дружески, без злости.) / А там голодный аппетит / Хвалить вас будет с восхищеньем, / А там желудок вас сварит». Можно было даже эстетизировать хозяйку мира, находя в себе силы восторгаться ею как орудием высшей целесообразности, видя красоту в том, что красотой быть не может (Е.А. Баратынский «Смерть»). В литературе русского романтизма мы встретим и дерзкую игру со смертью (А.С. Пушкин. «Сильвио»; М.Ю. Лермонтов. «Фаталист»), и ее романтизацию, то «упоение в бою и бездны мрачной на краю», о котором пел пушкинский Вальсингам, и беллетризацию темы смерти, когда предмет сокровенного личностного переживания становится частью литературной моды, а значит и девальвируется, эмоция теряет первозданность и свежесть, обращаясь в художественный прием, и поэт больше заботит успех у своей равной, но поверхностной публики, нежели поиск действительно глубоких и окончательных ответов на вечные вопросы существования.

Но над всеми этими реакциями возвышалось то, что и было главным словом русского романтизма о смерти и жизни. Речь идет о чаянии преодоления смерти, о тех образцах романтической поэзии, где тема жизни и неотвратимого ее конца заостряется в тему бессмертия, где звучит настойчивая уверенность в том, что утраченное ушло не навек, «Что верно желанное будет»¹.

Наличное бытие земли и человека — смертное и страдающее — для романтиков не представляется естественной и успокоительной нормой, рождает тоску по бытию истинному и совершенному, по иному состоянию мира, над которым смерть уже не будет иметь власти. Преромантик Батюшков в

¹ В.А. Жуковский. «Теон и Эсхин» (1814).

стихотворении «Странствователь и домосед» (между июлем 1814 и 10 января 1815) всем сердцем сочувствует тихому душою Клиту, проводящему жизнь в мирных трудах «Под сенью отчего Пената», и с доброй иронией описывает неугомонного Филалета, который все ищет истины, все мечется по миру, ловя ускользающий призрак счастья, слепо доверяясь рассказам «старых грамотеев, / Что в мире есть страна, / Где вечно царствует весна». Но то, что хорошо для преромантика, уже невозможно для поэта романтического сознания: он не удовлетворится компромиссным, срединным решением, он ищет абсолютных ответов на проклятые вопросы. Баратынский совсем иначе смотрит на порывы своенравного сердца, которому не нужен паллиатив, которому подавай полноты, абсолютности счастья. Его лирический герой, живущий в тесноте бытия¹, все ищет и ищет «страну, / Где я наследую несрочную весну, / Где разрушения следов я не примечу» («Запустение», 1834). В поисках этой страны, обетованного рая, обители вечной, неиссякающей жизни идет по миру странник Жуковского: «Все забыто было мною / И семейство и друзья» — забыто ради высокой мечты, грезы о рае: «Ты увидишь храм чудесный; / Ты в святилище войдешь; / Там в нетленности небесной / Все земное обретешь» («Путешественник», 1809).

У поэтов-романтиков над преходящим и тленным сущим воздвигается образ нетленного и вечного должного, и к нему в порыве веры и упования устремляется душа человека. Траектория романтизма — траектория восхождения, идеалотворчества, воздымающей в высь вертикали. О том, как слагалась эта вертикаль в мире русского романтизма, как оппозиция «жизнь — смерть» трансформировалась в триаду «жизнь — смерть — бессмертие»² и пойдет речь в следующей главке.

От смерти к бессмертию, от бытия к благобытию

«Люби, мечтай, пируй и пой <...> / Лови пролетное мгновенье!» — так в стихотворном послании «Добрый совет» (1821) пятью повелительными глаголами выразил Баратынский те пути, на которых он и его предшественники пытались справиться с сознанием смертности, с дисгармониями души и природы, — справиться, опираясь на саму жизнь, жизнь какова она есть, как дана она пришедшему в этот мир человеку. Любовь, мечта, дружеские пиры, творчество — через это, хотя на миг, но пытались отвлечься от смертной бездны, забыться, пусть неверным, пусть кратковременным, но все-таки счастьем. Как герой притчи о человеке и единороге, вися над пропастью и держась обеими руками за дерево, корни которого

¹ Вот один из примеров:

О, тягостна для нас
Жизнь, в сердце бьющая могучею волною
И в грани узкие втесненная судьбою

(«К чему невольнику мечтания свободы?..», 1833)

² О трансформации романтических бинарных оппозиций в диалектические триады см.: Милогина Е.Г. Свообразие романтического дуализма // Романтизм: грани и судьбы. Ч. 1. Тверь: ТГУ, 1998. С. 24–31.

неуклонно подтачивают две мыши, жадно лизал мед, капающий с ветвей, так и они, стихотворцы, открывавшие золотой век русской литературы, спешили жить, спешили насладиться капризной, изменчивой радостью, жадно припадая к «чаше жизни сладкой» и гоня от себя мысли о том, что «смерть, быть может, сей же час / Ее с насмешкой опрокинет / И мигом в сердце кровь остынет, / И дом подземный скроет нас!»¹.

Впрочем, сами они вряд ли бы провели аналогию между собой и висящим над пропастью грешником из широко распространенной в Древней Руси и любимой русским людом «Повести о Варлааме и Иосаафе» (петровский разрыв культуры давал себя знать). Гораздо ближе зачинателям русского романтизма были собратья по ремеслу из далекой Эллады и Рима и милые сердцу французы, прежде всего Э. Парни, маэстро анакреонтики, увлечение которой в русской поэзии конца XVIII — первых десятилетий XIX в. было всеобщим.

Шедевр русской «легкой поэзии» — послание К. Батюшкова «Мои пенаты» (1811–1812), адресованное В. Жуковскому и П. Вяземскому, — художественная декларация (насколько это летящее, воздушное, исполненное поэзии и музыки стихотворение может быть названо декларацией) того стиля жизни, что скроен «по мерке человека», не требует от него невозможного, не берedit ум раздирающими вопросами, не терзает душу сомнениями, но напротив, исцеляет страдания сердца, утоляет печали, помогает забыться. Здесь развернуты все четыре возможности, которые Баратынский спустя десять лет обозначит каждую — одним глагольным словом и соберет в одной стяженной строке. Поэт счастлив в своей домашней обители, хранимой отеческими божествами, в «хижине убогой», где нет и тени праздной, суетной роскоши, но все тихо и просто, все напоминает о доброй, счастливой старине. Здесь он предается светлым мечтам. Здесь он творит, здесь посещает его «Небесно вдохновенье», сюда слетает к нему «Добрый Гений / Поэзии святой», приходят «Поспорить и попить» «Друзья его сердечны», «Беспечные счастливыцы, / Философы-ленивцы, / Враги придворных уз». А по ночам его сон услаждает прекрасная дева, любовь которой отгоняет тоску, не дает приблизиться одиночеству, спасает от злой бессонницы, что вскоре так настойчиво, так неотвязно будет посещать младших его современников в одинокие ночные часы:

Блажен в сени беспечной,
Кто милою своей,
Под кровом от ненастья
На ложе сладострастья
До утренних лучей
Спокойно обладает,
Спокойно засыпает
Близ друга сладким сном!..

В «Элегии из Тибулла» (1814), построенной на контрасте картины золотого века, блаженной, гармоничной эпохи истории, когда «Не зрели

¹ Е.А. Баратынский. «К-ву», 1820.

на полях столпов и рубежей, / И кущи сельские стояли без дверей; / Мед капал из дубов янтарною слезою» и «Ратник не гремел оружием среди полей», и жестокого, безрадостного настоящего («Война, везде война, и глад и мор ужасный, / Повсюду рыщет смерть, на суше, на водах...»), появляется образ Делии, возлюбленной поэта: только она способна даровать мир и покой его душе, спасти от зрелища преисподней, где «адский пес лежит у медных врат». Дом, где его милая «при шуме зимних вьюг, под верней безопасной» коротает вечера вместе с подругой, а та, держа в руках веретено, тихо рассказывает повести и были старых дней, — предстает как основа спасительной устойчивости жизни.

Тому же служит и живое чувство родовой памяти: оно органически входит в стихи поэта — и через образы римских божеств домашнего очага (ипостаси умерших предков), и через описание обстановки дома со старым, пережившим несколько поколений убранством: «Стол ветхой и треногой / С изорванным сукном», «Висит полужаржавый / Меч прадедов тупой; / Здесь книги выписные, / Там — жесткая постель — / Все утвари простые, / Все рухляя скудель!» («Мои пенаты»). Но домашняя скудель, которой касались руки живших когда-то, сердечно дорога поэту. Призыв, обращенный к возлюбленной: «На миг не покидай домашних алтарей» («Элегия из Тибулла») — это и указание на ценностный выбор поэта, на точку опоры в текучем и зыбком мире.

Подобную точку опоры в переменчивом бытии дает и дружба, встречи и пиры «товарищей любезных», «счастливых молодых»: еще не тронутые увяданием, исполненные юной энергией, с самозабвением предаются они веселью, которому, кажется, не будет конца. Пенится вино, наполняются кубки, осушаются и вновь полнятся искрящейся влагой, топя на дне скуку и горечь превратной, обманчивой жизни, страх неминуемой старости, ужас грозящей смерти:

О! дай же ты мне руку,
Товарищ в лени мой,
И мы... потопим скуку
В сей чаше золотой!

(К. Батюшков. «Мои пенаты»)

Клянусь во дни разлуки
Вас часто вспоминать,
В мечтах одушевлять
Час дружеской беседы, <...>
Где тайной скорби силу
И близкую могилу
Я с вами забывал
И радостью счастливой
В час думы молчаливой
Мой дух воспламенял!

(В. Раевский «Мое прости друзьям», 1816).

«Но пылкой жизнью юных дней / Пока дышалось, дышали» — так в послании «К...» (1821) определил Баратынский то блаженное состояние полноты бытия, которым дышит природа, не ведающая муки разума, которое дается человеку лишь на краткое время юности. Младая дружба потому так и притягивала поэтов-романтиков, что она связывалась в их сознании именно с этим мимолетным, но счастливым периодом жизни. И недаром так идеализированно звучали картины радостного пира «за чашей круговой» у Батюшкова, Пушкина, Кюхельбекера, Баратынского... А запечатленный птенцами Царскосельского лицея образ их Alma mater, чем дальше отдалялись они от него, тем чаще в преобразующих лучах воспоминания представлялся заветным утраченным раем: «...Нам целый мир чужбина, / Отечество нам Царское Село», и они готовы были восклицать:

Друзья мои, прекрасен наш союз!
Он как душа неразделим и вечен
(А.С. Пушкин. «19 октября»)

Предстаньте мне, друзья!
Пусть созерцает вас душа моя,
Всех вас, Лицея нашего семья!
Я с вами был когда-то счастлив, молод, —
Вы с сердца светете туман и холод.
(В.К. Кюхельбекер, «19 октября 1836 года»)

У Батюшкова дружба была даром, данным для улады сердца, утешения горестей жизни, она легка и свободна, ни к чему не обязывает. У декабристов, тесно связанных с ценностями Просвещения, к романтическому культу дружбы и любви присоединялась идея долга «Честь, истина с добром / Нам будут утешеньем / И долгом в жизни сей!..» (В.Ф. Раевский. «Мое прости друзьям», 1816). Дружеский обет принимался во имя служения на благо родины и людей, подвига во имя свободы. Та же связь — в знаменитых строках пушкинского послания «К Чаадаеву» (1818):

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, отчизне посвятим
Души прекрасные порывы!

Образ самоотверженного гражданского служения противопоставлен здесь дружеским «юным забавам», воспетым в батюшковских «Моих пенатах». Декабристы, идеалы и ценности которых воспроизводит в своем послании юный Пушкин, гораздо лучше справлялись с сознанием смертности, чем автор «Опытов в стихах и прозе». Государство, идеальный образ которого одушевлял их пути, в конечном итоге оказывалось выше личности, выше запросов индивидуального «я». Страх смерти преодолевался идеей жертвы, готовностью отдать жизнь за отечество, за справедливый общественный строй, за священные идеалы вольности — они, в сравнении

с утлым существованием единицы, казались вечными, не подверженными власти неумолимого времени. Героизм вытеснял пессимизм, элегическим вздыханиям о бренности всего земного и «днях жизни скоротечной»¹ противостояли вдохновляющие призывы:

Да закипит в его груди
Святая ревность гражданина!

Любовью к родине дыша,
Да все для ней он переносит
И, благородная душа,
Пусть личность всякую отбросит.

(К. Рылеев. «Волынский», 1822)

«Думы» Рылеева, написанные на сюжеты русской истории от Рюрика до Петра Великого, пронизаны пафосом доблести, высокой ответственности человека перед Богом, родиной, ближними. Князь Святослав вразумляет дружину: «Не посрадим отчизны милой — / И груди вражеских костей / Набросим над своей могилой!» («Святослав»). Князь Михаил Тверской, зная, что в Орде грозит ему смерть, отказывается от побега («Но побегом не унижу / Незапятнанную честь!») и бестрепетно встречает мученический конец («Михаил Тверской»). Бьются, не жалея себя, русские воины на Куликовом поле, дабы свергнуть ненавистное иго Мамай, вернуть «вольность, правду и закон» родимой земле («Дмитрий Донской»). Боярин Артамон Матвеев, «Друг истины и друг добра, / Горя к отечеству любовью, / Пал мертв за юного Петра, / Запечатлев невинность кровью» («Артемон Матвеев»). Подвиг наполняет смыслом и жизнь, и смерть. Личность, *quantité négligeable* «в порядке природы», обретает свое содержание на арене истории: здесь ей открывается возможность выбора и поступка, она может совершить акт свободы, чего начисто лишает ее закон естественной необходимости, цепко держащий бытие в своей власти.

Совершенно иначе у Батюшкова, где гражданственность отступает на второй план перед личностью. Конкретная судьба человека выше абстрактной идеи, сердце важнее разума («О, память сердца! Ты сильнее / Рассудка памяти печальной»). Спасительного заслона в виде державной пользы, общественной необходимости, народного блага нет в лирическом мире поэта. Отсюда и острота переживания того, что смерть «как тать в ночи, невидимой стопой, / Но быстро гонится, и всюду за тобой». Отсюда и античное *carpe diem*, которым пытается он притушить, насколько это возможно, трагизм смертного существования:

Пока бежит за нами
Бог времени седой
И губит луг с цветами
Безжалостной косой,
Мой друг! скорей за счастьем

¹ К. Рылеев. «Жестокой» (1821).

В путь жизни полетим;
Упьемся сладострастьем
И смерть опередим;
Сорвем цветы украдкой
Под лезвием косы
И ленью жизни краткой
Продлим, продлим часы!
(«Мои пенаты»)

Лирический герой Батюшкова предается моменту со всей непосредственностью эмоции, целиком, самозабвенно, не задаваясь избыточными вопросами, почему проживаемый миг дает ощущение полноты и интенсивности бытия, несмотря на то, что он конечен и краток. Ранний Баратынский, у которого мы встретим те же призывы не упускать драгоценных минут («Дана на время юность нам; / До рокового новоселья / Пожить не худо для веселья. / Товарищ милый, по рукам! / Наука счастья нам знакома, / Часы летят! — Скорей зови / Богиню милую любви! <...> Летящий миг лови украдкой»¹), уже рефлектирует над древним принципом. В элегии «Финляндия» (1820) разворачивающиеся на фоне оссиановского пейзажа размышления поэта о всеобщности «закона уничтожения» приводят его к выводу о необходимости жить для жизни, в себе самом, во внутренней, неисчерпаемой глубине я находить опору превратному существованию: «Не вечный для времен, я вечен для себя», «Мгновенье мне принадлежит, / Как я принадлежу мгновенью!» Каждый момент бытия личности есть момент ее самосознания, она не просто живет, но сознает, что живет. Даже в минуты самозабвения она знает: то, что происходит, происходит именно с ней. А если переживаемое мгновение — мощное, яркое, великолепное, если оно захватывает человека целиком, подчиняет себе все его существо, то этот миг интенсивного существования может так же полно выявить глубину личности, как выявляет ее вся проживаемая человеком жизнь. Ценность мига и ценность жизни парадоксальным образом здесь уравниваются, миг, как в капле воды, отражает в себе все бытие.

Более того, жизнь, наполненная захватывающими мигами, проживая с максимальной интенсивностью, может быть даже краткой — и эта краткость перестает быть источником муки, воспринимается спокойней и проще. Не случайно батюшковские «Мои пенаты» заканчиваются призывом к друзьям не сетовать о тех, кто уже сведен неумолимыми Парками «в обитель ночи»: они счастливы, ибо вкусили полноты бытия. А это лучше, чем длить унылые дни, длить не месяц, не год, а десятилетия, что не в поэтической фантазии, но наяву выпало в конечном итоге на долю душевнобольного Батюшкова. Позднее о таком долгом, бессмысленном прозябании, исполненном «нестерпимого однообразья», скажет и Тютчев, сравнив его с медленно тлеющим над золой свитком. И противопоставит

¹ Е.А. Баратынский. «К-ву» (1820).

томительному, грустному тлению мгновенную вспышку пламени, обдающую окружающее ярким и жарким светом:

О Небо, если бы хоть раз
Сей пламень развился по воле —
И, не томясь, не мучась доле,
Я просиял бы — и погас!

И Баратынский, не просто чувствовавший жизнь, но философски размышлявший над ней, предпочитает бурный, мятежный всплеск, расцвечивающий бытие яркими красками, покорно-бессильному, буднично-серому существованию:

Меж тем от медленной отравы бытия,
В покое благолепном я
Ждать не хочу своей кончины;
На яростных волнах, в борьбе со гневом их,
Оно отраднее гордыне человека!
Как жаждал радостей младых
Я на заре молодого века,
Так ныне, океан, я жажду бурь твоих!
(«Буря», 1824)

Та онтологическая полнота, которую обретал романтический герой в высшие миги существования, достигалась, с точки зрения поэтов-романтиков, и в творческом акте. Все они воспевали священный дар Аполлона, все стремились «найти отраду в песнях муз»¹, искали забвения не только в дружбе, любви, веселых пирах, но и в «поэзии святой», служению которой посвящали себя. От неверной, обманчивой жизни («О жизнь, коварная сирена, / Как сильно ты к себе влечешь! / Ты из цветов блестящих вьешь / Оковы гибельного плена»²) уходили в мир творчества, представлявшийся им воплощением правды и вечности. Дар «любви, надежды, вдохновений»³, с которым так жестоко обращается время, влекущее к безлюбовной, отчаянной старости, будучи принесен на творческий священный алтарь, становился залогом бессмертия в культурной памяти человечества.

Искусство для романтиков было не только отвлечением от трагедии жизни, но и попыткой справиться с ней, преодолеть дисгармонию. Сама поэзия, творящая красоту, облекающая хаос слов и звуков в стройные формы стиха, как бы сопротивлялась безобразной и безобразной бездне небытия. Показателен здесь случай Батюшкова. Он еще задолго до Тютчева почувствовал эту бездну, этот шевелящийся хаос и пытался справиться с ним гармонией и ясностью своих «легких стихов»⁴, сознавая, что легкая поэзия — самая трудная⁵. Трудная не только по уровню мастерства, которого нужно достигнуть художнику, но и по своему внутреннему заданию:

¹ Е.А. Баратынский. «Стансы» (1825).

² Д.В. Веневитинов. «Жертвоприношение» (1827).

³ Там же.

⁴ См. об этом: Кошелев В.А. «Приятный стихотворец и добрый человек». С. 15.

⁵ Батюшков К.Н. Речь о влиянии легкой поэзии на язык // Батюшков К.Н. Нечто о поэте и поэзии. С. 162.

словом гармонизировать жизнь, увековечивать прекрасное, которое так хрупко, так уязвимо в естественном ходе вещей.

Идея творчества как преобразования — центральная в эстетике романтизма. С ней тесно связан и взгляд на искусство как на создание второй реальности, что оказывается и полнее, и ярче, и великолепнее серой и скудной реальности жизни. Рождающийся в поэзии мир живет по иным, вечным законам, он избавлен от «роковой скоротечности», он всегда юн, не стареет, не умирает. Творческий акт — как и подвиг — есть акт свободы. Творящая личность уже не песчинка, затерянная в бездонных пространствах, она универсальна, космична, обнимает бытие в его бесконечности, вбирает его в себя и пересоздает по новому вдохновенному плану.

Мечта, творческая фантазия — главное орудие художника в его тяжбе с реальностью. «И от печали злыя / Мечта нам щит» — так это формулирует Батюшков в «Послании к Н.И. Гнедичу» (1805). В программном стихотворении «Мечта» (1817) он воспевает ее, «Подругу нежных Муз, посланницу небес», что помогает человеку перенести тяготы жизни, спасает от отчаяния в минуты горести, охраняет «среди ужасов природы», дает блаженство и счастье. Романтики создадут настоящий культ «неизменяющей Мечты» (В. Жуковский) и ее милой близняшки «Богини Фантазии» («Игривая, нежная, / Летунья, искусница / На милые вымыслы, / Причудница резвая»), посланной человеку в утешение и поддержку «В сей жизни, где радости / Прямые — луч молнии» (В.А. Жуковский. «Моя богиня», 1809).

Мечта прорывает оковы необходимости, освобождает от власти времени, влекущего вперед и только вперед, она делает идеальное действительным, мыслимое — возможным. В «Моих пенатах» светлые грезы поэта оживляют прошедшее, являются «на голос лирный» из подземных глубин тени «любимых певцов» и беседуют с ним. Совершается чудо — стерта грань, отделяющая бытие от небытия, «И мертвые с живыми / Вступили в хор един». Перед нами рай русской поэзии, воображаемый мир, где нет ни смерти, ни старости, ни печали, мир, в котором дружатся Державин и Карамзин, Дмитриев и Богданович, Хемницер и Крылов:

Певец героев, славы,
Вслед вихрям и громам,
Наш лебедь величавый,
Плывешь по небесам.
В толпе и Муз, и Граций,
То с лирой, то с трубой
Наш Пиндар, наш Гораций
Сливает голос свой. <...>
Фантазии небесной
Давно любимый сын,
То повестью прелестной
Пленяет Карамзин,
То мудрого Платона
Описывает нам

И ужин Агатона,
 И наслажденья храм,
 То древню Русь и нравы
 Владимира времен
 И в колыбели славы
 Рождение славян.
 За ними сільф прекрасной,
 Воспитанник Харит,
 На цитре сладкогласной
 О Душеньке бренчит. <...>
 С Эротами играя,
 Философ и пиит,
 Близ Федра и Пильпая
 Там Дмитриев сидит;
 Беседа с зверями,
 Как счастливый дитя,
 Парнасскими цветами
 Скрыл истину шутя.
 За ним в часы свободы
 Поют среди певцов
 Два баловня природы,
 Хемницер и Крылов.

Поэтической утопии, сотворенной в «Моих пенатах», сродни идеальное пространство, рисуемое в знаменитой батюшковской «Беседке Муз» (1817). Здесь тоже остановлено время, отменены законы природы, душа поэта полна ясного и безмятежного чувства, умиротворена и спокойна, как в райской обители:

Под тению черемухи млечной
 И золотом блистающих акаций
 Спешу восстановить алтарь и Муз и Граций,
 Сопутниц жизни молодой.

 Спешу принести цветы, и ульев сот янтарный,
 И нежны первенцы полей:
 Да будет сладок им сей дар любви моей
 И гимн поэта благодарный! <...>

 Пускай забот свинцовых груз
 В реке забвения потонет,
 И время жадное в сей тайной сени Муз
 Любимца их не тронет.

Идеальный мир «Моих Пенатов» и «Беседки Муз», где владычествует богиня Фантазия, кажется, не может потревожить ничто и никто, настолько он уравновешен, гармоничен, защищен от диссонансов природы и истории самой своей стройностью. И тем не менее, от злой реальности жизни спасти человека XIX века мир этот не мог. Сознанием такой невозможности наполнено послание «К Д<ашко>ву», написанное Батюшковым в марте 1813 г. и вобравшее в себя его впечатления от трех посещений

разоренной Наполеоном Москвы. «Мой друг, я видел море зла» — первая строка послания задает тон взволнованному рассказу. Сменяются страшные картины: «Я видел сонмы богачей, / Бегущих в рубищах издранных, / Я видел бледных матерей, / Из милой родины изгнанных! / Я на распутьи видел их. / Как, к персям чад прижав грудных, / Они в отчаяньи рыдали». Поэт, бродивший «в Москве опустошенной / Среди развалин и могил», созерцавший «Лишь угли, прах и камней горы, / Лишь груды тел кругом реки» там, где еще недавно текла мирная, спокойная жизнь, со всей ясностью сознает: созданный им идиллический мир — только иллюзия, предаваться которой в годину народных бедствий не просто нелепо — грешно:

А ты, мой друг, товарищ мой,
Велишь мне петь любовь и радость,
Беспечность, счастье и покой
И шумную за чашей младость!
Среди военных непогод,
При страшном зареве столицы,
На голос мирных цевницы
Сзывать пастушек в хоровод!
Мне петь коварные забавы
Армид и ветреных Цирцей
Среди могил моих друзей,
Утраченных на поле славы!..

Пройдет десятилетие, и так же будет рушится поэтическая утопия Лермонтова. «В уме своем я создал мир иной / И образов иных существование; / Я цепью их связал между собой, / Я дал им вид, но не дал им названья». Но этот совершенный и стройный мир, казалось, неподвластный превратностям реальной жизни, оказывается хрупким, «неверным созданием»: «грозный вой» «зимних бурь» прерывает гармонию («Русская мелодия», 1829). То, что еще получалось у Батюшкова, населявшего свой райский Парнас сопесенниками из прошлого и настоящего, окружавшего себя в светлых мечтах милыми сердцу товарищами, оказывается невозможным для Лермонтова, у которого нет друзей, но есть одиночество, черное, бездонное одиночество, куда погружается он сам и погружает своих мятущихся духом героев: Мцыри, Арбенина, Демона.

Поэты эпохи Просвещения видели залог бессмертия в благих делах, остающихся в людской памяти. Романтики пытались спастись от забвения в творчестве. «Не мрут в веках твои творенья! / Ничтожен, тленен человек; / Но мысль живет из века в век!» — восклицал Кюхельбекер¹. Но и эта попытка терпела крах.

6 июля 1816 года Державин, свидетель первых шагов русского романтизма, начал оду «На тленность». На аспидной доске появились первые строки, а спустя три дня поэт скончался. Недописанное стихотворение обрело романтический статус — и по обстоятельствам создания, и по

¹ В. Кюхельбекер. «На смерть Байрона» (1824).

форме: перед нами излюбленным немецкими романтиками *фрагмент*, который позднее станет основной формой тютчевской лирики. Фрагмент неоконченного — только что начатого — произведения оказался всем произведением и от этого только выиграл, явившись первым образчиком поэзии мысли, где идея и образ взаимопроникают друг друга: эта поэзия вскоре зародится в лоне русского романтизма, дав свой плод у Баратынского, Тютчева, Хомякова, позднего Вяземского.

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

Здесь такой уровень понимания реальности, который перехлестывает за романтизм. Творец знаменитого «Памятника» (1795), отозвавшегося потом в знаменитых пушкинских строках, разоблачает зыбкость надежды на творческое бессмертие, на культуру как высшую ценность, которой так долго, так настойчиво будут себя тешить романтики. Тешить, впрочем, до времени. Если Кюхельбекер еще будет сопротивляться державинскому приговору: «Ничто, ничто не утопает / В реке катящихся веков, / Душа героев вылетает / Из позабытых их гробов»¹, то уже Тютчев во всей силе почувствует правду Державина. Он, странно равнодушный к судьбе своих сочинений, что всегда так поражало его современников и потомков, как никто другой, будет сознавать бессилие человеческой памяти перед лицом времени, тщету культурного бессмертия в перспективе того, что «пробьет последний час природы», бесплодность попыток оставить хоть какой-то прочный след в мире, где тонкий, колеблющийся на ветру покров жизни едва прикрывает бездну хаоса и небытия, где разливается всеуносящая Лета, в потоке которой исчезают и люди, и их дела, и их творенья, не оставляя ни следа, ни воспоминания:

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.

(«От жизни той, что бушевала здесь...», 1871)

Но вернемся к Батюшкову. Столь же безжалостно, как утопия творчества, разбивалась о реальность и тесно связанная с ней античная его

¹ В. Кюхельбекер. «Греческая песнь» (1821).

утопия. Древний мир в художественной вселенной поэта был символом чаемого Эдема, обетованной земли: к ней всем существом стремился он из разорванной, безыдеальной реальности века, который позднее романтик Тютчев назовет «веком отчаянных сомнений». Но как бы впечатляюще ни изображал Батюшков то мирные труды земледельца («Ты сам, в тени дубрав, пасешь стада свои; / Супруга между тем трапезу учреждает, / Для омовенья ног сосуды нагревает / С кристальной водой» — «Элегия из Тибулла»), то античные пиры, то «пляску нимф венчаных / Сплетенных в хоровод» («Мечта»), то бегущую в дикой чаще вакханку, как ни переносился «в этот вымышленный мир, оживляя его своим “я”»¹, как ни смешивал в тех же «Моих Пенатах» «обычай мифологические с обычаями подмосковной деревни»², сокращая расстояние между эпохой «золотого века» и его нынешним временем, вплоть до говорящих стыковок римской лексики и русского просторечия («А вы, смиренной хаты / О Лары и Пенаты»), разрыв между действительным и воображаемым не уменьшался.

Тот же разрыв сознавал и его современник Антон Дельвиг, мастер идиллического жанра, по самой своей природе требующего от художника возвышенной идеализации предмета изображения. Запечатленный в идиллиях Дельвига античный идеал меры противостоял романтической безмерности, любви к крайностям, резкой амплитуде чувств и реакций, виделся целительным средством против болезненных антиномий бытия и истории. Естественная, пастушеская жизнь на лоне природы, среди родных и друзей, с райски открытым и чистым сердцем, не оставляла места для метаний, раздвоенности, неразрешимых вопросов. И в смерти, венчающей существование, уже не было никакого трагизма, она оказывалась так же натуральна, как и эта жизнь, вписанная в природные циклы, где за весной и летом, по вековому, естественному закону, следуют осень и зимняя стужа:

Блажен, кто за рубеж наследственных полей
Ногою не шагнет, мечтой не унесется;
Кто с доброй совестью и с милою своею
Как весело заснет, так весело проснется;

Кто молоко от стад, хлеб с нивы золотой
И мягкую волну с своих овец собирает
И для кого свой дуб в огне горит зимой
И сон прохладною в день летний навевает.

Спокойно целый век проводит он в трудах,
Полета быстрого часов не примечая,
И смерть к нему придет с улыбкой на устах,
Как лучших, новых дней пророчица благая.

(А. Дельвиг. «Тихая жизнь», 1816)

¹ Шайтанов И.О. Константин Николаевич Батюшков // Батюшков К.Н. Стихотворения. М.: Художественная литература, 1988. С. 9.

² Пушкин А.С. Заметки на полях 2-й части «Опытов в стихах и прозе» К.Н. Батюшкова // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. VII. Л.: Наука, 1978. С. 402.

Однако в идиллии «Конец золотого века» (1828) Дельвиг уже представляет крушение аркадского мира. Он «разрабатывает не идиллическую, а драматическую ситуацию»¹, рисуя безумие и смерть пастушки Амариллы, обманутой человеком городской цивилизации, представителем того «железного века», который неумолимо сменяет начальные наивно-прекрасные времена. Путешественник, странствующий в поисках обетованной Аркадии, не обретает ее — былой гармонии больше нет на земле.

Обращает на себя внимание одна особенность изображения Дельвигом того «светлого времени», когда люди еще не познали несчастья. Он описывает его так, что создается парадоксальное впечатление: этому миру, хотя и известна старость, но еще неведома смерть. Прекрасная Амарилла, «пышноволосяя, стройная, счастье родителей старых», легкой походкой идущая по полям и холмам, похожа на античную богиню — или на Еву, вышедшую из рук Создателя мира совершенной и вечной:

Она же
В легкой одежде пастушки простой, *но не кровь, а бессмертье*,
Видно, не менее в ней протекает *по членам нетленным* (курсив мой. — А. Г.).

В форме античной идиллии воспроизводится райская ситуация. Живущие в Аркадии люди — как прародители человечества, еще не познавшие греха и смерти. Городской житель, вторгающийся в невинный мир из мира лжи и разврата («Кто ж бы дерзнул и помыслить из нас, что душой он коварен, / Что в городах и образ прекрасный, и клятвы преступны»), приносит с собою зло. И вот уже обитатели пастушьего рая, слушая дикую песнь обезумевшей девушки, видя ее медленную гибель в волнах, сознают, что теперь, вкусив горечь страдания, им уже никогда не вернуться в блаженное, младенчески безмятежное состояние, прежняя, девственная радость для них невозможна:

Бедная наша Аркадия! Ты ли тогда изменилась,
Наши ль глаза, в первый раз увидавшие близко несчастье,
Мрачным туманом подернулись? Вечнозеленые сени,
Воды кристальные, все красоты твои страшно поблекли,
Дорого боги ценят дары свои! Нам уж не видеть
Снова веселья! Если б и Рея с милостью прежней
К нам возвратилась, все было б напрасно! Веселье и счастье
Схожи с первой любовью. Смертный единожды в жизни
Может упиться их полною, девственной сладостью!

Спустя годы, когда русский романтизм уже стал достоянием истории, В.А. Жуковский в письме к П.А. Вяземскому, трансформированном позднее в статью «О меланхолии в жизни и в поэзии», дал свою трактовку античной утопии. Мир древних греков и римлян, мнившийся воплощением светлого, оптимистического бытия, предстал в его интерпретации миром, исполненным неизбываемого трагизма, корень которого — в сознании

¹ Вацуфо В.Э. Русская идиллия в эпоху романтизма // Русский романтизм. Л.: Наука, 1978. С. 137.

смертности, неизбежности скорбного конца. «Все сокровища были на земле; все заключалось в земных радостях, и все с ними исчезало. И так, естественно, что душа, ничего, кроме сих изменчивых благ, не имея, к ним с жадностию прилипла и предавалась их наслаждению, отвратив глаза от Парки, во всякое время с ним неразлучной. У каждого на пиру жизни висел над головою, на тонком волоске, меч Дамоклесов; но потому именно, что он у каждого висел над головою, все общею толпою шумели весело на пиру и спешили насытиться по горло. Каждый сам про себя, ясно или неясно, чувствовал, что, когда соберут со стола, уже другого ему не накроют; но, увлеченный общим шумным порывом, не обращал внимания на это чувство или вопреки ему удвоивал свои подвиги на всемирной оргии. <...>

Лови, лови летящий час!
Он, улетев, не возвратится!

Эти слова меланхолически высказывают печальную истину; но только для того, чтобы сильнее прилепить к милому заблуждению, чтобы наложить новый блестящий покров на скелет жизни. Но этот скелет во всей своей отвратительности выскакивал из цветов, на него набрасываемых беспечностью, когда какой-нибудь простодушный Гомер, совсем не мысля щеголять меланхолическими картинами, приводил своего Одиссея к вратам Аида и заставлял тени умерших высказывать ему тайну жизни¹.

Сам Жуковский, родоначальник русского романтизма, так же живо, легко, как и Батюшков, рисовавший в своих стихах анакреонтическое упоение жизнью, в свете которого и смерть — не ужас и наказание, а естественное завершение житейского пира:

В вине печалей всех забвеньё;
Играй — таков есть мой совет;
Не годы жизнь, а наслажденье;
Кто счастье знал, тот жил сто лет;
Пусть быстрым, лишь бы светлым, током
Промчатся дни чрез жизни луг;
Пусть смерть зайдет к нам ненароком,
Как добрый, но неожиданный друг, —

не закрывал глаза на скелет, выглядывающий «из-под обманчиво смеющиеся маски»². Он слишком хорошо сознавал, что губительный ход времени в смертном мире остановить невозможно, что ветры забвения занесут «и сад, / И ветхий дом», где когда-то чествовал он с друзьями «Святой союз любви», заглушая «шум ветров» звоном заздравных чаш³. И Баратынский, искренне пытавшийся примириться на античном *saagre diem*, принять идеал домашнего бытия, спокойного, не надрывного, ясно-

¹ Жуковский В.А. О меланхолии в жизни и в поэзии // Жуковский В.А. Эстетика и критика. М.: Искусство, 1985. С. 344.

² В.А. Жуковский. «Ответ кн. Вяземскому на его стихи “Воспоминание”» (апрель 1818).

³ В.А. Жуковский. «Тургеневу в ответ на его письмо. Послание» (1813).

го, освящающего естественное течение жизни от детства до старости, от рожденья до смерти («Родина», 1821), забыть «природы гробовый лик»¹, тем не менее, в минуты самосознания, опознает этот лик, не оставляющий камня на камне от прекраснородушной надежды на счастье в мире, где все опадает, умалется, сходит на нет.

Упоенность мгновеньем, патриархальная идиллия, утопия творчества — заслониться ими от сознания «роковой скоротечности» можно было только на время. Попытка восстановить «золотой век» спотыкалась о смертную реальность мира, о роковые преграды жизни, какова она есть. Полнота счастья, взыскуемая романтиками («Не призрак счастья, но счастье нужно мне» — Баратынский), в нее не вмещалась. Поэтическое осознание этого факта влекло за собой тот порыв от земли к небу, от дольного, жалкого праха к сияющим горным пределам, которым запечатлел себя в культуре романтический тип сознания. Это был порыв от реальности к идеалу, от бытия к благобытию, от безочарованного, унылого *здесь* к «очарованному *Там*»², от смертной, превратной, страдальческой жизни к жизни бессмертной, совершенной, блаженной, о которой грезил религии древности, благовую весть о которой принесло в мир христианство, вера в которую одушевляла мистиков, поэтов, художников.

Когда под гром оркестра пляски зной
 Всех обдаёт веселостью безумной,
 Обвитая невидимой рукой,
 Из духоты существенности шумной
 Я рвусь в простор иного бытия,
 И до земли уж не касаюсь я.

(П.А. Вяземский. «Тоска», 1831)

Как рвется из густого слоя,
 Как жаждет горних наша грудь,
 Как все удушливо-земное
 Она хотела б оттолкнуть

(Ф.И. Тютчев. «Хоть я и свил гнездо
 в долине...», 1860).

Иное бытие, всецелое, неветшающее, причастное полноте и совершенству, противостоит в художественном мире русского романтизма сумеречному быванию, «утомительному сну» «земной жизни». Его символами становятся «далекое светлое небо», «далекая звезда», «небесный свод, горящий славой звездной», монументальный ночной, космический пейзаж или пейзаж горный, что ближе к небу: здесь высится «круглообразный светлый храм» и «животворно на вершине / Бежит воздушная струя», сюда в самозабвенном порыве устремляется из земных долин душа человека.

И в нашей жизни повседневной
 Бывают радужные сны,

¹ Е.А. Баратынский. «Где сладкий шепот...» (1831).

² В.А. Жуковский. «Весеннее чувство» (1816).

В край незнакомый, в мир волшебный,
И чуждый нам и задушевный,
Мы ими вдруг увлечены.
Мы видим: с голубого свода
Нездешним светом веет нам,
Другую видим мы природу,
И без заката, без восходу
Другое солнце светит там...
Все лучше там, светлее, шире,
Так от земного далеко...
Так розно с тем, что в нашем мире, —
И в чистом пламенном эфире
Душе так родственно-легко.

(Ф.И. Тютчев. «И в нашей жизни
повседневной...», 1859)

Провидчески-точно и тонко рисует поэт черты новой, преображенной природы: «Другую видим мы природу, / И без заката, без восходу / Другое солнце светит там». Закат и восход — атрибуты времени. Бытие, отданное во власть времени, есть бытие смертное, преходящее. В поэтической грезе Тютчева является вечность: в ней уже нет умаления и смерти, нет смены последующим предыдущего, но восстанавливается чаемая полнота времен, недостижимая в наличной реальности, где настоящее вытесняет прошедшее и само в свою очередь неумолимо вытесняется будущим.

Но вместе с созерцанием инобытия, «другой природы», избавленной от зла, смерти, страдания, возникает в мире русского романтизма и сознание его *недостижимости* для слабых и скудных сил человека, фатального разрыва между сущим и должным, между жизнью, какова она есть, зыбкой, смертной, страдальческой, и жизнью, какова она должна быть, какой является она в возвышенной грезе поэта. Вырваться в свет преображения, преодолевая оковы эмпирического смертного мира возможно лишь на мгновение, а затем следует неуклонное, неизбежное паденье во прах:

Но ах, не нам его судили;
Мы в небе скоро устает, —
И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем.

Едва усилием минутным
Прервем на час волшебный сон,
И взором трепетным и смутным,
Привстав, окинем небосклон, —

И отягченную главою,
Одним лучом ослеплены,
Вновь упадаем не к покою,
Но в утомительные сны.

(Ф.И. Тютчев. «Проблеск», 1825)

Тютчевский «Проблеск» (1825) — классическое воплощение системы романтического двоемирия. Его изящную и горькую формулу вывел еще родоначальник русского романтизма — Жуковский: «И вовеки надо мною / Не сольется, как поднесь, / Небо светлое с землею... / Там не будет вечно здесь», а потом, на разные лады и вариации, повторяли и Вяземский («Тоска», 1831), и Баратынский («Дельвигу», 1821), и Лермонтов («Небо и звезды», 1831). Два мира, два бытия разъединены фатально и безнадежно. Да, порой залетают оттуда, из горних высей, небесные вестники¹, лишь на мгновение озарят дольний мир, повеют благоуханием обетованного царства, уповаемым коснутся души — и опять сольются с вечным эфиром. Да, в сладких, возвышенных грезах воспаряют мечтатели и поэты в райские обители неба, касаются ангельских сфер и снова ниспадают к земле². Однако соединить землю и небо так, чтобы небесный бессмертный закон стал законом и для смертной земли, не получается и в романтической картине мира получиться не может. А потому ликующий порыв к горним изначально трагичен. «Длань незримо-роковая»³ обрывает его в высшей точке, превращая вектор в стремящую к земле параболу.

Стихотворение «Прости!» (1838) В.Г. Бенедиктова — философско-поэтическое размышление о двоемирии. Разрыв небесного и земного онтологичен, он существует от века, возникает с началом мира и продолжается в бесконечность.

Едва да будет прозвучало
Из уст божественных Творца,
Мгновенно бездна закипела,
Мгновенно творческий глагол
Черту великого раздела
В хаосе дремлющем провел.
Сей глас расторгнул сочетанья,
Стихии рознял, ополчил,
И в самый первый миг созданья
С землею небо разлучил,
И мраку бездны довременной
Велел от свету отойти, —
И всюду в первый день вселенной
Промчалось грустное «прости».
С тех пор доньше эти звуки
Идут, летят из века в век,
И брошенный в юдоль разлуки
Повит страданьем человек.

¹ В.А. Жуковский. «Узник — к мотыльку, влетевшему в его темницу» (1813), «Лалла Рук» (1821), «Таинственный посетитель» (1824).

² Характерно, что первый тип двоемирия — в котором совершается нисхождение образа совершенства в эмпирическую, земную реальность, его явление «в поднебесную с небес» («Часто в жизни так бывало: / Кто-то светлый к нам летит, / Подымает покрывало / И в далекое манит»), запечатлен у Жуковского. Второй, устремляющий тех, кто живет долу, в мир горний и совершенный, является достоянием Тютчева.

³ Ф.И. Тютчев. «Фонтан» (1836).

И сколько ни простирает небо ночи свои объятья к земле, маня ее «в свой светлый край», сколько ни плачет земля по небесному раю, сколько ни увлажняется по утрам слезной росой, соединения нет и не будет.

Даже тогда, когда обетованный рай ищется не в вышних, заоблачных далях, а на пространстве земли (отзвуки античных и средневековых представлений о стране блаженных и светлом Эдеме), поэт-романтик подчеркивает, что к нему нет дороги. Нет дороги в чудесный край, где «негой дышит лес, / Златой лимон горит во мгле древес, / И ветерок жар неба холодит», где «светлый дом», куда влечет мечта (В. Жуковский. «Мина», 1817). «Нет путей к тем берегам», в «обитель тишины», где на цветочных холмах веют зефиры, где «блестят плоды златые / На сенистых деревьях» (В. Жуковский. «Желание», 1811). Недоступен мир вечной весны, над которым не властны разрушительные стихии («Там не слышны вихри злые / На пригорках, на лугах»), в котором нет страдания, умаления, смерти.

В стихотворении В. Кюхельбекера «Море сна» (1832) является видение обетованного берега: поэт входит «в очарованный дом» и встречает милых сердцу товарищей, давно ушедших из этой жизни. Преодолеваются законы линейного времени, перед нами чудо свидания живых и умерших:

По-прежнему льется живой разговор,
По-прежнему светится дружеский взор:
При вешем сиянии райской звезды
Забята разлука, забыты беды.

Но блаженство желанной встречи длится недолго. «Пред зарей наступает отлив», чудесное видение блекнет. Звучит сердечное «ах!», напоенное болью разлуки. «Растаяло все» — так обозначает поэт романтический мотив разрыва поту- и посюсторонней реальности.

Те, что умерли, пребывают в ином, лучшем мире. Те, что живы, странствуют по земле. Между ними — черная пропасть, и эта пропасть есть пропасть смерти. Образ смерти как разлуки с любимыми — привычный образ романтической лирики. Уходящие в небытие потеряны для остающихся. Если и являются они живым, то лишь на мгновение, и эта встреча не целит, но лишь обостряет боль смертной утраты. Вот «Тень друга» (1814) Батюшкова: поэт всем сердцем рвется к возлюбленной тени, стремясь удержать ее в бытии («О! молви слово мне! Пускай знакомый звук / Еще мой жадный слух ласкает, / Пускай рука моя, о незабвенный друг! / Твою с любовью сжимает...»). Вот послание Жуковского А.И. Тургеневу (1814) — сладостное признание в дружбе, сопровождающей поэта всю жизнь, кончается горячей мольбой: «Не упреди!», не умри раньше, не оставь в слезном, безрадостном одиночестве. Тот же сердечный вопль, ту же молитву «Переживи, переживи!»¹ возносит и Тютчев. Поэт-мыслитель, глубоко чувствовавший дисгармонии жизни, в каждом расставании видел прообраз той вечной разлуки, которая ожидает человека в конце отпущенного ему краткого

¹ Ф.И. Тютчев. «Все, что сберечь мне удалось...» (1856).

земного времени: «Разлука представляется необъяснимой загадкой тому, кто умеет ее чувствовать»¹; «для меня разлука — как бы сознающее само себя небытие»².

Но именно сознание нестерпимости разрыва миров влекло романтиков к переосмыслению темы смерти. В жизни нельзя обрести полноты и вечности счастья. Сколько ни шагает по полям и лесам странник Жуковского, сколько ни взбирается на стремнины, сколько ни плывет в зыбком челне, небо для него с землей не сольется. Пройти вратами обетованного рая можно только тогда, когда земная жизнь окончит свой путь. А следовательно и смерть мыслится уже не как бездна между мирами, а как переход в желанное *Там*. В ней — разлученье с любимыми, но и встреча с теми, кто уже пересек роковую черту. Она «Святой глагол разлуки с миром», но и «Глагол свиданья с Божеством»³.

Послание Батюшкова «К другу» (1815), открывающееся вопрошаниями о том, есть ли на земле что-нибудь прочное, способна ли земная жизнь дать вечность счастья, завершается образом Надежды и Веры: упование на бессмертие в лучшем мире помогает справиться с быстротечностью. «Ко гробу путь мой весь как солнцем озарен». Сама смерть видится не проклятой и злобной вестницей, а доброй, желанной гостьей, соединяющей человека с вечностью и ушедшими туда родными и близкими. Жуковский кончает элегию на смерть Андрея Тургенева говорящими строками:

Прости! Не вечно жить!
Увидимся опять;
Во гробе нам судьбой назначено свиданье!
Надежда сладкая! Приятно ожиданье! —
С каким веселием я буду умирать!

Так образ смерти начинает двоиться. С одной стороны, смерть как ужас конца, с другой — смерть как начало бессмертия, обетованный переход в запредельное. Смерть как ужас разъединенья с любимыми и смерть как конец горькой разлуки («Ах! прерви ж печаль разлуки, / Смерть, души последний свет!»⁴). Смерть как враг бытия — и смерть как подруга жизни, ее родная сестра.

Жуковский, в картине мира которого романтическое двоемирие не просто занимает центральное место, но и является ее главным, конструктивно-организующим принципом, более других романтиков склонялся к пониманию смерти как врат в иной мир, обетованного перехода в блаженную вечность. Образ смерти у него теряет отталкивающие черты, которым в изобилии награждала его литература, очищается от облака негативных эмоций: страха и гнева, тоски и отчаяния, окрашивается в лазурные, сияющие

¹ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 14(26) июля 1843 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Письма. Т. 4. С. 243.

² Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 23–24 июня (6–7 июля) 1843 // Там же. С. 238.

³ В.Г. Бенедиктов. «Прости!» (1838).

⁴ В.А. Жуковский. «Плач Людмилы» (1809).

тона. Поэтизируется самый момент умирания: здесь нет места физиологии, которая будет сопровождать картины смерти в повестях и романах Толстого; из памяти стираются мучительные подробности, сопровождающие последние часы и минуты жизни: агония, удушье, холодный пот, смертная, раздирающая тоска, не говоря уже о следующих далее процессах разложения тела (в русской литературе этому нет еще места, все это будет потом — у Достоевского, Шолохова, Андрея Платонова, обериутов...). Лики умерших являются поэту в лучах неземного сияния. От самой могилы, скрывшей бедное тело, веет надеждой на бессмертие и грядущую встречу:

Ты удалилась,
Как тихий ангел;
Твоя могила,
Как рай, спокойна!
Там все земные
Воспоминая,
Там все святые
О небе мысли

Звезды небес,
Тихая ночь.

(«9 марта 1823»)

Восприятие смерти как спасительного исхода из мира несовершенства и зла в мир высшего блага и правды не только примиряло с неизбежным концом, но и делало его спасительным и желанным. А жизнь, земная, превратная жизнь, бледнела перед лицом вечности. Как бы ни было прекрасно существование, все же это только тень подлинного, вечного бытия. Да, им можно дорожить, можно восхищаться им в стихах и прозе, можно им наслаждаться, но нельзя утрачивать иерархии ценностей. Жуковский ценит мир. Он его любит, он любит его красотой, он в нем живет. Он ничего не обесценивает в этом мире, ни государства, ни культуры, ни творчества. Но на шкале ценностей ни один из членов этой триады не занимает для него первого места, кроме, пожалуй, творчества, которое в высшие, пророческие мгновения позволяет реально увидеть и ощутить иной мир, тем самым укрепляя веру и надежду на то, что со смертью ничто не кончается.

Жуковский — гармоничен. В своей поэтизации смерти он не нарушает меры, не переходит черты. Когда же эта поэтизация доводится до предела, она неизбежно оборачивается девальвацией жизни. Небесное перетягивает земное. Жизнь начинает восприниматься как злая темница души и духа, как то, от чего, в конечном итоге, следует поскорее избавиться, дабы стяжать иное, всецелое, истинное существование. Земля нужна человеку лишь до тех пор, пока она дает возможность бессмертной части его существа проходить свой, ей отмеренный путь. Именно таким представляет соотношение жизни и смерти Бенедиктов в стихотворениях «Жизнь и смерть» (1836), «Переход» (1853). Душа воспаряет в небесное отечество, а тело остается в добычу червям — поэт принимает этот расклад как проявление Божественного закона, высшей целесообразности.

Представление о смерти как двери вечности романтики основывали на христианстве. В статье «О меланхолии в жизни и поэзии» Жуковский писал, сравнивая умонастроение античности с умонастроением христианской эпохи: «У древних все жизнь, но жизнь, заключенная в земных пределах; и далее ничего: с нею всему конец. У христиан все смерть, то есть все земное, заключенное в тесных пределах мира, ничтожно, и все, что душа — нетленно, все жизнь вечная»¹. Подобная дуалистическая и спиритуалистическая трактовка христианства была характерной чертой романтического мирознания и закономерно привела к тому, что на первый план романтики выдвигали не конечное Христово обетование — «воскресение мертвых и жизнь будущего века», преображение универсума в Царствие Божие, — а загробное бессмертие души: «Бессмертья светлого наследник, я ли / Пребуду сердцем прилеплен к земле?» (В.К. Кюхельбекер); «Душа моя простится с телом / И будет жить, как вечный дух» (Д.В. Веневитинов). Порой и самый конец времен представляли они в тех же спиритуальных тонах, элиминируя акт восстанья умерших, заменяя его все тем же духовным бессмертием:

Мысли ли нетленной
Млеть и дрожать? Ей что такое смерть?
Над пеплом догорающей вселенной,
Над прахом всех распавшихся миров,
Она полет направит дерзновенный
В мой дом, в страну родимых ей духов.

(В. Кюхельбекер. «Агасфер»)

Однако такое бессмертие было столь же неполноценным, сколь бессмертие в культуре, которым спасались романтики от дисгармоний жизни. Это бессмертие *части*, пусть самой прекрасной, самой возвышенной, но все-таки *части*. До конца утолить чаяния человека, существа *духо-телесного*, оно не могло.

У Баратынского вера в бессмертие души, одной лишь души, уже не так органична, как у Жуковского. Скорее, он следует ей по привычке, отдавая дань традиции, сбиваясь на дидактический тон (кого убеждает? — только ли читателей? не в большей ли мере — себя?). Вот «Отрывок» 1830 года. Беседуют Он и Она, традиционные любовные признания прерываются внезапно вступающим в сознание ужасом смерти. Смерть нагрянет внезапно — и кончится все: любовь, радость, земное блаженство. Будет лишь один «Мертвец незрячий и глухой, / Мертвец холодный!». Диалог разворачивается далее, вступает тема жизни за гробом. У Нее — со спокойной уверенностью в благости Провиденья, у Него — через колебания, через вопросы, которые тем не менее полны надеждой на светлый исход: «Ужели некогда погубит / Во мне он то, что мыслит, любит, / Чем он создание довершил?». В завершающей части диалога звучит сентенция в духе Жуковского: «В смиренье сердца надо верить / И терпеливо ждать

¹ Жуковский В.А. О меланхолии в жизни и поэзии. С. 350.

конца». Свободной импровизации на тему нет — мелодия играется по заранее написанным нотам.

Там же, где Баратынский дает себе свободу размышления о смерти и бессмертии, в его восприятии загробного существования происходят примечательные трансформации. Поэт, желавший не призрака счастья, но счастья, не может примириться с тем, что за смертной чертой ожидает лишь унылое существование тени или бесплотной, хотя и блаженной, души. Полнота счастья — это и полнота бытия, во всем богатстве его красок, звуков, эмоций. И вот уже в «Элизийских полях» (1820 или 1821) возникает образ радостного пира жизни в мрачном Аиде, куда толпой сходят поэты, оглашая дружескими кликами область тьмы, холода, смерти. А в стихотворении «Запустение» (1834) в образе «страны», где поэт чаёт обрести вечность («Где я наследую несрочную весну»), органически сплетаются образы христианского рая и античного Элизиума, тех, что находятся не в запредельности, а здесь, на земле.

И Лермонтов не приемлет разрыва земного и горнего, не может смириться с ригористическим требованием любить небо больше земли: «Как землю нам больше небес не любить? / Нам небесное счастье темно». Пожертвовать одним ради другого, растоптать земное отечество ради небесного он не в состоянии: «Мы блаженство желали б вкусить в небесах, / Но с миром расстаться нам жаль». Это сожаление о земном — не привязанность к тленной роскоши, мишурным благам и удовольствиям, но любовь и сердечная жалость к тварному бытию, обесценивать которое — такой же грех, как забывать Бога ради мамоны. И не случайно поэт желает не умереть, но *заснуть* — не холодным сном могилы, а тихой грезой, как спит уморившийся человек летним полднем в благодатной тени деревьев, овеваемый теплым, ласковым ветром, под пение птичек небесных.

Своеобразной реакцией на романтический спиритуализм, обесценивающий материю, отводящий ей место приживалки рядом с духом, превзысканным всеми возможными почестями, стал пантеизм, разлитие которого в русской поэзии пришлось на конец 1820–1830-е годы, годы увлечения философией Шеллинга. Среди образчиков этой поэзии — и те, что вышли из-под пера романтиков, искавших в пантеизме снятия двоемирия, преодоления антиномии духа и плоти, земного и небесного, природы и Бога. Здесь уже не высокий дух воспаряет в заприродные сферы, оставив тлению жалкое, смертное тело («Голодные! возьмите: это ваше»¹), но человек сливается с природой целиком, и духом, и телом, растворяется в ней без остатка и в этом единстве с бытием обретает наконец чаемую полноту и вечность существования:

Хотел бы я разлиться в мире,
Хотел бы с солнцем в небе течь.
Звездой в сумрачном эфире
Ночной светильник свой зажечь.

¹ В.Г. Бенедиктов. «Переход».

Хотел бы зыбию стеклянной
 Играть в бездонной глубине
 Или лучом зари румяной
 Скользить по плещущей волне.
 Хотел бы с тучами скитаться,
 Туманом виться сквозь холмов
 Иль буйным ветром разыграться
 В седых изгибах облаков <...>
 Как сладко было бы в природе
 То жизнь, то радость разливать,
 То в громах, вихрях, непогоде
 Пространство неба обтекать.

(А.С. Хомяков. «Желание», 1827)

...Огромную слышу я жалобу бурь,
 Когда умирают и день и лазурь,
 Когда завывает и ломится лес, —
 Я так бы и ринулся в волны небес.
 Туман бы распутать мне в длинную нить,
 Да плащ бы широкий из сизого свить,
 Предаться бы вихрю несытой душой,
 Среди туч бы летать под безмолвной луной!
 Все дале и дале, и путь бы простер
 Я в бездну, туда — за сапфирный шатер!
 О, как бы нырять в океане светил!
 О, как бы себя по вселенной разлил!

(В.К. Кюхельбекер. «Родство со стихиями», 1834)

Однако в этой жажде «родства со стихиями» был и свой привкус горечи, ибо стихия слепа, хаотична, слияние с ней равносильно уничтожению личности, неповторимого, уникального «я», оборачивается развоплощением. Недаром у Тютчева пантеистическое «Тени сизые смешались...» (1835) с его знаменитой поэтической формулой «Все во мне и я во всем» завершается восклицанием: «Дай вкусить уничтоженья, / С миром дремлющим смешай!» И в этом восклицании слышится не радость обретаемого всеединства, а отчаяние существа сознающего, не видящего другого способа преодолеть разлад с бытием, как только отказаться от тяжкого дара «все сознать», став как все твари, бессознательно и потому счастливо живущие, не знающие муки личностного существования.

Пантеизм, как попытка решения вопроса о жизни и смерти, в сущности, был не менее односторонен, чем идея бессмертья души в спиритуалистически понимаемом христианстве. Поиск же целостного решения нудил к тому, чтобы не отвергнуть земное, а утвердить его столь же онтологически значимым, как и небесное, протянуть между ними нити родства и любви. Земное — не область, где только «тьма низких истин», не вторичная реальность, проигрывающая в сравнении с Божественной реальностью, это — сотворенное бытие, пораженное грехом и смертью по вине человека и чающее от него спасения и водительства. Такой взгляд утвердился в русской литературе уже за пределами романтизма — у позднего Гоголя,

Достоевского, Андрея Платонова, Николая Клюева, это будет то, что сам Достоевский назовет «реализмом в высшем смысле» (Достоевский 27, 65). Параллельно взгляд на бытие в перспективе его грядущего преобразования будет развивать русская религиозная философия, во многом вышедшая, как уже говорилось во введении к книге, из лона литературы. В противоположность плоскому материализму, умаляющему роль духа и идеала в мировом бытии, и идеализму, свысока относящемуся к живой плоти мира, в ней утверждалось то мироотношение, которое впоследствии философ и богослов Владимир Ильин назовет христианским материализмом, или материологизмом¹. Для русских религиозных мыслителей Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского материя — не темница духа, в ней действует Божественный Логос, ведя ее к преобразению в Богоматерию. И человек, в котором воссиял свет разума и нравственного чувства, должен содействовать окончательной реализации божественного начала в порядке природы, должен видеть в бытии свой дом, свое хозяйство, вверенное ему на доброе возделывание и хранение Отцом и Создателем (заповедь об обладании землей), а не временное пристанище, в котором он — странник и гость.

Но что самое примечательное — зерна подобного мироотношения, возросшие, давшие цвет и плод в христианском реализме, бросил в почву культуры XIX века уже романтизм. Романтики всегда чувствовали невозможность примириться с относительностью существования — будь то сытое, не заботящееся ни о каких высших причинах бытие мещанина и буржуа, как у Новалиса и Гофмана, будь то смертная, короткодышанная жизнь человека, как для героев Байрона, Жуковского, Лермонтова. Но это была только одна сторона медали, только одна, частичная правда. А была и другая, та, которую у Байрона в мистерии «Каин» выражала Ада, супруга первого братоубийцы, и ее слово противостояло слову Каина, романтического бунтаря, для которого или все — или ничего, или бессмертие — или лучше совсем не рождаться. Ада, в отличие от мужа, любит и эту относительную, смертную жизнь, ибо даже в рабском, униженном зраке это все-таки жизнь, а значит в ней — теплота, и любовь, и радость, и свет. Можно воспринимать это как компромисс с идеалом, а можно увидеть здесь и более глубокие смыслы. Любовь к жизни, признание того, что и в несовершенном, неидеальном своем обличи она есть высшая ценность и не может гордынно попирается ради самых возвышенных отвлеченностей, — первый шаг к оправданию материи, к признанию ее благодатным сосудом духа, к преодолению романтического двоемирия.

В русском романтизме параллельно горячему порыву в небесные выси мы встречаем не менее горячие признания любви к земле, утверждение ценности земного начала, телесного, полнокровно-живого:

Нет, моего к тебе пристрастья
Я скрыть не в силах, мать-Земля...

¹ Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

Духов бесплотных сладострастья,
 Твой верный сын, не жажду я...
 Что пред тобой утеха рая,
 Пора любви, пора весны,
 Цветущее блаженство мая,
 Румяный свет, златые сны?..

(Ф.И. Тютчев. «Нет, моего к тебе пристрастья...», 1835)

Выше уже отмечалось, что образ должного бытия вводился у русских романтиков далеко не только через мотив «восхищения на небеса», что они искали чаемый рай и на небесной вертикали, и на земной горизонтали. Так это у Жуковского, Баратынского, Лермонтова. Так это и в творчестве Тютчева. Если в «Проблеске» душа, пробужденная звучаньем золотой арфы, воспаряет в небесные выси, отрицая и отталкивая «все удушливо-земное», то в поэтической медитации «Сон на море» (1830) ей в «болезненно-яркой», волнующей грезе открывается видение преображенной земли:

Я в хаосе звуков лежал оглушен,
 Но над хаосом звуков носился мой сон.

<...>

В лучах огневицы развил он свой мир —
 Земля зеленела, светился эфир,
 Сады-лабиринфы, чертоги, столпы,
 И сонмы кипели безмолвной толпы.
 Я много узнал мне неведомых лиц,
 Зрел тварей волшебных, таинственных птиц. <...>

И лишь затем, после этого райского, лучащегося надеждой видения, чудесно изменяется вдруг состояние поэта-визионера — он как бы мгновенно возносится над творением и своим расширившимся, всеобъемлющим, почти Божественным зрением (как у Гоголя: «Вдруг стало видно во все концы света») созерцает уже всю вселенную, одним из блаженных островов которой только что предстала ему зеленеющая (символ неветшающей жизни!), претворенная красотой земля: «По высям творенья, как Бог, я шагал / И мир подо мною недвижим сиял». И в стихотворении, посвященном Е.Н. Анненковой, тот «край незнакомый, мир волшебный / И чуждый нам и задушевный», где «с голубого свода нездешним светом веет нам» и сияет вечное, незакатное солнце, — в сущности, есть та же земля, только чаемая, будущая, бессмертно-блаженная.

В отличие от Жуковского, для которого подлинная, всецелая жизнь отделена от наличной реальности гранью смерти, смертный конец оказывается необходимым условием достижения вечной жизни, Тютчев иначе рисует путь от бытия к благобытию. Для этого не надо проходить через смерть, но нужно преодолеть силу тяготенья земного, воспарить в светлый, прозрачный эфир. Не умереть, а преобразиться. И — главное — ощутить блаженство *не одной бессмертной душой, но и плотью*. В «Проблеске» вслед за привычным идеалистическим образом души, летящей к бессмерт-

ному, где ни о какой материальности нет и речи, следует образ, в котором неразрывно сплетены материальные и духовные смыслы: «Минувшее, как призрак друга / Прижать к груди своей хотим». А затем следует образ всецелого преображения — и душевной составляющей личности, и физического ее естества:

Как верим верою живую,
Как сердцу радостно, светло!
Как бы эфирною струею
По жилам небо протекло!

А вот как Ф.Н. Глинка описывает ту таинственную духовно-телесную метаморфозу, которая совершается в его лирическом герое в «минуты просветленья», когда, как в опыте подвижнической умной молитвы, ум сходит в сердце и все существо человека изменяется под действием Божественного нетварного света, когда становится возможным то, что невозможно теперешнему смертному человеку — преодолеть оковы природной необходимости, вырваться из времени в вечность:

Бежит вся мысль моя к подгрудью
Встречаясь с жизнью сердца там,
И, не внимая многолюдью,
Ни внешним бурным суетам, —
Я весь в себе, весь сам с собою...
Тут, мнится, грудь моя дугою
Всхолмилась, светлого полна,
И, просветленная, она,
Какой-то радостью благою,
Не жгучим, сладостным огнем,
Живет каким-то бытием,
Которого не знает внешний
И суетливый человек! —
Условного отбросив время,
Я, из железной клетки время
Исторгшись, высоко востек,
И мне равны: и миг и век!

(«Иная жизнь», 1830–1840-е гг.)

Смысл восхождения от земного к небесному — не в его отвержении, а в преображении, в том, чтобы, как мечтает странник Жуковского, «в нетленности небесной» обрести «все земное». Смысл любви к земле — не в грешной привязанности к тленным вещам, а в чаянии спасения милой и теплой родины, любовно вскормившей род человеческий и ждущей от него ответной любви и заботы. К такому пониманию вел романтизм. В высшие минуты свои романтики чаяли именно этого — полноты преображения, распространения Божеского закона любви и бессмертия на все бытие.

Очень многое для романтиков, искавших выхода из тупика спиритуализма, сделал Пушкин. Еще до Лермонтова, восклицавшего «Как землю

нам больше небес не любить!», до Баратынского, для которого счастье бесплотной тени — не счастье, бытие ее — не бытие, до Тютчева, исполненного любовью к земле, Пушкин принял жизнь как драгоценный, Божеский дар. Всей силой своего гения он утверждал богоданность творения, неисчерпаемость и глубину бытия. Если для Жуковского «очарованное Там» первично и абсолютно, а унылое здесь — вторично и производно, то у Пушкина этой оппозиции нет. Бытие для него целокупно, неразрываемо, синтетично. Жизнь уникальна и неповторима, как уникальна и неповторима каждая личность. Она выше всякой теории, всякой сочиненной идеи.

Пушкин дал своего рода противоядие безмерности и надрывности романтизма. Романтизм рода демонстративно нарушал меру, перекашивал бытие, ввергая его во власть неразрешимых, противоборствующих антиномий, заставляя держаться не универсальной, объемлющей все энергией Божества, ведущей этот смертный, страдающий мир к преображению, а предельным напряжением полюсов, в любой момент готовым взорваться сокрушающей катастрофой. Пафос творчества Пушкина — движение от антиномии к синтезу, от разрывов и диссонансов — к гармонии, от «высокопарных мечтаний» и «безыменных страданий», изнанкой которых так часто является разочарование, жизнеотрицающий демонизм, к мирному состоянию духа, одноприродному с Христовым духом мира и любви («Мир мой даю Вам» — Ин. 14, 27). Прямо и просто пишет поэт в «Путешествии Онегина» о смене жизненного и творческого идеала. Картины южной мятежной природы, «Пустыни волн, края жемчужны, / И моря шум, и груды скал», на которых разворачивались страстные сюжеты его романтических поэм, уступают место иным картинам:

Люблю песчаный косогор
 Перед избушкой две рябины,
 Калитку, сломанный забор,
 На небе серенькие тучи,
 Перед гумном соломы кучи —
 Да пруд под сенью ив густых,
 Раздолье уток молодых;
 Теперь мила мне балалайка
 Да пьяный топот трепака
 Перед порогом кабака.
 Мой идеал теперь — хозяйка,
 Мои желания — покой,
 Да щей горшок, да сам большой.

Смысл этих картин — не в апологии мещанской середины (излюбленный предмет нападков романтического поэта). Он — в приятии жизни, в умении оценить разные ее лики, не только почитавшиеся достойными поэтического изображения, но и те, что классикам и романтикам казались презренной, не заслуживающей внимания прозой. Эта проза оказывалась под пером Пушкина исполненной истинной поэзией. Домашний быт семьи Лариных, сама фамилия которых заставляла вспомнить о римских

божествах-покровителях домашнего очага, тихая, негероическая жизнь стационарного зрителя, мирная и спокойная жизнь старушки-вдовы с дочерью Парашей в стихотворной повести «Домик в Коломне»¹ — всему есть место в его творческом мире.

Пушкин ощущал высшим, гениальным чутьем: презрение к жизни отнюдь не безобидно, оно опасно, ибо влечет за собой презрение к бытию: если мир бессмыслен, ничтожен, тогда и проклясть, и разрушить его не составит большого греха. А вместе с презрением к бытию приходит и презрение к человеку, другому, особному *я*. Своей волей отнять у него жалкую, смертную жизнь не кажется таким уж чудовищным: эта жизнь рано или поздно кончится смертью, так не все ли равно, когда умирать, теперь или через двадцать пять лет — гробовой финал наступит при всяком раскладе. Именно так будет рассуждать отравивший Нину Арбенин, герой лермонтовского «Маскарада», встречая ее отчаянное, молящее «О нет, я жить хочу» холодно-жестким «К чему?»:

Что жизнь? Давно известная шарада
Для упражнения детей,
Где первое — рождение! где второе —
Ужасный ряд забот и муки тайных ран,
Где смерть — последнее, а целое — обман!

<...>

Жизнь как бал —
Кружишься — весело, кругом все светло, ясно...
Вернулся лишь домой, наряд измятый снял —
И все забыл, и только что устал.
Но в юных летах лучше с ней проститься,
Пока душа привычкой не сроднится
С ее бездушной пустотой;
Мгновенно в мир перелететь другой,
Покуда ум былым еще не тяготится,
Покуда с смертью легка еще борьба, —
Но это счастье не всем дает судьба.

Презирающий жизнь становится вестником смерти, хладнокровным ее орудием. Алеко, герой «Цыган», убивает Земфиру, самовластной рукой

¹ Примечательно, что ранние немецкие романтики, при всей их программной оторванности от обыденной жизни, с ее каждодневными заботами о хлебе насущном, при всех их порывах в запредельность, порой умиленно вздыхали по этой жизни, по норме, которую сами изначально оспаривали. Вспомним новалисовский идеал «брачной ночи, супружества и потомства», осуществление которого связывал он с Софией фон Кюн (см.: Шульц Г. Новалис сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и иллюстраций). Челябинск: Урал, 1998. С. 88). Вспомним и героя Людвига Тика — художника Франца Штернвальда, умиленно созерцающего спокойную, размеренную жизнь сельчан с их маленькими, милыми радостями. В этой немудрящей, совсем не максималистской, не героической жизни есть что-то корневое и истинное, что-то такое, без чего проваливаются, выглядят зыбкими и беспомощными, а главное — обесмысливаются — самые вдохновенные, самые возвышенные мечтания.

прерывает дыхание вольной, радостной, бьющей через край жизни. Романтическая скорбь, бегство от мира и людей оборачиваются своеволием и гордыней, «самовластьем человеческого “я”»¹ (его Тютчев позднее назовет главным недугом «современного человека»). И Сальери, сторонящийся «живой жизни», отравляет Моцарта, в котором эта жизнь предстала во всем ее богатстве, непредсказуемости, чарующей многогранности. Распоряжаться судьбой другого, отнимая драгоценный дар, судьба коего в руках не человецких, но Божьих, — такого права Пушкин не признает. Всем своим существом, всем своим творчеством он противится девальвации жизни. «Гений и злодейство — две вещи несовместные» — эта формула утверждает творчество как служение высшему, Божественному добру. А это добро есть Жизнь в ее совершенстве, в ее изначальной, утраченной в грехопадении, но и грядущей обоженной полноте.

Приятие бытия, доверие к нему и было основой глубинной жизнерадостности Пушкина — не той поверхностной жизнерадостности, которая явилась в творчестве Батюшкова («покров, накинутый над бездной», обратный полюс пессимизма и ужаса перед хаосом, гнездящимся на дне души, затканым в полотно мира). Пушкинская жизнерадостность онтологична, это жизнерадостность, которая была у Христа, обращавшего воду в вино на брачном пире в Кане Галилейской², пившего и евшего с мытарями и грешниками, любившего бытие и за это бытие, за его спасение и преобразование принявшего мучения и крестную смерть. Это только сатана не любит жизнь³, жаждет обратить бытие в небытие, радостный, блещущий красками мир — в зловещую ледяную пустыню, а Бог любит жизнь, как бы ни была она помутнена илом греха, ибо святой и светлый ее исток в Нем самом; любит, печется о ней и открывает ей двери вечности.

И если Батюшков в «Послании Дашкову» заявляет о невозможности «петь любовь и радость», счастливую беспечность и заздравные кубки в мире, исполненном зла и несправедливости (вот он, пресловутый романтический максимализм!), то Пушкин может петь и поет. Поет, не предаваясь внешне спасительной, но обманной иллюзии, что «все к лучшему в этом лучшем из миров», не забывая о трагических противоречиях существования, но радуясь бытию как вышнему дару, уповая на благость и милосердие Творца, Который не оставит этот мир погибающим.

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. СПб.: Издание Товарищества А.Ф. Маркс, 1913. С. 296.

² Позднее Достоевский, рисуя в романе «Братья Карамазовы» мистическое видение Алеши — брак в Кане Галилейской, на котором Христос разделяет трапезу со всеми людьми, влагает в уста старца Зосимы (его, воскресшего, юноша тоже видит на брачном пире, становящемся в романе символом Царства Небесного) такие слова: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей» (Достоевский 14, 327).

³ Люцифер в мистерии Байрона «Каин» исполнен ненависти к жизни, к Божьему творению, и именно эту ненависть, это отвращение к бытию настойчиво, используя все свое красноречие, внушает он Каину.

Пушкинская философия жизни была ступенькой к новой картине мира, организующий принцип которой — не антиномия небесного и земного, а их неразрывная, благодатная связь. Сущность этой картины, сменяющей романтический дуализм, позднее выразил Достоевский в романе «Братья Карамазовы» устами старца Зосимы: «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное, сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим <...>. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным» (Достоевский 14, 290).

Земля не отвержена, а оправдана, она не иноприродна небесному, а соприродна ему — в ее живительном лоне прорастают «семена из миров иных». После Достоевского такой взгляд станет принадлежностью русской религиозной философии, но с особой силой проявится у о. Сергия Булгакова. Булгаков заговорит о софийности мира, о том, что совокупный, идеальный образ мира и человека, пребывающий в Боге, излучается и 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»¹. Та красота и гармония, которую созерцаем мы в явлениях окружающей жизни: «в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода»², — образуется именно этими «лучами софийности в природе», несет в себе откровение божественной основы бытия, обетование грядущего обожения всей твари.

Русские романтики, при всем своем порыве к инобытию, в запредельное, сумели запечатлеть в слове этот благодатный, софийный лик мира. Певцы и жрецы красоты, они тонко чувствовали отблески Божьего света в природе. У Пушкина и Лермонтова («Когда волнуется желтеющая нива...») эта чувствительность шла от естественной восприимчивости природы, дававшей толчок поэтическому чувству и воображению. У Жуковского, Тютчева, Любимова, наследовавших немецкому романтизму, питалась еще и шеллинговой натурфилософией, где природа предстала единым организмом, в котором живет и действует мировая душа, гармонически примиряя противоположности, сообщая ему целостность и полноту. Ранний немецкий романтизм был особенно чувствителен к Божественной основе мира. Вспомним, какие вдохновенные гимны красоте мироздания, его разнообразию, гармонии, совершенству возносят в «Фантазиях об искусстве» Вагнероде и его, где редактор, а где и соавтор, Тик! Они называют природу источником откровения Божия, видя в многообразии цветов и красок «язык мирового духа, который радуется, являя себя на

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 163.

² Там же. С. 168.

тысячи ладов и в то же время скрываясь»¹. Они рисуют не кистью, но словом развернутые софийные полотна, славя всемогущество и благость Творца, «сотворившего вся»: «От ранней юности, когда я узнавал Господа из древних священных книг нашей веры, природа была мне первейшим и яснейшим толкованием Его существа и свойств. Шелест деревьев в лесу и раскаты грома рассказывали мне о Нем таинственные вещи, которые я не могу передать словами. Прекрасная долина, окруженная причудливыми скалами, или речная гладь, где отражаются склоненные деревья, или веселая зеленая лужайка, над которой сияет голубое небо, — ах, эти предметы вызывали более чудесных движений в глубинах моей души, более переполняли мой дух благостью и могуществом Всевышнего и более очищали и возвышали мою душу, чем это когда-либо удавалось словесному языку. <...> Когда я из нашего освященного Господом монастырского храма после созерцания Спасителя на кресте выхожу на свежий воздух и солнечные лучи, льющиеся с голубого неба, охватывают меня, такие теплые и живые, и восхитительный пейзаж с горами, водами и деревьями умиляет мой взор, когда передо мной предстает величавый мир Господень, я чувствую, как внутри меня делается так величаво»².

«Невыразимое» Жуковского, где предстает «...величественный час / Вечернего земли преображенья — / Когда душа смятенная полна / Пророчеством великого виденья», лермонтовское «Когда волнуется желтеющая нива...», «Вечер» Вяземского, «Как сладко дремлет сад темно-зеленый...» Тютчева — классические образцы софийного мироощущения. Разворачивающиеся в этих стихотворениях светлые, «райские» картины природы воочию являют тот образ Божий, что почил на всей твари и пребывает в каждом существе, несмотря на искаженность бытия и человека после грехопадения. «Сие сходящая святыня с вышины, / Сие присутствие Создателя в созданье» — так говорит об этом Жуковский в «Невыразимом». Эти картины воздвигают мост между бытием и инобытием, становятся связующим звеном между сущим и должным. Они как бы прообразуют будущую вселенскую гармонию, становясь основой надежды и веры, что падший и смертный мир не оставлен своим Творцом, что он может быть восстановлен в славе, совершенстве, бессмертии.

Софийность мира открывается взору поэта-романтика в тех явлениях и процессах природной жизни, которые привычно окружают человека с первых шагов его в бытии — будь то звездный пейзаж («Таинственно, как в первый день создания / В бездонном небе звездный сонм горит»), «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... <...> / Пустеет воздух, птиц не слышно боле, / Но далеко еще до первых зимних бурь — / И льется чистая и теплая лазурь / На отдыхающее поле...» На примере последней, хрестоматийной цитаты из Тютчева особенно очевидно, насколько мастерски умеет поэт передавать

¹ Манифесты западноевропейских романтиков. М.: Издательство МГУ, 1980. С. 80.

² Там же. С. 75–77.

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, сменяемые «грохотом летних бурь», за которым недалеко уже и до «первого желтого листа»), открывается гармония вечности.

По мере того, как в лоне русского романтизма завязывались ростки новой софийной картины мира, центрообразующая оппозиция «земля — небо» начинала смещаться на второй план. Ее место все чаще занимал образ универсума, в котором все связано единой цепью родства и каждый объект творения, будь то небо, далекие звезды или наша земля, драгоценен и незаменим, пронизан Божеской мыслью о нем. С.Л. Франк, комментируя тютчевское стихотворение «Лебедь», где образу орла, воспаряющего в горние выси, предпочтен образ лебедя, скользящего по чистой поверхности вод, воплощая в себе отблеск неземной красоты на земле («И полной славой тверди звездной / Он отовсюду окружен»), писал: «небесная горняя стихия, удаленная от земли и противоположная ей, есть все же не какое-либо обособленное от бытия начало, а именно стихия, органически проникающая собою все бытие, а следовательно, доступная и на земле»; «высшие и чистейшие обнаружения небесного начала полнее всего даны не в отрешенности от земли, не в уединенных высотах, а именно как бы в центре земного бытия, со всех сторон окруженном и пропитанном этим небесным началом»¹.

Оправдание земли, которое несла в себе идея софийности, влекло за собой и оправдание истории. Тема тысячелетнего царства Христова, занимавшая воображение Новалиса, органически вытекала из сознания сопричастности материи Божеству. Рождалось желание преобразить саму жизнь, сделать христианство дышащим и живым началом истории. Появлялась вера в золотой век впереди. В диалоге «Анаксагор» Веневитинов вкладывал его исповедание в уста Платона. Вполне романтическому воздыханию Анаксагора, в духе «Там не будет вечно здесь» («Для чего дано человеку понятие о таком счастье, которого он достигнуть не может?») Платон отвечал так: «Верь мне, Анаксагор, верь: она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Правственная свобода будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания»². И славянофильство, в духовной почве которого

¹ Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. № 11. С. 24, 26.

² Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. С. 127. Правда, золотой век, тут же добавляет герой Веневитинова, не будет вечен, как не будет вечно и наша планета. Но то, что он настанет в финале времен, несет оправдание земному существованию, жизнь земли и человечества отныне уже не бессмыслица: Планета «исчезнет, но, совершив свое предназначение, исчезнет, как ясный звук в гармонии вселенной» (Там же). Поворот мысли весьма характерный. Романтик, убежденный в разрыве миров, не может поверить в воз-

прорастали семена немецкой романтической культуры, много внимания уделяло историческому движению человечества, выражая надежду на то, что Россия в союзе со славянством, воплотит в своей государственной и общественной жизни евангельские начала любви, что она сумеет привести мир к порогу новой, благой эпохи истории, где разрыв между идеалом и реальностью будет преодолен.

В софийной картине мира, зиждущий центр которой — идея преображения, неветшающей, всецелой гармонии, ростки коей прорастают здесь, на земле, иным становится и образ смерти. Смерть — меонична, антисофийна, враждебна Божественному началу. Она уничтожает Божью создания, коржит материю, разрушает прекрасную форму, в которую облекается дух. В первой трети девятнадцатого века понятие энтропии еще не существовало, как не существовало и представление о жизни и сознании как третьем начале термодинамики, факторе негэнтропии. Но поэты-романтики уже описывали оба явления, не зная ученой терминологии, да и не нуждаясь в ней вовсе. И смерть предстала у них частью энтропийного процесса природы, в то время как жизнь и творческая деятельность человека, созданного по образу и подобию Божию, — силой космизирующей и преображающей.

Вот перед нами стихотворение Баратынского «Запустение» (1834). Литерический герой возвращается в родные места, где когда-то в годы детства и юности он был так счастлив, и предстает перед ним заросший травой и кустарником парк, разрушенный грот, рухнувшая, истлевающая беседка. Пространство, которое с таким тщанием, с такой любовью окультурировал человек, неумолимо ветшает. Рука художника, с любовью и сердечным трепетом вслушивавшегося в таинственный шум деревьев, всматривавшегося в изгибы естественных линий, дабы своим творчеством подчеркнуть красоту сотворенного мира и славу его Создателя, «изглажена годами». Природа быстро справляется со следами творческой деятельности существа сознающего. Без человека, поставленного Творцом в центре мира, бытие запустевает, оно — как потускневшее зеркало, все слабее отражает Божественную красоту.

Та же мысль — в «Русских ночах» В.Ф. Одоевского. Шеллингианец, один из создателей и руководителей Общества Любомудрия, убежденный сторонник идеи цельного знания, Одоевский видел в человеке благое, творческое орудие жизни. «Громко и непрерывно природа взывает к силе человека: без силы человека нет жизни в природе»¹. Когда же человеческий род не исполняет своего назначения, погрязая в сиюминутных соблазнах, эгоистических дрязгах и распрях с себе подобными, природа «опережает» его: страшные естественные катаклизмы ожидают людей, презревших свой долг перед бытием.

возможность всецелого преображения бытия в благобытие — без разрушения гармонии, без отката назад.

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 24.

Вызревавшее в лоне русского романтизма представление о человеке как разумной, творческой силе природы, инстанции ее самосознания, водителе ее к совершенству, было необходимым звеном концепции персонализма. И укоренялось оно в христианстве, выдавшем в человеке радость всей твари, что «стенает и мучится доньне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22), а значит требующем от него великой ответственности и любви ко всякому «созданию Божию». Позднее это представление будет доказывать и развивать представители русской религиозной философии (Федоров, Соловьев, Бердяев, Булгаков), оно станет принадлежностью научно-философской мысли в лице С.А. Подолинского, Н.А. Умова, В.И. Вернадского¹. Но прежде чем войти на русской почве в сферу философской и научной рефлексии, оно предчувствовалось и предугадывалось в пространстве художественной литературы. И романтизм сделал здесь очень многое. Сделал своим колебанием между дуалистической картиной мира и идеей софийности, нудившей к пониманию того, что мир нужно не проклинать, не отталкивать, порываясь в небесные выси, а преображать, содействовать преодолению его смертного, униженного состояния.

Но такая задача требует от человека предельной высоты нравственного сознания. И не случайно, размышляя над образом «героя нашего времени», русские романтики выдвигают на первый, идеальный план фигуру Колумба, переосмысляя в высоком религиозном ключе его подвиг открытия Нового света («Ты завесу расторг божественной рукой — / И новый мир, неведомый, нежданный, / Из беспредельности туманной / На Божий свет ты вынес за собой»). Не Наполеон, предмет очарований и восторгов европейского романтизма, становится здесь в центре внимания (он — вдохновитель героев демонического склада, которые, как хотят, играют историей, делают ее подножием собственному самовластью и тем служат всемирной розни и смерти), а именно Колумб. Колумб — это образ человека, движущего историю во имя жизни, сознающего свое ответственность за судьбы мира, деятельный участник новой, преображающей эволюции, того «космического роста»², что возводит человечество к Богочеловечеству и материю — к Богоматери:

Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества...
Скажи заветное он слово —
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его.
(Ф.И. Тютчев. «Колумб», 1844)

¹ См. подробнее: Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 639, 578.

Жизнь — смерть — воскресение

В статье «О меланхолии в жизни и поэзии» Жуковский, объявляя смирение с неизбежностью смерти важнейшей составляющей христианского мироощущения, резко ополчался на байронизм, который дал другую — отторгающую, неприемлющую реакцию на смерть. С точки зрения Жуковского, это реакция нехристианская, она порождена скептицизмом и безверием гордой души, не желающей принимать данный Богом удел. Однако столь жесткая трактовка байронизма как явления отрицательного и деструктивного — трактовка, данная свысока, с полным сознанием своего благочестивого права «вязать» и «решить», вопреки Божественному предупреждению «Мне отмщение и Аз воздам», оказывалась плоской и грубой, не затрагивавшей всей глубины феномена Байрона. Недаром позднее Достоевский, не очень жаловавший байронизм, призывал видеть в нем «хоть и моментальное, но великое, святое и необходимое явление в жизни европейского человечества, да чуть ли не в жизни и всего человечества» (Достоевский 26, 113). «Великий и могучий гений», «страстный поэт» (Там же, 114) выразил в своем творчестве муку и тоску личности, не примиряющейся с относительностью существования, взыскующей всей правды и всего смысла. Байронизм для Достоевского — низшая, отрицательная точка религиозных исканий, тот предел отчаяния и богооставленности, с которого — рикошетом и от противного — начинается восхождение к вере, но вере не детской, а совершенной сознательной, которая не отворачивается от дисгармоний жизни, не зарывается головой в песок, не угашает сознания, но ищет преодоления трагедии и не боится союза с разумом.

«Благословен святое возвестивший, / Но в глубине разврата не погиб / Какой-нибудь неправедный изгиб / Сердце людских пред нами обнаживший» — писал Баратынский. В отчаянном бунте героев Байрона, равно как и в бунте наследовавшего им лирического героя Лермонтова был и свой положительный потенциал. Им открывалось то, что при спокойном, сглаженном христианстве Жуковского явлено быть не могло, как не было замечаяемо и твердо-рациональным сознанием XVIII века. В державинской оде «Бог» торжествует сознание незыблемости смертных законов, установленных самим Создателем мира: «Твоей то правде нужно было, / Чтоб смертну бездну преходило / Мое бессмертно бытие; / Чтоб дух мой в смертность облачился / И чтоб чрез смерть я возвратился, / Отец! — в бессмертие твое». Жуковский тоже не сомневается в богоданности смерти. Лермонтов видит в ней ужас и проклятие личности. Смерть и благость Господня в его мире не просто разведены, они антагонистичны. Жуковский смерть поэтизирует — у Лермонтова она обесмысливает все человеческие дела и поступки, против нее восстает сердце, в нее, как в каменную стену, упирается ум — и отчаивается, и не находит исхода.

Не только Лермонтов, но и другие романтики не соглашались признать примирение со смертью христианским настроением духа. Вот показательные строки из Тютчева: «Я не знаю, какую пользу может извлечь, с точки зрения христианской, человек, постоянно преследуемый мыслью о смерти,

но я знаю только, что, когда испытываешь ежеминутно с такою болезненною живостию и настойчивостию сознание хрупкости и непрочности всего в жизни, то существование, помимо цели духовного роста, является лишь бессмысленным кошмаром, и безумие того человека, который дрожал за свой хрустальный нос, дает лишь слабое представление о подобном настроении ума»¹.

Менее всего следует поддаваться соблазну интерпретировать два типа отношения к смерти, представленные в русском романтизме Жуковским и Лермонтовым, по их отношению к христианству, определяя их как романтизм религиозный и романтизм антирелигиозный, безверный. Все обстоит намного сложнее. У Лермонтова и Тютчева, поэтов, в творчестве которых тема «жизни и смерти» достигла своего эмоционального пика, утверждалась, как это ни парадоксально на первый, поверхностный взгляд, подлинно христианская трактовка смерти. Смерть — несовместима с радостью Царствия Божия, это поврежденность, болезнь бытия, с ней примириться не только невозможно — грешно.

Сами сомнения лирических героев-романтиков способствовали, пусть и от противного, становлению именно такого отношения к смерти. Сомнения эти касались прежде всего веры в загробное бессмертие, которая являлась основой романтической картины мира, созидавая напряжение полюсов между страдальческим земным бытием и блаженной жизнью за гранью этого бытия. «“Смерть придет — и что здесь больно, / Там тебе отрадой станет” / Так!.. Да думаю невольно: / А как смерть меня обманет?”» — так завершает В.Г. Бенедиктов стихотворение «Недоумение» (1838–1850), лирико-философский этюд о человеке, противоречивом, разорванном существе, пребывающем в вечной распре между телом и духом, знанием и верой. Лермонтов одним лишь двустушием обрывает надежду на радость загробной встречи, так одушевлявшей поэзию и жизнь Жуковского: «И смерть пришла: наступило за гробом свиданье... / Но в мире новом друг друга они не узнали»². А вот как размышляет о бессмертии за смертной чертой Пушкин:

Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны, —
Клянусь! Давно бы я оставил этот мир:
И сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений.
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...

Но тщетно предаюсь обманчивой мечте;
Мой ум упорствует, надежду презирает...

¹ Ф.И.Тютчев — Э.Ф.Тютчевой, 19 июля 1852 // Старина и новизна. Кн. 18. Пг., 1914. С. 37.

² М.Ю. Лермонтов. «Они любили друг друга так долго и нежно...» (1841)

Ничтожество меня за гробом ожидает...
 Как, ничего! Ни мысль, ни первая любовь!
 Мне страшно!.. И на жизнь гляжу печален вновь,
 И долго жить хочу, чтобы долго образ милый
 Таился и пылал в душе моей унылой.

(А.С. Пушкин. «Надеждой сладостной младенчески дыша...», 1923)

Первая строфа этой элегии воспроизводит романтическое стремление от тленной посясторонней реальности к потустороннему бессмертному бытию, вторая — вводит тему сомнения в загробном существовании, и именно это сомнение заставляет поэта восценить ту земную и скудную жизнь, которую он так легко, так ничтоже сумняшеся был готов сокрушить ради вечности.

Бессмертие души, одной лишь души — еще не все христианство. В христианстве главное — чаяние воскресения, вера в конечное восстановление целостного состава человека, уникального триединства тела, души и духа. Такое понимание во всей его полноте будет утверждать русская религиозно-философская мысль последней трети XIX — первых десятилетий XX в.; в литературе оно ляжет в основу творчества Достоевского. В начале XIX в., когда становился и достигал своего акме романтизм, мы наблюдаем первые ростки этого понимания: священному христианскому материализму, на котором и основывалась идея воскресения твари, приходилось здесь пробиваться сквозь тернии привычных спиритуалистических понятий и взглядов, вступая в конфликт с дуалистической картиной мира, обесценивающей земное ради небесного.

Впрочем, начало воскресительной теме в русской литературе — теме, во весь голос прозвучавшей в финале «Братьев Карамазовых» в ликующем слове Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (Достоевский 15, 197), — было положено еще до романтизма. Г.Р. Державин в финале стихотворения «Ласточка», написанного на смерть любимой жены, так выражает главное христианское чаяние, исповедуемое в 12 члене «Символа веры»:

Душа моя! гостья ты мира:
 Не ты ли перната сия? —
 Воспой же бессмертие, лира!
 Восстану, восстану и я, —
 Восстану, — и в бездне эфира
 Увижу ль тебя я, Пленира?

Образ воскресения здесь еще лишен материальных примет, почти однороден с образом бессмертия души. Само воскресение выведено за пределы земли, в потусторонность, оно совершается где-то там, в небесных далях, в «бездне эфира», никак не соприкасаясь с земной реальностью. Подобным же образом и романтики будут отождествлять воскресение и бессмертие, адаптируя первое ко второму. Декабрист Г.С. Батеньков, в

поэме «Одичалый» (1827), написанной в Алексеевском рavelине Петропавловской крепости, так завершает монолог узника, запертого в тесных стенах камеры-одиночки:

Вы не удушите тюрьмой
Надежды сладкой воскресенья!
Бессмертие! В тебе одном
Одна несчастному отрада:
Покой — в забвеньи гробовом,
Во уповании — награда.
Здесь все, как сон, пройдет. Пождем —
Призывный голос навевает.
Мы терпим, бремя мук несем,
Жизнь тихо теплится... и тает...

Подобная адаптация вполне понятна. Воскресение, как понимало его христианство, как будет затем понимать русская религиозная философия, — воскресение во всей полноте преображенной материальности, — фактически означает (как и идея «софийности») снятие двоemiрия, преодоление разрыва между «здесь» и «очарованным там», между бессмертным, свободным духом и немощным, превратным телом, которому не подняться с земли, не омыться в небесных водах — его удел прах и тлен, темный и тесный гроб, могильный холод и одиночество. Анастатический акт снимает антиномии, соединяет небесное и земное, избавляет от тлена и гроба. И потому следующим шагом романтизма, шагом самоотрицания, жертвы, преодоления собственной ограниченности ради полноты истины и блага, должно было стать и стало признание не просто спиритуального, а именно телесного воскресения, оправдание плоти, материи — не темницы души и духа, а ее родного, теплого дома, с которым разлучается она после смерти и который вновь обретает в воскресительном чуде. Вспомним, как припадает «на бранные останки», стремясь согреть их своим дыханием, лирический герой Лермонтова: он готов отдать все земные блаженства за то, «чтоб хоть одну — одну минуту / Почувствовать в них теплоту» («Ночь I»). Душе, покинувшей тело и вот теперь вернувшейся к его гробнице, нестерпимо зрелище разложения:

Я должен был смотреть на гибель друга,
Так долго жившего с моей душою,
Последнего, единственного друга,
Делившего ее земные муки
И я помочь ему желал — но тщетно:
Уничтоженья быстрые следы
Текли по нем — и черви умножались,
Они дрались за пищу остальную
И смрадную сырую кожу грызли;
Остались кости — и они исчезли,
В гробу был прах... и больше ничего...

Скорбь и жалость героя обращены здесь на себя, на собственное скудное, смертное естество, на своего брата осла, как любовно называл наше тело

Франциск Ассизский. Но вот те же сердечные чувства — еще сильнее, еще интенсивнее — обращаются на уходящих из жизни дорогих и близких людей. «Ах, как ужасна смерть! Как ужасна! Существо, которое любил в течение двенадцати лет, знал лучше себя самого, которое было твоей жизнью и твоим счастьем, — женщина, которую видел молодой, прекрасной и смеющейся, нежной и любящей, — и вдруг... мертва, недвижна, обезображена тлением. Да ведь это ужасно, ужасно! Нет слов, чтобы передать все это. Я только раз в жизни видел, как умирают... Смерть ужасна!»¹, — вспоминает Тютчев о кончине своей первой жены Элеоноры. И Пушкин в одном из своих «тайных» стихотворений, навеянных его любовью к Амалии Ризнич, с ужасом прозревает тот час, когда «небесны очи» возлюбленной покроет вечный, непроницаемый мрак. В странной, мистической грезе видит поэт, как он садится у гроба любимой, «у милых ног ее», «себе их на колена» сложив, и «ждет печально, но чего?» — не того ли, что силою его мечтанья умершая встанет, пробудится?

Именно любовь с ее «непосредственным восприятием абсолютной ценности любимого»² с особой силой ощущает и создает всю чудовищность той метаморфозы, когда боготворимое существо, теплое, дышавшее, жившее, становится недвижимым и хладным, когда прекрасное тело, в котором обитала душа, цепенеет, разрушается, истлевает в могиле. Именно любовь поднимает в человеке непримиримый протест против смерти. И именно любовь, которая по самой своей природе не спиритуалистична, а психофизична, духо-телесна, есть главный и неопровержимый аргумент за воскресение, восстановление драгоценного существа во всей его полноте.

Первым в русской литературе воскресительную силу любви воспел Державин. «Призывание и явление Пленеры» (1794) — так называется стихотворение, в котором разворачивается виденье умершей, приходящей на зов одинокого, осиротевшего сердца:

Приди ко мне, Пленера,
 В блистании луны,
 В дыхании эфира,
 Во мраке тишины!
 Приди в подобьи тени,
 В мечте иль легком сне,
 И, седши на колени,
 Прижмися к сердцу мне;
 Движения исчисли,
 Вздыхания измерь,
 И все мои ты мысли
 Проникни и поверь!
 Я вижу, ты в тумане
 Течешь ко мне рекой!

¹ Дневник А.Ф.Тютчевой. Запись от 4/16 мая 1846 г. Цит. по: *Пугачев К.В.* Жизнь и творчество Тютчева. М.: Издательство АН СССР, 1962. С. 99–100.

² *Франк С.А.* С нами Бог: Три размышления. Париж: YMCA-press, 1964. С. 207.

Пленира на диване
Простерлась предо мной,
И легким осязаньем
Уст сладостных твоих,
Как ветерок дыханьем,
В объятиях своих
Меня ты утешаешь...

Это стихотворение, исполненное удивительной музыкальности, почти совершенное по поэтической форме, лишенное обычных для Державина неблагозвучностей, за которые позднее так досадовал на него Пушкин, могло бы быть названо шедевром романтической лирики... если бы прервать цитату там, где она сейчас прервана. Однако стоит продолжить ее до конца — и впечатление будет другим. Ибо вслед за романтическим порывом к запредельному, стремлением к невозможному, взысканием — и свершением — чуда следует вполне приземленная, рациональная, связанная по рукам и ногам принципом пользы и нормы концовка:

Меня ты утешаешь
И шепчешь нежно в слух:
«Почто так сокрушаешь
Себя, мой милый друг?
Нельзя смягчить судьбину,
Ты сколько слез не лей;
Милой половину
Займи души твоей».

Смысл данной концовки — тот же, что и в «Оде на смерть князя Мещерского». Там автор обращался к другу покойного, призывая не слишком скорбеть и терзаться: все люди конечны, а значит и нужно воспринимать эту конечность как неизбежность, устраивая свою жизнь максимально покойно и счастливо¹. Здесь сама Пленира, ободряя плачущего супруга, советует ему утешиться новой любовью. Оба финала выражают одно понимание: законы природы — вечны, неизменны, человеку они неподвластны, и никаким волевым усилием, даже самым горячим, самым неистовым, поколебать их нельзя.

Но там, где останавливается восемнадцатый век, для девятнадцатого уже нет неодолимых преград. Романтический порыв разрушает земную, эвклидову логику, стремится вместить в конечное бесконечность, он исполнен максимализма, воздымается к абсолюту и не может довольствоваться «горшком щей». И любовь, одушевленная этим порывом, уже

¹ Сей день, иль завтра умереть,
Перфильев! Должно нам конечно, —
Почто ж терзаться и скорбеть,
Что смертный друг твой жил не вечно?
Жизнь есть небес мгновенный дар;
Устрой ее себе к покою,
И с чистою твоей душою
Благословляй судеб удар.

не останавливается перед смертной чертой: напряженно и страстно она взывает к молчащей вечности, ища отклика на свой настойчивый, одушевленный призыв, взыскуя той алогичной, чудесной отмены законов падшего естества, что явилась миру на заре новой эры в Вифании, когда на голос Спасителя «Лазарь, гряди вон!» вышел умерший, а потом, спустя восемь дней, на исходе Великой Субботы, жены-мироносицы, пришедшие помазать тело Распятого Господа, услышали от Ангела, сидящего у отваленного камня: «Его здесь нет».

В 1830 знаменитом году, когда завершался «Евгений Онегин», создавались «Маленькие трагедии», «Повести Белкина» и шуточный «Домик в Коломне», Пушкин пишет свое «Заклинание». Период «Кавказского пленника», «Цыган» и «Анджело» уже давно позади, но стихотворение выдержано в романтической стилистике от первой до последней строки. Здесь мы не найдем той, впрочем, совсем не злобной, а вполне добродушной, насмешки над романтическими возвышенностями, как в «Онегине» или «Домике в Коломне», где юная Параша по ночам смотрит в окно на луну, и эта высокая, в романическом стиле картина («Без этого ни одного романа / Не обойдется; так заведено!») прерывается вполне приземленным воем майских котлов. Стихотворение рождено единой эмоцией, подчиняющей себе чувства, мысли, поступки героя, и этой эмоцией движет любовь, не смиряющаяся со смертной утратой:

О, если правда, что в ночи,
 Когда покоятся живые
 И с неба лунные лучи
 Скользят на камни гробовые,
 О, если правда, что тогда
 Пустеют тихие могилы, —
 Я тень зову, я жду Леилы:
 Ко мне, мой друг, сюда, сюда!

Явись, возлюбленная тень,
 Как ты была перед разлукой,
 Бледна, холодна, как зимний день,
 Искажена последней мукой.
 Приди, как дальняя звезда,
 Как легкий звук иль дуновенье,
 Иль как ужасное виденье,
 Мне все равно: сюда, сюда!

Зову тебя не для того,
 Чтоб укорять людей, чья злоба
 Убила друга моего,
 Иль чтоб изведать тайны гроба,
 Не для того, что иногда
 Сомненьем мучусь... но, тоскуя,
 Хочу сказать, что все люблю я,
 Что все я твой: сюда, сюда!

Нет здесь и той сдерживающе-разумной, рационалистически-правильной ноты, что звучит в финале державинского стихотворения. Надо всем господствует иррациональный, безумный призыв «Приди», прозвучавший в его первых строках, только у Пушкина он многократно усилен, переходит все границы и меры, сокрушает преграды здравого смысла. Лирический герой заклинает умершую не ради себя, не в угоду дерзкому желанию проникнуть в то, что закрыто земным очам человека, но ради нее самой, стремится вывести возлюбленную из небытия к бытию, спасти ее своей любовью.

Мотив воскресения, вводимый в «Заклинании» троекратным «Сюда, сюда!» (это восклицание венчает каждую из трех бессмертных строф), у Пушкина достигнет высшей точки своего развития в знаменитой сцене из «Сказки о мертвой царевне и семи богатырях» (1833), где царевич ударяется о гроб умершей возлюбленной и — о, чудо! — девушка оживает. По словам современного исследователя, «жанр сказки, органично включающий фантастический элемент как буквальное воплощение народной мечты» дает «Пушкину возможность свободнее представить воскресительную мощь Любви»¹.

Поэт, так глубоко, так органически-целокупно чувствовавший жизнь и любивший ее, выразил в своем творчестве образ всецелого спасения жизни, не одной, обособленной части, но всей полноты духо-телесного единства личности. И это была та высшая религиозная планка, которой, пусть на мгновение, удавалось коснуться романтикам. И не только тем, которые, как Тютчев и Лермонтов, последовательно противились ужасу развоплощения, но и тем, которые, как Жуковский, были готовы увидеть в смерти необходимое условие бессмертия, чаемый переход в блаженную вечность. Одна из центральных картин послания «К Воейкову» (1814) — картина пасхальной заутрени, светлой службы Праздника Праздников. Жуковский рисует особую службу, совершаемую христианами-евангелистами не в храме или молельном доме, а прямо на кладбище, у могил умерших отцов и братьев. С ними разделяют живущие светлую радость Пасхи, к ним идут с надеждой и верой в грядущее воскресение всех, начатком которого стало Христово восстанье из мертвых:

Идут к возлюбленным гробам
С отрадной вестью воскресенья;
И все — отверстый светлый храм,
Где, мнится, тайна искупленья
Свершается в сей самый час,
Торжественный поющих глас,
И братьев на гробах лобзанье
(Принесших им воспоминанье
И жертву умиленных слез),
И тихое гробов молчанье,
И соприутственных небес

¹ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 113.

Незримое с землей слиянье —
 Все живо, полно божества;
 И верных братий торжества
 Свидетели, из тайной сени
 Исходят дружеские тени,
 И их преображенный вид
 На сладку песнь: «Воскрес Спаситель!..»
 Сердцам «воистину» гласит,
 И самый гроб их говорит:
 Воскреснем! жив наш Искупитель!

Высшим христианским обетованием предстает не бессмертье души, но полнота воскресения. Не разрыв земли и неба является взору читателя, а их единство в таинстве преображения. Образ воскресения и образ софийности мира оказываются органически сплетены. Чаение восстания из мертвых и чаение преображения твари — неразделимы.

Связь идеи воскресения с идеей обожения в христианской онтологии принципиальна. Полнота вечной жизни возможна только при условии всецелого преображения нынешней, пространственно-временной формы этого мира в иную, синтетическую, целокупную, где ничто не исчезает, ничто не преходит, где уже нет вытеснения и противоборства, но надо всем и во всем царствует закон любви. В нынешнем же падшем, ветшающем бытии, где каждая тварь обретает дыхание жизни лишь на короткий, стремительно пролетающий срок, бессмертие — не только не благо, но ужас и наказание. Образ такого негативного, дурного бессмертия посреди преходящего, смертного мира не раз являлся в литературе русского романтизма. Вот «Агасфер» Кюхельбекера, русская вариация темы «вечного жида», обреченного идти сквозь время, видеть, как сменяются исторические и земные эпохи, как миллионы существ, бессознательных и одаренных сознанием, проходят свой путь на земле и исчезают в темной воронке небытия. Вот «Демон» Лермонтова, одиноко скитающийся «в пустыне мира». Вот «Недоносок» Баратынского: «Изнывающий тоской, / Я мечусь в полях небесных». В последних строках этого шедевра «поэзии мысли» острое переживание краткости жизни соединяется со столь же острым переживанием тщеты бесконечного существования, коль скоро это существование не дает ни полноты, ни совершенства: «Отбыл он без бытия: / Роковая скоротечность! / В тягость роскошь мне твоя, / О бессмысленная вечность!»

Да, для души, взыскающей абсолюта, равно тягостны и «роковая скоротечность», и дурная бесконечность ущербной, обособленной жизни. И не случайно лирический герой Лермонтова из философской медитации «Смерть» (1830 или 1831), стяжавший «ужасный жребий» после кончины вернуться на землю, витать над ней вечным бесплотным духом, созерцать «страдания людей» и их ошибки, сознать наконец пути к благу и мучиться этим бесплодным сознанием («И к счастью людей увижу средства / И невозможно будет научить их»), «с отчаяньем бессмертья» изрекает проклятия миропорядку и создателю этого миропорядка. Не случайно и

лермонтовский «Демон», полюбив земную, смертную женщину, начинает ненавидеть свое бессмертие: «Что без тебя мне эта вечность?» А «казни-мый бессмертьем» Агасфер не раз порывается прервать опостылевшую, поблекшую жизнь. Смерть, «последний враг» Бога и человека, предстает избавительницей от муки вечного бытия, данного не как дар, но как наказание.

Мотив дурного бессмертия в литературе романтизма неразрывными нитями сплетен с мотивом преступления и вины. «Бессмертие души есть казнь для преступления!»¹ — так афористически обозначена эта связь декабристом Раевским. «Вечный жид» наказан бессмертием за отказ дать хотя бы минутный отдых Спасителю, восходящему на Голгофу. Он обречен «носить в себе самом свой ад», «жить без смерти и без сна» с сознанием совершенного греха и неутоленным страданием. С тем же адом в душе проходит свой путь на земле и гордый Манфред. Ничто не может стереть в его памяти того «ужасного мгновенья», когда по его вине погибла возлюбленная. «Быть без смерти и без сна / Жизнь твоя осуждена <...> В мозг и в сердце — заклинанье / Осужден ты на страданье!»

Более всего герой Байрона мучится непоправимостью произошедшего, невозможностью ничего искупить и ничего изменить. Отсюда его ненависть к себе, людям, миру, отсюда его злое, неистовое отрицание, отсюда и та «неутолимая жажда смерти», что яростно жжет его изнутри. Спасение из этого внутреннего ада могло бы дать только чудо, чудо возвращения к жизни загубленного существа. «Умерших пробудить иль к ним меня / Свести...» — так отвечает Манфред на вопрос Феи Альп, чем она может помочь ему, гордому, отчаявшемуся страдальцу. Или единство в воскресении, а значит в жизни — или единство в смерти, в небытии, в холодном ничто, но не ужас разлуки, разъединения тех, кто стоит по сю сторону смертной черты, и тех, кто уже ее перешагнул. И недаром, когда один из духов, вызванных Манфредом, принимает облик прекрасной женщины, из сердца героя рвется вопль безумной надежды: «О боже! Если это... ты... / И не безумье это все, не бред, — / Могу быть счастлив вновь... Тебя обнять, / И вновь мы будем...» — сменяющийся через минуту, когда видение исчезает, горестным восклицанием: «Сердце, ты разбито!»

В литературе романтизма с его особым вниманием к антиномиям бытия и истории, к амбивалентности жизни, к диалектике плюса и минуса, лица и изнанки, эта любовь к возлюбленной тени, скорбь и тоска об ушедших стояли рядом с иной, отторгающей, негативной реакцией. Вспомним оживших мертвецов из баллад Жуковского, повестей и рассказов Бестужева-Марлинского, Загоскина и др., встреча с которыми (да что там — сама мысль о подобной встрече) наполняет живущих ледяным ужасом. И этот ужас оправдан: здесь в буквальном смысле «мертвый хватает живого». Те, кто при жизни любил своих родных и близких, перейдя роковую черту, исполняются злобной ненависти к еще живущим. Они стремятся утащить

¹ В.Ф. Раевский. «Элегия 1».

свою половинку за собой, в могилу, в тесный, холодный гроб. Смерть и ее служители — антагонисты подлинной, животворящей любви. Если любовь жаждет бессмертия для любимого существа, готова сама отдать жизнь за него, то смерть, напротив, ищет конца всему живому, хочет заполнить собой все, максимально расширить область небытия. Впрочем, сей парадокс — трансформация *живой* любви в *мертвую* ненависть — при ближайшем рассмотрении оказывается вовсе не парадоксом. Указанная трансформация сопряжена все с тем же скрытым мотивом вины живущих перед умершими — вины за то, что вольно или невольно вытеснили их в смерть. Эта вина может быть личной: прямое отнятие жизни (отсюда сюжет мести убитого убийце — «Варвик», «Замок Смальгольм, или Иванов вечер» Жуковского), забвение или предательство («Насмешка мертвеца» В.Ф. Одоевского), но может трактоваться и онтологически, и тогда эта вина оказывается сродни первородному греху, тяготеющему на всех, даже на невинных младенцах. Героиня баллады Жуковского «Людмила» гибнет, несмотря на страстную любовь свою к жениху, на трепетное желание быть рядом с ним. Она невиновна в смерти возлюбленного, она ему не изменяла, она ждет его и верит в желанную встречу, и тем не менее эта встреча приводит ее к порогу конца: «Дом твой — гроб; жених — мертвец».

Романтики были особенно чувствительны к теме инобытия, их волновало то таинственное и непостижимое, что стоит за обыденной жизнью, подспудно на нее влияя, направляя ее пути. Но если в лирико-философских стихотворениях понимание глубины и многоликости сущего воздымало к Божественным, ангельским сферам, то в романтических повестях и балладах художник заглядывал в другую, inferнальную бездну. Жизнь совсем не так расчислена, спокойна и одномерна, как кажется на первый взгляд. Под нею шевелится иррациональное, темное, жуткое. Оно тревожит человека, сталкивает его с наезженной колеи, тянет за собой в обитель тьмы.

В романтической новелле и балладе творится особый мир. Мир, где силы зла и ада неотступно следуют за человеком, уловляя его в свои сети, устремляя к вечной гибели. Господь и Его рай, кажется, отдалены от земли на огромное, непреодолимое расстояние, а ад и смерть обступают со всех сторон, настойчиво стучатся в двери, просачиваются в самые малые щелки, жадно выискивают все новые и новые жертвы. Но и в такой угрожающе-мрачной картине мира остается место свободе воли. Более того, впечатляюще демонстрируется, насколько конечный исход — вечная жизнь или вечная гибель — зависит от внутреннего выбора человека, от его поступка: впадет ли он в соблазн, пойдет ли на поводу у сил зла и смерти или все же сумеет преодолеть искушение. Тут можно вспоминать и «Уединенный домик на Василевском» В.П. Титова, и «Лафертовскую маковницу» А. Погорельского, и «Пиковую даму» Пушкина, и балладу о старушке, ехавшей на черном коне, Жуковского... В тесной связке с темой соблазна возникает тема человеческого своеволия (обратная сторона утверждения личности), которую будут пристально затем исследовать Гоголь, Достоевский, писатели XX века, — своеволия, питаемого не сверху,

из Божественного источника, но снизу, из сатанинской, греховной бездны. А на другом духовном полюсе раскрывается и звучит тема смирения, всецелого предания себя благой воле Творца. Вот Маша из «Лафертовской маковницы» бросает в колодец ключ, отданный ей бабушкой-ведьмой, отрекается от идола богатства — и судьба ее устраивается счастливо и благолепно. Вот Лора, жена рыцаря Адельстана, готовящегося принести в жертву бездне сына-младенца, восклицает только одно слово: «Спаситель!» — и происходит желанное чудо: «Жив младенец, а губитель / Ниспровергнут в бездну сам». И становится ясно: отдаленность Бога от мира, бросающаяся в глаза при первом, поверхностном соприкосновении с текстами романтических баллад и новелл, на деле — только иллюзия. Просто Господь, источник нескудеющей жизни, не навязывает себя человеку, но ждет от него свободного слова и действия, а силы зла и смерти насилюют волю, агрессивно давят на своих жертв, выжимая из них нужные чувства и мысли, реакции и поступки.

Вернемся, однако, к ситуации отрицательного бессмертия. Исход из этой мучительной ситуации, однозначно воспринимаемой как наказание, как жестокая кара, мог идти через смерть, через насильственный прерыв постылого, бессмысленного существования. Однако литература русского романтизма дала образ и иного, спасительного, исхода — через веру в «новое небо и новую землю», в конечное воскресение всех. Чаение этого великого дня полногласно звучит в заключительной главе поэмы Кюхельбекера «Агасфер». Второе пришествие Спасителя, в ожидании которого остается на вымершей, безлюдной земле неподвластный смерти скиталец («На груди камней сел и взор подъял горе, / Навстречу дивной и таинственной заре, / Предвестнице, что сходит Непостижный»), несет избавление от дурной бесконечности времени, родящего на свет и поглощающего мириады существ, выводит в вечность преображенного бытия, где бессмертие уже не наказание, а Божий дар, не проклятие, а радость встречи с Богом и людьми, с дорогими сердцу близкими, восстающими из смертного праха.

В отличие от «Последней смерти» Баратынского и байроновской «Тьмы» апокалипсическое видение, развернутое в поэме «Агасфер», не оставляет впечатления безнадежности. Введение христианской — воскресительной — перспективы открывает двери надежде. Эту надежду русский романтизм выражал на своих вершинных духовных взлетах. И не только выражал, но и, вдохновляясь этой надеждой, переосмыслил само понятие творчества: оно обретало в представлении романтиков религиозный характер, представало священным служением во имя жизни.

Творческий акт воскресителен по самой своей природе. Слово поэта представляет «Отжившее, как прежде, оживленным»¹. Вдохновение способно к преодолению времени, прерывает его линейное, безжалостное движение вперед и только вперед, обращая вспять — к тому, что ушло,

¹ В.А. Жуковский. «Двенадцать спящих дев» (1810, 1814–1817).

но, верится, не безвозвратно. Батюшков и Жуковский, Вяземский и Баратынский создали настоящий культ памяти, воспоминания. «Поэзия воспоминаний»¹ одушевляла их бытие, на ее алтарь приносили они дань благодарного сердца. Святыня минувшего порой прямо противопоставлялась у них превратному, изменчивому настоящему, что слепит и сбивает с пути человека: «В воспоминаниях мы дома, / А в настоящем мы рабы / Незапной бури, перелома / Желаний, случаев, судьбы»².

«Природа знать не знает о былом»³. Способность помнить ушедшее и ушедших свойственна лишь человеку, в ней — один из твердых залогов его причастности Творцу своему, ведь только Бог помнит и знает все и вся в бытии — «И в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду»⁴, — в Вечной памяти Божией не исчезает никто и ничто. Помня о прошлом, вспоминая ушедших человек борется с «Вечным забвением», «орудием князя века сего»⁵. Усилием памяти удерживает тех, кто дорог сердцу, над бездной небытия:

Элизий в памяти моей
И не кропим водой забвенья.
В нем мир цветущий старины
Умерших тени населяют,
Привычки жизни сохраняют
И чувств ее не лишены.
Там жив ты, Дельвиг! там за чашей
Еще со мною шутишь ты,
Поешь веселье дружбы нашей
И сердца юные мечты.

(Е.А. Баратынский. «Мой Элизий», 1831)

Стихи о почивших товарищах составляли, как выше уже говорилось, особую страницу в истории русского романтизма. В преображающем свете памяти, неразрывной с любовью, лики ушедших сияли духовной и душевной красотой. Спадала короста дурных чувств, мыслей, поступков. Каждая личность представляла в своем лучшем виде, оказывалась максимально приближена к тому идеальному, совершенному образу, который был дан ей с рождения и должен быть восстановлен в финале времен.

Искупляющая, воскресительная сила памяти проявлялась и в издании произведений умерших друзей — дело, к которому романтики относились с трепетом почти религиозным. В 1826 году при активном участии С.П. Шевырева, Н.А. Мельгунова и В.П. Титова были переведены и изданы сочинения В.Г. Вакенродера. Книга эта вошла в культуру русского романтизма не только комплексом своих идей. Издание трудов одного из ведущих теоретиков немецкого романтизма создавалось

¹ П.А. Вяземский. «Родительский дом» (1830).

² Там же.

³ Ф.И. Тютчев. «От жизни той, что бушевала здесь...» (1871)

⁴ А.К. Толстой. «Благословляю вас, леса...» (из поэмы «Иоанн Дамаскин», 1858).

⁵ См.: Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 2–8.

его другом, писателем А. Тиком как своего рода надгробный венок, духовный памятник автору. По образцу этой книги-памятника спустя три года после ее перевода на русский язык строят посмертное издание сочинений Д.В. Веневитинова его друга-любомудры В.Ф. Одоевский, М.П. Погодин, Н.М. Рожалин, В.П. Титов. Они стремятся сокупить в этом издании все, что вышло из-под пера поэта, едва переступившего порог двадцатилетия, ушедшего из жизни на первом творческом взлете. Каждое стихотворение, каждый фрагмент, каждое слово несут на себе отпечаток личности Веневитинова, горят огнем его сердца, запечатлевают его мысли и чувства — и потому бесценны; сохранить их, донести до читателя не просто обязанность — священный долг.

С тем же религиозным трепетом, опираясь уже на собственное творческое слово, воскрешали облик возлюбленных. «Еще томлюсь тоской желаний, / Еще стремлюсь к тебе душой — / И в сумраке воспоминаний / Еще ловлю я образ твой... / Твой милый образ, незабвенный, / Он предо мной, везде, всегда, / Недостижимый, неизменный, — / Как ночью на небе звезда...» — писал Тютчев в десятилетнюю годовщину смерти первой жены. А спустя шестнадцать лет, после кончины Елены Денисьевой в стихах, посвященных памяти той, без которой в его жизни наступила «пустота, страшная пустота»¹, пусть не реально, пусть хоть художественно пытался удержать здесь, на земле навеки ушедшую в землю. Бывший любомудр, а потом известный славянофил А.С. Хомяков после смерти жены Екатерины Михайловны нарисовал множество ее портретов, и каждый раз акт творения образа становился воскресительным актом².

Русская культура эпохи романтизма нащупывала те понимания, которые в своей полноте выразила религиозно-философская мысль во второй половине XIX — начале XX в., выдвинувшая идеал богочеловечества, активного христианства, соработничества Бога и человека в деле спасения мира. В этом соработничестве Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков увидели высший религиозный смысл любви и высшее религиозное назначение творчества. Любовь, деятельная любовь по самому своему существу, не может только смиряться, ждать и молиться. Она должна действовать и содействовать, идти навстречу Творцу в приближении светлого дня воскресения, когда все восстанут и все обрящут друг друга. То же задание предлежит и искусству. Для русских религиозных мыслителей «человек есть существо <...> творчески действующее в мире»³, и в этой способности к творчеству проявляется «черта образа Божия»⁴, богоподобие существа сознающего, содержится указание на его место в Божественном замысле. Человек создан как со-

¹ Ф.И. Тютчев — А.И. Георгиевскому, 8 августа 1864 (*Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. Т. 6. С. 74).

² См. подробнее главу «Философия любви А.С. Хомякова».

³ *Булгаков С.Н.* Догматическое обоснование культуры. С. 637.

⁴ Там же. С. 638. Ср. у Н. Бердяева: «Человеческая природа — творческая, потому что она есть образ и подобие Бога — Творца» (*Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 123).

творец, соратник Бога в деле устройства и одухотворения мира, призван распространять рай во всей необъятной вселенной, подготавливать условия для воцарения в бытии Царствия Божия. Творчество ему онтологически задано, является важнейшей частью Божественного домостроительства. Соответственно вершинное задание художника — не создание только нетленных шедевров культуры, но реальное преобразование и творчество жизни. По словам В.С. Соловьева, одного из родоначальников теургической эстетики, искусство «должно воплотить абсолютный идеал не в одном воображении, а и в самом деле, — должно одухотворить, пресуществить нашу действительную жизнь»¹.

Такая трактовка творчества — как дела преобразования, пути к совершенной, неветшающей жизни — полногласно прозвучала тогда, когда эпоха романтизма давно канула в прошлое. И тем не менее она могла бы и не сложиться, если бы не было в русской культуре этой сущностной и важной эпохи. Рассуждения Жуковского о творческом акте как «осуществлении идеи Творца», о Божественных источниках вдохновения² были необходимой ступенью к религиозной эстетике творчества конца XIX — начала XX в. Вслед за ранним немецким романтизмом русский романизм утверждал представление о красоте как мере совершенства творения и о художнике — космизаторе бытия, творце прекрасного, которому, по словам Д.В. Веневитинова, «пределов нет».

Для русских романтиков искусство не самодовлеюще. Они не приемлют ту ситуацию, которую позднее Генрих Ибсен обозначит устами Ирены, героини драмы «Когда мы, мертвые, пробуждаемся»: «На первом плане художественное произведение, человек — на втором»³. Им близки размышления В. Вакенродера над дилеммой «жизнь или искусство», сомнения, вложенные в уста композитора Иосифа Берлингера: так ли уж прав художник, когда, упиваясь «прекрасными гармониями» и выискивая «предельный лакомый кусочек красоты», он отстраняется от бедствий реальной жизни. Художник не может быть подобным «актеру, который всякую жизнь рассматривает как роль, который считает свою сцену подлинным миром, ядром мира, а низменную действительную жизнь — жалким подражанием, дурной шелухой»⁴. Но не должно ему и превращать искусство в род спасительного наркотика, хватаясь за него как за чаемую опору, позволяющую удержаться «над страшной бездной», выдержать безумную шахматную игру, навязываемую ему судьбой, игру, «в которой нет победителей, кроме единого чудовища — смерти»⁵. Истинная задача художника — быть помощником жизни, содействовать ее исцелению, вести ее к совершенству, он призван раскрывать Божий замысел о бытии и содействовать осуществлению этого

¹ Соловьев В.С. Общий смысл искусства. С. 404.

² Жуковский В.А. О поэте и современном его значении // Жуковский В.А. Эстетика и критика. С. 331, 332.

³ Ибсен Г. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1958. С. 448.

⁴ Вакенродер В. Фантазии об искусстве. М.: Искусство, 1977. С. 179, 180.

⁵ Там же. С. 170.

замысла. Мысль эта — одна из центральных в эстетике Гоголя, искавшего путей спасения жизни через искусство. И романтик-любомудр В.Ф. Одоевский вынашивал идеал нового искусства, которое в союзе с наукой и верой приведет мир к тому состоянию, когда, как в начальные, райские времена, человек станет онтологическим центром вселенной, не самовластным, а любящим ее управителем, и все твари и стихии будут слушаться его голоса¹.

Смысл и значение русского романтизма, его место в отечественной культуре по-настоящему раскрываются не только при взгляде на него из того временного отрезка (1810–1830-е гг.), когда он завоевывал себе место под солнцем и право на свое понимание бытия и человека, но и из будущего, сквозь призму того, что пришло ему на смену. А в русской культуре вслед за романтизмом был этап натуральной школы, своего рода антитезис романтической жажде горних: здесь учитывалось только одно — наличное — измерение бытия, мир был замкнут в самом себе, здесь развенчивались все иллюзии, всякий взгляд на человека сквозь идеалистические, розовые очки, человек брался таким, каков он есть, противоречивым, смертным, самостным, искажившим в себе образ Божий, и в изображении его таким и только таким полагался верх реализма. А затем на смену этому плоскому реализму, лишенному воздуха и идеала, пришел целостный реализм Толстого, Тургенева, Гончарова, учитывавший не только существующее, но и идеальную, должную сторону жизни, и на новом витке, опираясь на опыт романтизма, привлек внимание к диалектике души человеческой. Далее же последовали «реализм в высшем смысле» Достоевского с его постулатом: «в человеке может вместиться Бог» (Достоевский 25, 228), символизм начала XX века, утверждавший взаимопроникающее единство идеального и реального, духа и плоти, и наконец, материологизм русской религиозной философии, где зазвучала идея всецелого преображения мира и «духовное» получило «иное значение: не отречение, не отделение от материи, а управление ею, материей» (Федоров III, 318). По мере этого восхождения от романтизма к христианскому реализму антиномия романтизма (идеализма) и натурализма (материализма) оказывалась преодоленной, ее место заступал животворный синтез того небесного порыва, стремления к благобытию, которое нес в себе романтизм, и того любовного внимания к материи мира, к многоликой и многообразной реальности, которое было свойственно представителям натуральной школы, а затем реалистам XIX века.

Заявленная романтиками дилемма «жизнь — смерть» также находила свое разрешение внутри христианского реализма Достоевского,

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 24.

Федорова, Соловьева, Булгакова: жизнь побеждает смерть «усильем воскресенья», бытие устремляется к преображению. Но для становления этого подлинного реализма очень многое сделал именно романтизм — с его чаянием невозможного, стремлением к бесконечному, взысканием абсолюта.

ФИЛОСОФСКОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО В.Ф. ОДОЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ТРАДИЦИИ РУССКОГО КОСМИЗМА¹

«Два труда подлежит человеку в сей жизни: понять то, что существует и что должно существовать»². Таким эпиграфом 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 вверх. В отличие от романтического двоемирия, где «Там не будет вечно *здесь*»³, 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.

Философские и художественные опыты Одоевского предвеляют 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 космизма⁴, 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

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432). Впервые: 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. С. 382–393.

² *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 192.

³ *Жуковский В.А.* Путешественник // Жуковский В.А. Полн. собр. соч. и писем: В 20 т. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 148.

⁴ См.: Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993; *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; *Маслобоева О.Д.* Русский органицизм и космизм XIX–XX вв.: эволюция и актуальность. М.: АПК и ППРО, 2007; *Семенова С.Г.* Созидание будущего. Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020; *Young G.* Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y., 2012.

существо, 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, который 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. Ирины 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»¹.

Мысль о человеке как сотворце, подобном Творцу, как существе, ответственном за бытие, как благом деятеле, который, преобразая 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 годов, 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»². Одоевский прямо предвосхищает мысль Н.Ф. Федорова и Вл. Соловьева о проективности искусства, призванного стать «переходом и связующим звеном

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

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 194.

между красотой природы и красотой будущей жизни»¹, а затем в союзе с наукой и верой воплотить идеал во всей совокупности природного бытия.

Сознание ответственности за бытие рождается в человеке в результате действия того, что Одоевский называет «нравственным инстинктом»². Рождаясь 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 являясь 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 он может любить людей <...> есть альфа и омега» этих «трех стихий человечества»³.

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!*»⁴ Эта тоска, которой у собратьев Одоевского Пушкина, Баратынского, Лермонтова, Тютчева так мучаются их лирические герои, предстает глубинным свойством человеческой природы, демонстрирующим не просто ее неисчерпаемость, неподвластность всяческому окорачиванию и 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 внутрь 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,

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 398.

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 204.

³ Там же. С. 194.

⁴ Там же. С. 26.

как у Пиранези, деловая жилка, как у бенгаметов, 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 согретые верою в провидение и в совершенствование человека»¹. И не только ум, но и «инстинкт сердца» вне связи с Откровением оказывается бессилем и ложен: остро чувствуя неправду жизни, боль и муку человеческих «я», сжатых тисками необходимости, он может лишь изнемогать в сострадании и душевном протесте, но неспособен изменить законы природы.

Говоря о призвании человека в природе, Одоевский не останавливается только на христианстве. Ростки этого видения, пусть и не столь стройно и целостно выраженного, как в Евангелии, с неизбежными смысловыми кренами, несбалансированностью акцентов, нарушающей в преобразовательной активности соотношение Божественного и человеческого усилий, подчас приводящей к прометеизму, он стремится разглядеть в мифологиях древних народов. 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»². 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»³. 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 ин-

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 53.

² Там же. С. 207.

³ Там же. С. 208.

стинктом, просветит его изнутри и одновременно расширит свои понимания за счет этого просветленного инстинкта, открывая тем самым способность к целостности знания и полноте действия. «Все, что мы знаем посредством инстинкта, обратить в знание ума, и все знания ума поверить инстинктом»¹, — такую задачу выдвигает Одоевский перед «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.А. Чижевским, утверждавшими в мировоззренческом поле конца XIX–XX века 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»² 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 сознавать себя, но и управлять собою» (Федоров II, 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»³, культуры, борющейся «с мировым уравниванием», преодолевающей энтропию.

Идея антиэнтропийной сущности жизни, культуры, трудовой и творческой деятельности человека, противостоящей тепловой смерти вселенной, была сформулирована в русской и мировой философии и науке лишь

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 209.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 630.

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

во второй половине XIX — первой трети XX в., прозвучав у Н.Ф. Федорова, Вл. 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 вызывает к человеку; стонут ее песчаные степи, помертвевшие 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 вызывает 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, 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.

Пессимистический, негативистский сценарий, в котором природа «пересиливает» человека, обрушивая на его голову «бури, тлетворные ветры, мор, голод»⁵, словно мстя роду людскому за беспечность, бездействие (или эгоистическое, ложное действие), не раз реализуется в художественных текстах Одоевского. Падает под глухими подземными ударами государство бентамитов, жители которого поклонились идолу частной

¹ Пожелания (*лат.*).

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

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 206.

⁵ Там же. С. 69.

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»¹. 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»², 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»³, 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»⁴). 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»⁵, 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, космизующий вектор человеческой деятельности на планете Земля и не только на ней.

¹ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 50, 51.

² Там же. С. 54.

³ См. об этом главу «Активная апокалиптика. Образы Нового завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

⁴ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. С. 57.

⁵ Там же. С. 206.

В романе, построенном в форме писем путешествующего 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 расколожать атмосферу», а «для отворачивания ветров придуманы вентиляторы»¹. 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 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»². «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»³. 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»⁴. Предвосхищает Одоевский и мысль Н.Ф. Федорова об «обращении орудий истребления в орудия спасения» (Федоров II, 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

¹ *Одоевский В.Ф.* 4338 год // Русская литературная утопия. М.: Издательство МГУ, 1986. С. 125.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 126.

⁴ Там же. С. 116.

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. Шетракова, авторитетного исследователя русской литературной утопии, они «выступают не столько как элементы комфорта, сколько как средства просвещения»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; изощрить 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

¹ Шетраков 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.

календарях, наравне с восходом и закатом солнца или месяца. Когда дрожания земли будут изучены <...> тогда не станет дело и за снарядам против землетрясений, вроде громоотвода»¹.

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»². 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 вчерашнею наукою к ответу о составе солнца, готовит новый мир знаний для будущего человечества»³.

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»⁴. 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 человеческого рода и люди минувшего для обитателей V тысячелетия не более чем *quantité négligeable*, что потом будет совершенно невозможно для Н.Ф. Федорова, соединявшего истинный прогресс с движением не

¹ Одоевский В.Ф. Недовольно // Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982. С. 120.

² Там же. С. 122.

³ Там же. С. 123.

⁴ Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 235.

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»¹, что имеющиеся в его руках *ограниченные* средства несоразмерны с целями, которые ставит *безграницный* человеческий дух, оно впадает в «безнадежное уныние», «занемогает предсмертною болезнью»².

В терминах, предложенных Н.А. Сетницким³, одним из философов-космистов 1920–1930-х годов, 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 пытлив и активен человеческий разум, каких бы достижений он ни являл, полнота его действия и развития вне связи с Откровением невозможна.

¹ *Одоевский В.Ф.* 4338 год. С. 125.

² Там же. С. 125.

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

⁴ *Одоевский В.Ф.* 4338 год. С. 123.

«ВОЗМОЖНО ЛИ СЕРЬЕЗНО И ВПРАВДУ ВЕРОВАТЬ?»

**Славянофилы, Ф.И. Тютчев,
Ф.М. Достоевский в поисках истинного
образа веры¹**

В подготовительных материалах к роману «Бесы» на знаменитых «фантастических страницах» в набросках разговоров Князя с Шатовым лейтмотивом звучит вопрос: «возможно ли серьезно и вправду верить?» (Достоевский 11, 179), «возможно ли верить цивилизованному человеку?» (там же, 182). Проблема веры ставится буквально как «или — или»: «Можно ли верить во все то, во что православие велит верить? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву» (там же, 179).

Почему так резко, так радикально заостряет Достоевский эту проблему? Без всякой возможности выбора, без всякого даже намека на какой-то другой вариант, не столь бескомпромиссный, срединный, спокойный, вроде тех «пищеварительных философий», которыми, по слову того же Князя, тешит себя современный мир, стремясь покомфортнее и без лишних проблем устроить краткое время живота человека. Почему так упорно настаивает писатель на жесткой альтернативе: «или вера, или жечь» (Достоевский 11, 182), словно иллюстрируя известное утверждение Николая Бердяева, что в России не признают нормы и середины, что русскому человеку близки полюса святости и нигилизма, горящие первый — фаворским, второй — inferнальным огнем, но чужд, даже отвратителен тусклый быт буржуа, употребляющего религию — снова цитата из Достоевского — «для послеобеденного спокойствия и удобства пищеварения» (там же, 180)? Почему требует он от личности полноты веры, и веры не детской, слепой, нерассуждающей, а совершеннолетней, зрячей, сознательной, той, что не боится задавать самые круцификсные, самые мучительные вопросы и ищет на них исчерпывающий и равновеликий ответ?

Во вторую половину XIX века русская литература вступила с таким грузом метафизических сомнений — в Боге, в мире, в человеке, с таким «миллионом терзаний», что, казалось, исхода к свету нет и не будет — осталось только вознести к небу последний раздирающий вопль: «Горы, падите на нас и покройте нас!» Пали в пыль и ничтожество просветительские упования на человека, который «по природе добр», разумен и гармоничен. Воочию явились раздвоенность, расщепленность сознания, борьба в душе

¹ Впервые опубликовано: Иван Киреевский: Духовный путь в русской мысли XIX–XX вв. (К 200-летию со дня рождения): Сб. науч. ст. М.: Пашков дом, 2007. С. 178–202. В наст. книге печатается расширенная версия данной статьи.

человеческой «идеала Мадонны» и «идеала содомского». Все чаще тонкий и слабый покров, «накиннутый над бездной», прорывали inferнальные порывы «все утопить», все отчетливее раздавался из темных глубин смертного «я» ледящий сердце шепот «тебе все позволено». Рушилась, как картонный домик, прекраснотдушная вера в прогресс, уверенно подъемлющий род людской к сияющим высям всеобщего счастья. Все отчетливее осознавались диссонансы природно-космического бытия, погруженного во власть «смерти и временности» (Н.А. Бердяев), те «всесильные, вечные и мертвые законы природы» (Достоевский 23, 146), что не щадят ни последнего грешника, ни праведника, пусть самого чистого и святого. Разверзлась бездна между природой, погруженной в сон инстинктивно-животного существования («Здесь, погрузившись в сон железный, / Усталая природа спит» — Тютчев), и человеком, мучимым бессонницей, настойчиво вглядывающимся в ночной лик бытия, в ту меоническую глубину, что, скрываясь под тонким покровом дня, терпеливо ждет своего часа, дабы увлечь на дно утлое суденышко жизни.

Разлад существа, которому дан тяжкий дар «все сознавать», с бессознательно живущим природным целым, впечатляюще отразила русская философская лирика. «Откуда, как разлад возник / И отчего же в общем хоре / Душа не то поет, что море / И ропщет мыслящий тростник» (Тютчев). Русский роман в лице Лермонтова, Тургенева, Толстого, Достоевского опознавал разлад внутри самого человека. Утрата иллюзий оборачивалась мировой тоской, отчаянием в спасении. «Мужайся, сердце, до конца. / И нет в творении Творца! / И смысла нет в мольбе!» (Ф.И. Тютчев). В душе, дошедшей до низшей точки Богооставленности, рождался бунт против миропорядка, против нелепостей, на которых стоит бытие, против ахинеи природы и истории, вовлеченных в безостановочный круговорот рождений, смертей, войн и перемирий, народных движений, государственных переворотов... «Для чего устраиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно», если «завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратится в ничто, в прежний хаос» (Достоевский 23, 147) — восклицает у Достоевского его «логический самоубийца». «Усиленно сознающий» герой не соглашается жить под дамкловым мечом «грозящего завтра нуля», в сознании того, что «планета наша невечна» (там же), что когда-нибудь Солнце потухнет, исчезнет жизнь на земле, и она будет носиться «ледяным», безжизненным камнем «в безвоздушном» и мертвом пространстве «с бесконечным множеством таких же ледяных камней» (Достоевский 13, 49).

Останавливается ли литература на этом бунте? Нет, не останавливается. Ибо бунт, доведенный до своего логического предела, оборачивается только самоубийством: «А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого» (Достоевский 23, 148). Бунтом нельзя жить, говорит Алеше Карамазову его брат Иван, не принимающий мира, где царит закон

взаимного истребления. «Русский Фауст» ищет преодоления своей узкой, эвклидовой «диалектики». Ставя брата перед проклятыми, злыми вопросами, доходя до последних границ отрицания, он не столько желает свратить его в грех, сколько себя победить чистой верой Алеши: «Братишка ты мой, не тебя я хочу развратить и сдвинуть с твоего устоя, я, может быть, себя бы хотел исцелить тобою» (Достоевский 14, 215).

В «Наш век отчаянных сомнений, / В наш век, неверием больной» (Тютчев) русская культура ищет того незабываемого камня веры, на который можно было бы опереться человеку. Опереться однажды и навсегда. Этот поиск — ее сокровенное задание, ее оправдание, ее религиозное служение. И здесь соработают друг другу Пушкин, поставивший перед своими современниками вечный и главный вопрос — «вопрос о цели и смысле жизни», о том «Чем наполнить сердце? Какое дело дать праздному уму?» (Федоров III, 523); Лермонтов, сознававший невозможность «внутреннего счастья для кого-либо, когда несчастье кругом» (там же, 528) и страдавший в лице своего Печорина от отсутствия подлинного дела, а не делишек; Гоголь, замысливший триптих «Мертвые души» как лестницу к прозрению и воскресению и поддерживавший Александра Иванова в его решимости создать картину-картин на сюжет Богоявления. О живой, умно-сердечной вере размышляют славянофилы. Герои Толстого переживают ложь и неправду жизни, устроенной не по Божьим законам. Достоевский «при полном реализме» ищет «в человеке человека» (Достоевский 27, 65), раскрывая в глубине человеческой личности, как бы ни была она мелка и ничтожна, какие бы язвы греха и преступления ни покрывали ее, спасительный образ Христов. Федоров критикует цивилизацию «блудных сынов», забывших о долге любви к отцам и Богу отцов, и выстраивает свой проект «внехрамовой литургии», а Соловьев с публичной кафедры перед почти тысячной толпой говорит о Богочеловечестве как той вершинной стадии развития рода людского, на которой преображенный, просветливший свою душу и плоть человек увидит наконец своего Творца лицом к Лицу.

* * *

Почему вопрос о вере для русских писателей и мыслителей XIX века так централен, так неотложен? Почему так убеждены Пушкин и Гоголь, Киреевский и Хомяков, Тютчев и Достоевский, Федоров и Соловьев, что без веры, «без высшей идеи существования» (Достоевский 24, 50) жить человеку немислимо и невозможно? Художественные и публицистические тексты дают исчерпывающий ответ на этот вопрос. Рядом с картинами страдальческой, смертной реальности, образами бытия, каково оно есть, встают картины бытия преображенного, избавленного от жала греха и смерти. Алеше Карамазову у гроба почившего старца Зосимы является видение пира в Кане Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (Достоевский 14, 327), символическое видение Царствия Божия, в котором все воскреснут и все обрящут друг друга. Художественный образ

впечатляюще рисует главное, воскресительное, обетование христианства — среди званых в Кану и Алешин возлюбленный старец, кто ныне лежит во гробе и, как Лазарь четверодневный, уже начал смердеть.

Спаситель приносит весть о грядущем преодолении нынешнего смертного и бессознательного порядка природы, в Самом Себе воплощает образ будущего бессмертного естества, образ того, чем может и должен стать каждый. «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, — подчеркивал Достоевский. «В самом деле и во плоти» — это для русской культуры принципиально. Сущее и должное, бытие и благобытие не встают здесь в непримиримую оппозицию, по подобию средневекового дуализма земли и неба, вечного духа и распадающейся, гленной материи. Недаром и русские храмы не взмывают ввысь, подобно громадам готических соборов, отторгая все «удушливо-земное», но соединяют небо и землю, являя собой архитектурную молитву о преображении.

В главе о русском романтизме мы уже касались образов благобытия в русской поэзии, развертывавшихся не только в оппозиции «земное — небесное», но и через картины преобразенной земли, как в поэтической медитации Тютчева «Сон на море» (1830). И даже тогда, когда эта оппозиция возникала, образы иного бытия «проявляли» в себе черты земли, но не нынешней, искаженной грехом и смертью, а чаемой, преобразенной: «Иную видим мы природу, / И без заката, без восходу / Другое солнце светит там» (Ф.И. Тютчев). Подобно его лирическому герою, и герой «Сна смешного человека» у Достоевского оказывается на «другой планете», удивительно похожей на его родимую землю, только в другом временном измерении — «землю, не оскверненную грехопадением», райски-прекрасную, исполненную любви и гармонии. И в финале рассказа выговаривает главное свое понимание: «...Я видел истину, я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, *не потеряв способности жить на земле*» (Достоевский 25, 112, 118; курсив мой. — А. Г.).

В русской культуре нет спиритуалистического презрения к материи. Оппозиция между материей и духом преодолена здесь идеей возрастания духа в лоне материи, концепцией материологизма², софийным мирочувствованием³. Оно утверждает принципиальную неразрывность Творца и творения, рассматривая бытие в перспективе его грядущего преобразования. Софийный лик мира явлен во многих образцах русской философской

¹ Цит. по: *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 *Ильин В.Н.* Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

³ См. главу о русском романтизме. Об идее софийности в русской литературе см. обобщающую монографию Е.Г. Новиковой «Софийность русской прозы второй половины XIX века: евангельский текст и художественный контекст» (Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1999).

поэзии: ломоносовских утреннем и вечернем размышлении о Божием величии, державинской оде «Бог», у Пушкина и Лермонтова («Когда волнуется желтеющая нива...»), Шевырева и Ф. Глинки, в «лирике чувства» Жуковского (вспомним его «Невыразимое», где предстает «...величественный час / Вечернего земли преображенья — / Когда душа смятенная полна / Пророчеством великого виденья»).

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 горным и высшим» (Достоевский 14, 290), прообраз будущей нетленной красоты Царствия Божия, гармонии уже совершенной и всецелой, не раз возникают и у Достоевского. «Заночевали, брате, мы в поле, — рассказывает Макар Иванович Подростку, — и проснулся я завтра 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 человечек, расти на счастье младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, все сие в себе заключил» (Достоевский 13, 290). «Травка растет — расти», младенец растет — «расти на счастье», «птичка поет — пой, птичка Божия» — все живое существует радостно и свободно, друг другу не мешая, друг друга не умаляя, а, напротив, умилительно, счастливо друг с другом перекликаясь, трель птички с писком младенчика, журчание ручейка со словом человеческим, и друг в друге отзываясь. Такая же открытость и радование Божьему миру — дивному, светлому, разнообразному — в восхищенном взоре тютчевского странника: «Чрез веси, грады и поля, / Светлея, стелется дорога, — / Ему отверста вся земля, / Он видит всё и славит Бога!»

Религиозное сознание, восстанавливающее целостность бытия, преодолевает тот разрыв между человеком и миром, который мучил и литературных персонажей, и, в не меньшей степени, их творцов... Вспомним тему «лишнего человека», визитную карточку русской литературы XIX в.: Лермонтов, Тютчев, Достоевский, поздний Тургенев разворачивали ее не только в социальном, но и в онтологическом плане: человек оказывался лишним не просто «среди своих», в обществе и государстве, он — вместе со всем человечеством — был лишним в природе и космосе, «выкидышем» на «пиру жизни», белой вороной среди тварных существ, что в счастливой бессознательности совершают отмеренный им путь на земле, не задумываясь ни о каких высших причинах. «Я думаю о том, как бы придать большую силу мышцам ног блохи», — отвечает «величая женщина в волнистой одежде зеленого света» человеку, вступающему под своды ее подземного храма. Природа, «сила рождающая и умерщвляющая» (выражение Н.Ф. Федорова), равнодушно внимает его вопрошаниям о «добре, разуме, справедливости»: «Это человеческие слова. <...> Я не ведаю ни добра, ни зла... Разум мне не закон — и что такое справедливость? Я тебе дала

жизнь — я ее отниму и дам другим, червям или людям... мне все равно... А ты пока защищайся — и не мешай мне!»¹.

В пределе подобный взгляд ставил под сомнение целесообразность и смысл антропогенеза как такового: «Ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» (Достоевский 23, 147). Но совершенно иначе было тогда, когда человек помещался в христианскую систему координат — как существо, сотворенное «по образу и подобию Божию», получившее от своего Творца заповедь обладания землей, благого устройства бытия. Здесь начинала звучать тема ответственности человека за мир, в котором он проходит свой путь, за всю тварь, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22). Вспомним старца Зосиму, рассказывающего о том, как его умирающий брат в слезном умилении просил прощения у птичек небесных: «Пусть безумие у птичек прощения просить, но ведь и птичкам было бы легче, и ребенку, и всякому животному около тебя, если бы ты сам был благолепнее, чем ты есть теперь, хоть на одну каплю да было бы» (Достоевский 14, 290). В христианстве человек не только не «выкидыш» и не «пятое колесо в телеге», напротив, он является осью творения. Недаром чувствует Алексей Карамазов, повергающийся на землю в слезном ее целовании, как в душе его, словно в заветном своем средоточии, сходятся нити бесчисленных миров необъятной Вселенной. И недаром встает он с залитой его слезами земли «твердым на всю жизнь бойцом» с какой-то всеобъемлющей, новой идеей, воцарившейся в нем «уже на всю жизнь и на веки веков» (там же, с. 328).

«Только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (Достоевский 24, 49) — писал Достоевский. Вера есть акт обретения смысла своего бытия, преодоление ужаса своей онтологической лишности, своего сиротства, так впечатляюще обозначенного в стихотворении Тютчева («И человек, как сирота бездомный, / Стоит теперь и немощен и гол / Лицом к лицу пред пропастью темной»). В акте веры и человек находит мир, и мир находит человека.

* * *

Вера не только уничтожает разрыв между человеком и бытием, она восстанавливает единство личности, открывая путь к преодолению «страшного раздвоенья», в котором пребывает душа «современного человека», сына «века познания и сомнения». Представители славянофильской мысли И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, К.С. и И.С. Аксаковы писали о вере как о зиждущем начале личности, регуляторе поведения человека в мире. Вера для них — «внутренний корень разумения», «авторитет вместе внеш-

¹ Тургенев И.С. *Природа* // Тургенев И.С. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М.: Художественная литература, 1978. С. 450–451.

ний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»¹; в ней и только в ней достигается чаемая полнота, искомая цельность «внутреннего человека». Вера преодолевает разлад мысли и чувства, разума и сердца, настраивая их по высшему Божественному камертону, одухотворяет и преобразует все человеческие силы и дарования, гармонически совокупляя их в труде христианского служения. И если безверное и отчаявшееся сознание «сынов века» вопиет о непреодолимом разрыве между действительностью и идеалом — вопиет безнадежно, надрывно, в предельной, немислимой муке, — то вера перекидывает прочный мост между сущим и должным, соединяя «два берега у одной реки», давая человеку и человечеству ощущение смысла и полноты бытия.

Секулярность сознания и жизни, объективный факт цивилизации и культуры последних шести веков, представляла в религиозно-философской концепции славянофилов состоянием болезненным и недолжным. Именно в ней полагали они глубинную, корневую причину духовной болезни как отдельной личности, так и общества в целом. Прямое следствие секуляризма — безверие: в обществе оно ведет к утрате высшей идеи, связующего людей идеала, к «эгоистическому обособлению» индивидуумов². В человеке же отсутствие веры, т. е. собирающего, единящего начала личности, становится источником дисгармонии, внутреннего нестроения и разлада, влечет к разобщенности сердца и ума, мысли и действия, т. е. к раздвоенности, которая и стала, по убеждению славянофилов, определяющей чертой типа «современного человека» как в жизни, так и в литературе.

К безверию, в коем начаток ложного устроения личности, возводила славянофильская мысль и другую, не менее характерную и узнаваемую черту типа героя времени — «эгоизм» и «гигантское самолюбие»³ (выражалось оно и гордынным превозношением над другими, и болезненной рефлексией, разьедающим самоанализом). Черта эта была пронизательно отмечена еще Пушкиным — вспомним ту сцену «романа в стихах», когда Татьяна в кабинете Онегина перебирает книги и попадают ей среди прочих «...два-три романа, / В которых отразился век / И современный человек / Изображен довольно верно. / С его настойчивой душой, / Самолюбивой и сухой, / Мечтательно преданной безмерно. / С его озлобленным умом, / Кипящим в действии пустом». Впрочем, Пушкин не искал религиозных (точнее — безрелигиозных)

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 260, 261.

² Аксаков К.С. О современном человеке // Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины. М.: Петерб. отд. Слав. ком., 1876. С. 255. В «Записной тетради 1864–1865 гг.» Достоевский обозначит эту атомарность личности в секулярном обществе образом «лучиночек» (Достоевский 20, 190, 191), а в мартовском выпуске «Дневника писателя» за 1876 г. в главе «Обособление», прямо отталкиваясь от прочитанной незадолго до этого статьи К.С. Аксакова, заговорит о современной эпохе как об эпохе «всеобщего “обособления”», в которой «ни в чем почти нет нравственного соглашения; все разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы» (Достоевский 22, 80).

³ «Наш век, — писал К.С. Аксаков в статье «О современном человеке», — есть век не великих характеров, не гигантских талантов, но гигантских самолюбий» (Аксаков К.С. О современном человеке. С. 244).

корней индивидуализма. А славянофилы искали, рассматривая вопрос о «современном человеке» как часть гораздо более общего и всеобъемлющего вопроса — о развитии европейского мирозерцания в эпоху Нового времени, характеризующемся «неудержимым стремлением мысли к неверию»¹.

Связь между секуляризацией сознания и жизни и гипертрофией индивидуалистического начала в человеке четко сознавал Тютчев, «первый русский поэт-мыслитель», как характеризовал его Достоевский², — не раз касался он этой темы в публицистических статьях, набросках трактата «Россия и Запад», многочисленных письмах. «...Современная мысль, во всей своей цельности, со времени разрыва ее с Церковью <...> такова: человек, в конечном счете, зависит только от себя самого как в управлении своим разумом, так и в управлении своей волей. Всякая власть исходит от человека; все, провозглашающее себя выше человека, — либо иллюзия, либо обман. Словом, это апофеоз человеческого я в самом буквальном смысле слова»³. Каковы последствия подобного умонастроения? Во внутреннем мире личности оно пестует гордыню и своеволие, в истории — питает дух революции, которая для Тютчева — то же «самовластье человеческого я», но уже «возведенное в политическое и общественное право»⁴, стяжавшее охранительный статус закона.

Взгляд на проблему индивидуализма как на проблему религиозную определил и отношение поэта к фигуре Наполеона. Наполеоновская легенда, активно созидавшаяся и самим венценосным узником, и его приближенными, и литературой романтизма, способствовала тому, что в восприятии «эпохи безвременья» торжествующий и падший император превратился в своего рода «героя времени», «сына века»: «Изгнанник мрачный, жертва вероломства / И рока прихоти слепой» — таков Наполеон поэзии Лермонтова. Причины его краха не зависят от личной воли, находятся вне области личной ответственности, лежат, так сказать, «по ту сторону добра и зла». Тютчев же считает иначе:

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 разбилась утлый челн.
(«Наполеон»)

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 240.

² Это выражение приведено в письме В.Г. Перова к П.М. Третьякову от 10 мая 1972 г.: Переписка П.М. Третьякова // Искусство. 1925. № 5–6. С. 46–47. См. также: Письма художников Третьякову. 1870–1879 гг. М.: Искусство, 1968. С. 77–78.

³ Тютчев Ф.И. Россия и Запад // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 206.

⁴ Тютчев Ф.И. Россия и Революция. С. 296.

Для него дело вовсе не в роке, не во всеильной и прихотливой судьбе, то балующей любимчика легкой победой, то ссылающей на задворки истории, а именно в «самовластьи», в гордынной автономии сердца и ума, в самоопорности личности, которая на вопрос о Боге и бессмертии горделиво глаголет: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе» и не приемлет укрепляющей связи с живоносными источниками благодати. А ведь без этой необходимой, зиждительной связи сила личности призрачна и эфемерна («утлый челн» — какой точный у Тютчева образ!). «Гений самовластный» — колосс на глиняных ногах и самая блистательная его победа чревата конечным поражением, неизбежным провалом.

«Он был земной, не Божий пламень» — вот смысловое ядро тютчевской религиозно-философской оценки феномена Наполеона. В своем гордом и безбрежном дерзании маленький человек, одаренный великим тщеславием, поставляет себя принципиально вне Бога, противопоставляя собственную самостную волю благой воле Творца. Здесь не так, как в гефсиманском молении Христа перед крестным спасительным подвигом: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42), а с точностью до наоборот: «Не Твоя воля, но моя да будет». Наполеоновский жест самокоронавания — в кульминационный момент коронации он вырвал королевский венец из рук папы Пия VII и самолично возложил его себе на голову — манифестирует «urbi et orbi» торжествующее пришествие «во имя свое». «История его помазания на царство — это символ всей его истории»¹. Для Тютчева Наполеон — узурпатор, ибо истинная власть, по мысли поэта-философа, укоренена в Божественном абсолюте, а император не имеет и не ищет опоры в том, что выше человека.

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.

Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры — но о ней не просит...

Не скажет ввек, с молитвой и слезой,
Как не скорбит перед замкнутой дверью:
«Впусти меня! — Я верю, Боже мой!
Приди на помощь моему неверью!..»

Так в стихотворении «Наш век» (1851) рисует Тютчев «духовный комплекс» «современного человека», демонстрирует искаженную архитектуру личности: здесь и ропот, и бунт, и отчаяние, и гордое страдание, и бесконечность тоски, и возложение на себя страшного, неудобноносимого бремени, лишь бы одолеть иссушающую пустоту. Расщепленность, раздвоенность духа и души, эта определяющая мета века, прямо возведе-

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 223.

ны им к безверию — тут Тютчев соратник славянофилов: не случайно «Наш век» обретает себе параллели в стихотворении И.С. Аксакова «После 1848 года» (1850), где звучит надрывный, мятущийся глас современника: «О, если есть, чему я должен верить, / Ты моему безверью помоги!..»

От славянофилов и Тютчева тянутся нити преемственности к Достоевскому. В творчестве писателя 1860–1870-х гг. разворачивается анализ природы автономного сознания, явлены те тупики и бездны, к которым неуклонно и неумолимо ведет «самовластье человеческого я». Именно такое сознание характеризует, по Достоевскому, тип «героя нашего времени», различные вариации которого в художественном мире писателя являют и «герои-идеологи», и подпольные его персонажи, и многообразные скрещения тех и других. Впечатляющей иллюстрацией к тютчевским размышлениям о «современном человеке», о его гордынном самостоянии, основанном на безверии, о непрочности всякой силы, действующей вне благодати, предстала судьба Родиона Раскольникова, наполеоновская идея которого («Свободу и власть, а главное власть! Над всею дрожащею тварью и над всем муравейником!.. Вот цель!» — Достоевский 6, 253), утлая и уязвимая, несмотря на видимую свою монолитность и мощь, в щепы разбилась о подводный камень веры Сонечки Мармеладовой, «вечной Сонечки, пока мир стоит» (Достоевский 6, 38).

«Великое пятикнижие» Достоевского — развернутый комментарий к тютчевскому «Наш век». Вот характеристика Ставрогина из письма к Н.А. Любимову (конец марта — начало апреля 1872): «Это целый социальный тип, наш тип, русский, человека праздного, не по желанию быть праздным, а потерявшего связи со всем родным, и, главное, веру, развратного из тоски, но совестливого и употребляющего страдальческие судорожные усилия, чтобы обновиться и вновь начать верить» (Достоевский 29(1), 232). Разве не этим нервным, надрывным поиском веры объясняются странные, поражающие своей «нелогичностью», для обыденного сознания прямо абсурдные, реакции и поступки Ставрогина: женитьба на Хромоножке, снесение пощечины Шатова, стремление предать публичности свою исповедь? Он налагает на себя тяжкие, нечеловеческие испытания («невыносимое он днесь выносит»), жаждет муки и «креста». Для чего? Чтобы «простить сам себе», чтоб «исчезло видение» загубленной им Матрешки.

То же происходит у Достоевского с образом «русского европейца» Версилова. Уже с первых набросков к «Подростку» в центр выведенного типа одного из «детей века» писатель ставит проблему безверия — одна из начальных характеристик будущего героя: «Он очень серьезен и страдает безверием» (Достоевский 16, 41). Здесь вновь появляется тема вериг, налагаемых на себя буквально с отчаяния, в безрассудной надежде на то, что удастся к чему-нибудь да прийти, что «что-нибудь ему наверно по дороге откроется» (там же, 259), что через тяжкие, великие подвиги спадет, быть может, с небес взыскуемая столь страстно вера.

Версилов не в силах выносить «грубого сапожного атеизма» (Достоевский 16, 426) носителей социалистических, секулярных учений. Он — из

разряда «вечных искателей высшей идеи» (там же, 51). И хотя жестоко борет его гордыня, в конечном и последнем итоге он готов умалиться и потеснить свою самость, лишь бы воссиял и ему, и другим чаемый свет идеала. «Изнеможение в кости пусть, но покажите мне только солнце и движение, и я буду рад всему, даже тому, что отстал» (там же, 421).

В окончательном тексте «Подростка» многое в фигуре Версилова затушевано, приглушено: «подвиги» (типа женитьбы на чахоточной девушке) выводятся за пределы романного действия; прикровенно, не в лоб, почти что на урвне слуха преподносится тема вериг¹. И все же Версильов все не тепл, несмотря на видимую свою расслабленность и барскость. В нем все та же тоска от безверия и все то же искание веры — оттого и отсвечивает «великим сиротством» и грустью нарисованная им картина земного рая, где нет ни Бога, ни «великой идеи бессмертия»...

Лишь на первый, поверхностный взгляд бунт героев Достоевского роднит их со знаменитыми бунтарями европейского романтизма — Манфредом, Каином. На деле этот бунт поворачивается у писателя — и шире на русской почве — совершенно иными смысловыми и духовными гранями. Если герои Байрона — именно богоборцы, бросающие мрачный и гордый вызов Творцу, в бытии Которого они ни на йоту не сомневаются, но Которого сознательно не приемлют, то бунт подпольного парадоксалиста, Кириллова, Ипполита, Ивана Карамазова — не бунт против Бога, а бунт во имя Бога, бунт, сквозь который пробивается чаяние высшей правды и высшего блага. Русские «герои нашего времени», в отличие от своих европейских предтеч, не верят в существование Божие — и это главный источник их бунта, бунта от ада сомнений, от ужаса богооставленности. Неприятие смертного порядка природы, нежелание жить «в свое пузо», не заботясь ни о каких «высших причинах», невозможность принять «курятник» за свой идеал (Достоевский 5, 120), потребность «задавать себе беспрерывно вопросы» (Достоевский 23, 147) выявляет, как это ни парадоксально, глубинную религиозность их натуры. «Душа, успокаивающая себя полным отрицанием, может быть, более всего жаждет положительного подтверждения» (Достоевский 24, 334), — читаем в наброске к декабрьскому выпуску «Дневника писателя» за 1876 г.

Сознавая духовный срыв цивилизации Нового времени, Достоевский, тем не менее, не перечеркивал опыта ее трех столетий, в том числе и отрицательного. В отличие от славянофилов, в уходе в секулярность он видел необходимую веку взросления человечества, его движения к вере совершеннолетней, сознательной: такая вера не предаст анафеме разум, но видит в нем доброго союзника. «Этап цивилизации», на котором человек теряет «веру в Бога», «источник живой жизни, не знает непосред-

¹ «Веришь ли, он держал себя так, как будто святой, и его мощи явятся. Он у нас отчета в поведении требовал, клянусь тебе! <...> Он вериги носил» (Достоевский 13, 31–32) — из разговора старого Князя с подростком. А вот диалог подростка с Версильовым: «— Вы сказали сейчас: “царствие Божие”. Я слышал, вы проповедовали там Бога, носили вериги?

— О веригах моих оставь, — улыбнулся он — это совсем другое» (там же, 378).

венных ощущений и все сознает» (Достоевский 20; 192), по мысли писателя, есть именно этап, а не окончательное состояние рода людского. И острое развитие самосознания, рефлексии, личностного начала, характерное для этого момента «общегенетического роста», получает свое значение на новом, уже религиозном витке истории, где личность, опознавшая Христа как свой идеал, становится «властелином и хозяином <...> своего я» и готова «отдать его — всем» (Достоевский 20, 193).

* * *

«Восстановление погибшего человека» — так определял Достоевский «мысль всего искусства девятнадцатого столетия» (Достоевский 20, 28). Обретение веры — *conditio sine qua non* этого восстановления. Но никакое движение к вере невозможно для души человеческой, пока пребывает она в упоении своей самостью, в гордынном ослеплении, пока, движимая эгоизмом, обособляется она от других. «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость» (Достоевский 26, 139). В чем смысл этой формулы? В смещении центра тяжести, который настойчиво полагается безверной душой в себе и только в себе. В предании всей своей воли благой воле Творца. «Что ж бы я без Бога-то была?» (Достоевский 6, 248) — говорит *тихая и кроткая* Сонечка Мармеладова. Именно такое смирение обозначено *методом от противоположного* в последних строках стихотворения «Наш век» («Не скажет век, с молитвой и слезой, / Как ни скорбит перед замкнутой дверью: / “Впусти меня! — Я верю, Боже мой! / Приди на помощь моему неверью!..”»), где Тютчев воспроизводит евангельскую молитву отца об исцелении сына, одержимого «духом немым и глухим»: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк. 9, 24).

Вера и любовь к Богу неотделимы от веры и любви к человеку. Более того, сама вера в Творца может утвердиться в душе человеческой только через «опыт деятельной любви», о котором говорит Достоевский устами старца Зосимы: «Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможно зайти в вашу душу» (Достоевский 14, 52). В любви к ближнему происходит то же *самоотрицание эгоизма* (формула Хомякова)¹, что и в любви к Небесному Отцу. Возникает сознание абсолютной ценности *другого*, который предстает уже не как объект, второстепенный и страдательный в сравнении с действующим и волящим субъектом, а как такой же равноценный субъект, со своим мирочувствием и собственной волей².

Через это признание уникальности и абсолютности другого, признание не отвлеченное, не головное, а эмоционально-сердечное, рождающееся через любовь, открывается путь выхода из тупика индивидуализма, пре-

¹ См. подробнее главу «Философия любви А.С. Хомякова».

² См.: Хомяков А.С. Разговор в подмосковной // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. С. 283–284.

одоления пропасти между «я» и «другими», которая в свое время разверзлась в литературе романтизма, став одним из многоликих проявлений секулярной тенденции в мысли и жизни. Вместо земной, эгоистической логики, ставящей в центр индивида и его индивидуалистическое, личное благо, возникает сверхприродная, *высшая* логика, согласно которой личность способна по-настоящему состояться только во взаимодействии с другими личностями, в братски-любовном слиянии с ними, слиянии не только не умаляющем каждое конкретное «я», а напротив, всецело утверждающем его в бытии. А такая логика и есть логика веры, высшая *Божественная логика*, противостоящая земной, эгоистической логике, построенной на животном принципе борьбы за существование, вытеснения и соперничества. Логика любви — это логика Царствия Божия, ибо любовь — совершенный, должный принцип связи вещей, который воцарится в преображенном, бессмертном бытии, где не будет неродственности и розни, не будет смерти и вытеснения, где, как писал Достоевский «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (Достоевский 20, 174).

Еще в XIV в. преп. Сергей Радонежский указывал на Троичное бытие Бога как на идеал совершенного единства, неслиянно-нераздельного, питаемого безграничной любовью, и учил своих чад «взиранием на Пресв. Троицу побеждать страх пред ненавистной раздельностью мира». Русская мысль XIX в. подхватывает этот призыв. Последовательно и убежденно обосновывает Хомяков принцип соборности, видя в нем основу совершенного устройства человеческого общежития. Не «железом и кровью», а духом любви скрепляет Тютчев единство славянских народов¹. Достоевский в набросках статьи «Социализм и христианство» выстраивает трехчленную схему исторического пути человечества: от стадии первобытного, нерасчлененного, родового быта через этап «цивилизации», на котором «человек как личность» становится «во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и *всех*» (Достоевский 20, 192), к конечной, завершительной эпохе, когда человек, уже добровольно и сознательно отрекаясь от своеволия, отдавая себя другим, служа им радостно и любовно, достигает высшего единства со всеми. Выведенная писателем чеканная формула соборности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, *всех*» (там же, 191) обретает свои параллели в «Философии общего дела» Федорова, в соловьевской концепции Всеединства. А потом переходит в двадцатый век, отражаясь в социально-философских построениях Н. Бердяева и С. Булгакова, П. Флоренского и Б. Вышеславцева, А. Горского и Н. Сетницкого, Г. Федотова и Матери Марии...

Соборное единство людей, уже не обособленных индивидуумов, стреноженных своей самостью, соблазном отъединиться от ближних, уйти в «угол», «к себе, к одному себе» (Достоевский 13, 60), а личностей, раскрывающих в своих сердцах бесконечные источники любви, становится у русских писателей и мыслителей XIX в. и основой подлинной свободы. Начаток

¹ См. главу: «Единство железа и крови или единство любви? Ф.И. Тютчев и славянский вопрос».

свободы — все в том же «смирении любовном», которое, по Достоевскому, есть «страшная сила» (Достоевский 14; 289), ибо способна сносить все преграды. Писатель не раз художественно демонстрировал антиномии и парадоксы свободы в падшем, обезбоженном мире, искажения свободы в закрытой от Бога душе человека, когда вырождается она в своеволие, в декларацию «все позволено». Не принимая подобной свободы, не принимал 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 атомарного «я», эмансипирующегося от Бога и от людей: такая свобода оборачивается произволом и бунтом и в конечном итоге поработачивает 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, той благой, добротворящей свободы, которая есть у Бога, что абсолютно свободен и абсолютно благ, и которой были движимы дела и поступки Спасителя. Это не свобода от, а свобода для, и высшее ее проявление — не самость, а жертва, готовность положить душу свою за други своя. В знаменитой записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. писатель подчеркивал, 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). Именно эту любовную, жертвенную самоотдачу поставлял необходимым условием подлинного раскрытия личности, ее благодатного, а не искаженного роста, ее духовного и нравственного совершеннолетия, а главное — ее утверждения в вере. И Ф.И. Тютчев, его духовный собрат, в своих поздних стихах, пройдя через опыт потери, страдания, сострадания, настойчиво искал действительные, живые примеры твердой, истинной веры, неразрывно соединенной с жертвенностью, смирением, христианской любовью. Стихотворения «А.В. Пл<етневой>» (1870) и «Памяти М.К. Политковской» (1872) демонстрируют глубинную связь опыта веры и «опыта деятельной любви»:

Но этой веры для немногих
 Лишь тем доступна благодать,
 Кто в искушеньях жизни строгих,
 Как вы, умел, любя, страдать,
 Чужие врачевать недуги
 Своим страданием умел,
 Кто душу положил за други
 И до конца все претерпел.
 («А.В.Пл<етне>вой»)

* * *

Начиная со славянофилов, русская мысль последовательно восстает против гипертрофии рассудка, сухого, узкого рацио. Для Киреевского

и Хомякова, Тютчева и Достоевского одностороннее развитие ума, не поддержанное в достаточной мере развитием душевной, эмоциональной сферы, нарушает цельность личности, выливается в болезненную рефлексию, обрывает связи между человеком и миром. В общественной жизни рационализм приводит к гипертрофии внешних форм, торжеству юридического начала над началом нравственным, формулы — над духом любви. В вере — рождает протестантизм, уходящий в сухое толкование Писания, толкование, в котором так мало души и так не хватает «живой жизни», — недаром известнейшее стихотворение Тютчева «И гроб опущен уж в могилу...» (1835), ставшее художественной полемикой с протестантским образом веры, построено на подчеркнуто-резком контрасте «нетленно-чистого», «беспредельного» неба и скученной, теснящейся у гроба толпы. Едва дыша от могильного смрада, внимают собравшиеся словам «ученого пастора», что «Вещает брэнность чело­вечью, / Грехопаде­нь, кровь Христа», и никто не замечает красоты раскинувшегося вокруг Божьего мира, той красоты, к которой так чувствительно православное сердце.

Православие идет к вере с другого конца. Путь к Богопознанию про­ле­гает здесь не через рассу­жде­ние, а через эмо­цию, через вос­хище­ние красо­той твар­ного мира, через любовь к бы­тию, на кото­ром — образ и по­добие Бо­жие. «Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах» (Достоевский 14, 289) — говорит старец Зосима. Вера обретается чувством, а не рассу­жде­нием, сердцем, а не рассу­дком; тогда воз­гора­ется ее огонь, когда душа чело­веческая, в «слезах радости», восторга и «ненасытимой любви» трепещет, «соприка­саясь ми­рам иным».

Русская мысль и литература соединяют воедино веру и жизнь по этой вере. «Благодать веры, — подчеркивает Хомяков, — неотдельна от свя­тости жизни»¹. Убеждения, даже самые прекрасные и высокие, если они не «выжиты» сердцем, не выстраданы трудом души, легко рассыпаются в прах. Вера отвлеченная, построенная лишь на идеях, пусть и самых воз­вышенных, непрочна и не избавляет ни от сомнений, ни от падения во грех. Герои-идеологи Достоевского зачастую много и высоко говорят о Христе, о Царствии Божием на земле, об обожении, но в жизнь эти высокие слова не переводят, их дела и поступки в корне расходятся с их высокой про­поведью. Версиров, много и горячо рассу­ждающий о христианском назна­чении России, о «всемирном идеале» и «всепримирении идей», раскалывает Макаров образ, а Иван Карамазов, убежденный защитник идеи обра­щения государства и общества в церковь, восстает на отца и брата Дмитрия в сердце своем. И напротив, ум может быть замутнен ложными идеями, подчас он мечется в нескончаемых лабиринтах и отчаивается найти исход из им же созданных противоречий, но сердце — хранилище души — сохраняет в себе потенцию веры, а потому спасает человека в круцификсные минуты его бытия, как это происходит с Дмитрием Кара­мазовым, бывшим в романе на грани отцеубийства: «горячим сердцем»

¹ Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. Работы по бого­словию. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медум», 1994. С. 7.

своим возносит он гимн Творцу, «горячим сердцем» решает пострадать «за дитё», страданием искупая и собственный грех, и грех мира, в котором, чувствует герой, есть доля и его личной вины.

Впрочем, сказанное не означает, что русская мысль XIX в. противопоставляет вере от разума веру от любви по принципу «или — или». Ведь уже славянофилы, как выше уже говорилось, писали об истинной вере как вере цельной, которая захватывает всего человека, и дух его, и душу, все разнообразные силы и дарования, прекращает разнонаправленность их стремлений, собирает их воедино и устремляет к Богу. И задачу православного мирозерцания видели они в том, чтобы согласить веру, разум и чувство. Выступали за «высший», «сердечный» ум, открытый действию Божественного Логоса, разумению истин горних, правде Царствия Небесного, ум, идущий в одном направлении с сердцем: просветляющий душу данным ему разумением и в свою очередь одушевленный любовью. И сами, во многом, были носителями этого должного разума, воплощали в себе идеал цельности и полноты личности. «Сердце, исполненное нежности и любви, ум, обогащенный всем просвещением современной нам эпохи; прозрачная чистота кроткой и беззлой души; какая-то особенная мягкость чувства <...> горячее стремление к истине»¹ — так характеризовал Хомяков своего собрата по направлению И.В. Киреевского.

То же согласное, сочетанное действие ума и сердца, чувства и мысли в деле веры исповедовал Достоевский. Его «праведники» в высшие религиозные минуты испытывают ощущение внутренней цельности, гармонии всего своего существа, раскрывающегося свету Божественной премудрости и любви. «Кончается жизнь моя, — читаем в поучениях старца Зосимы, — знаю, и слышу это, но чувствую на каждый оставшийся день мой, как жизнь моя земная соприкасается уже с новою, бесконечною, неведомою, но близко грядущею жизнью, от предчувствия которой *трепещет восторгом душа моя, сияет ум и радостно плачет сердце*» (Достоевский 14, 265) (курсив мой. — А. Г.). Глава «Кана Галилейская» — в ней, наконец, окончательно устанавливается «на камени веры» Алеша — рисует всецелое, всепоглощающее действие Божественной истины на человека: она озаряет и ум, и сердце, и волю, и жизнь: «радость, радость сияла *в уме* его и *в сердце* его» (там же, 325); «с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило *в душу* его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. 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» (там же, 328) (курсив мой. — А. Г.).

Мысль о цельной, сердечной и одновременно сознательной, «совершеннолетней» вере была важным звеном историософской концепции Достоевского, фундаментом его почвенничества. В «Дневнике писателя» он не раз утверждал, что «все споры и разъединения наши произошли

¹ Хомяков А.С. Иван Васильевич Киреевский // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 405.

лишь от ошибок и отклонений ума, а не сердца» (Достоевский 25, 5), что в русском человеке, несмотря на все блуждания и падения, сильна тоска по идеалу, жажда всемирного и всецелого счастья, — и в этом смысле душа его глубоко религиозна. Особенно укоренена эта религиозность в среде народной, где сохраняется в неприкосновенности и чистоте живой образ Христа, и не просто сохраняется, но и становится «в лучшие минуты, во Христовы минуты» истинным регулятором жизни (Достоевский 26, 152). В непосредственной, не мудрствующей лукаво, сердечной народной вере обрящет интеллигенция ту необходимую нравственную опору, без которой не разрешить ей свои сомнения и «вечные вопросы», не избавиться от мучительной рефлексии, не побороть раздвоенность. Но и народу должна она будет принести от плодов своих, от рассуждения и знания, ориентированного уже христианским чувством, раскрыть ему обетования Христовой веры во всей их глубине и цельности, раскрыть и назначение России как страны православной, призванной явить в своей общественной и государственной жизни начала евангельской любви, всеслужения и братства. «Народ русский в огромном большинстве своем — православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею ответчиво и научно» (Достоевский 27, 18), — перевести эту идею в область сознания, довести ее до ума и сумеют, быть может, повернувшиеся наконец к почве «русские скитальцы», такие, как Версилов, который, несмотря на все свои слабости и «ошибки ума», «будущее мира угадал лишь сердцем русским» (Достоевский 16, 34). Только так — во взаимном умно-сердечном оплодотворении и единстве — будет, по мысли Достоевского, преодолена послепетровская расколотовость нации, обретена полнота и цельность ее духовного и жизненного уклада.

* * *

К двучлену «мысль — чувство», «ум — сердце» славянофильско-почвенная мысль последовательно прибавляет третий зиждательный компонент: дело. «Добудьте Бога трудом» (Достоевский 10, 303) — говорит Шатов Ставрогину, а Зосима, посылая Алешу в мир, повторяет ему: «Работай, неустанно работай», «а дела много будет» (Достоевский 14, 72, 71). Вера должна быть доказана делом: и исполнением личного долга, на чем особенно настаивали славянофилы (вспомним высказанный Хомяковым в его излюбленной шутивно-ироничной манере запрет петербургским женам, даже тем, что «все блеск и трепет», «бросать своих мужей»¹, запрет, идущий от сознания святости брачно-семейных уз), и общественным служением человека. Она не может быть только обрядом, благочестивой приправой к существованию: помолились перед обедом, помолились после обеда, в воскресенье как добропорядочные христиане сходили в храм Божий, ну, милостыню, опять-таки, подали и на этом сочли свой христианский долг исполненным. Она должна охватывать всю жизнь, все области

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 279.

дела и творчества человека. Славянофилы, Достоевский, Федоров последовательно критикуют разделение бытия на профанную и сакральную сферы. Положение, привычное для секулярной истории, когда в храме — благодать и молитва, а вне храма — «взаимное истребление», не принимается ими. Двойная бухгалтерия в жизни и духе для них невозможна. Коль скоро люди считают себя христианами, они должны признать евангельский закон для всех сфер и планов жизни. Если отдельной личности адресуются заповеди: «Не укради», «Не убий», «Люби ближнего», то и для общества и государства не должно быть иначе. «Надо чтобы и политические организмах была признаваема та же правда, та самая Христова правда, что и для каждого верующего» (Достоевский 25, 49). Так рождается идея христианской политики, сокровенная идея русской мысли XIX — начала XX в. Та область исторического бытия человечества, которая испокон веков почиталась «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу», всецело была замкнута рамками несовершенного существа, становится поприщем христианского делания, одним из многих путей движения мира к Богу.

«Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (Достоевский 11, 177) — эта трехчленная формула истинной веры, требующей от человека не только принятия, но и исполнения благой вести Христа, не только личного самосовершенствования, но и благой работы в истории, звучит в подготовительных материалах к роману «Бесы». А в «Братьях Карамазовых» старец Зосима посылает Алешу в мир — и этот символический жест, в сущности, выражает то сокровенное чаяние, которое было движущим импульсом мысли и действия и самого Достоевского, и его духовных собратьев, искавших преодоления разрыва между церковью и миром, между христианством и культурой, пролагавших пути, на которых, по словам Соловьева, могло бы совершиться «перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие»¹. В утверждаемом ими активном, творческом христианстве человек — соротник Творца в деле преображения универсума, а история — «работа спасения», в которой, по слову Хомякова, творится «судьба всего человечества».

Подлинная, нелицемерная вера строится на глубоком неравнодушии к судьбе мира, на сердечном болении за жизнь, на Христовом печаловании о всякой заблудшей овце. Душа, вставшая на путь спасения, должна ощущать ответственность за все зло, творимое на земле. «Всякий пред всеми за всех виноват», ибо «все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (Достоевский 14, 290) — в этих словах Зосимы, составляющих своего рода ядро его проповеди, раскрываются глубочайшие пласты смысла. Если так веровать, то невозможно уже христианину полагать свою задачу только в личном, внутреннем делании, невозможно уединиться и обособиться от других, нельзя

¹ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозозерцания // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

исключить их из уравнения своего спасения, дабы остались в нем лишь два члена: «я» и «Бог», ибо все скреплено невидимой животворной связью, всеобщей цепью родства, начальное звено которой — «в мирах иных», а значит не могут быть из нее извергнуты никто и ничто. Здесь совсем другой тип понимания веры, не тот, что исповедовал Константин Леонтьев, упрекавший Достоевского в розовом утопизме, в переоценке истории и видевший идеал христианина в отце Ферапонте, суровом аскете, «мало до людей касающемся»¹. Это мироприемлющая, светлая вера, которая утверждает богоподобие человека, его творческую роль в бытии и не признает онтологичности зла. Вера, по которой земля не сгорает в судном огне Апокалипсиса, а преобразается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»².

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М., 1912. С. 198.

² Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 731.

ФИЛОСОФИЯ ЛЮБВИ А.С. ХОМЯКОВА¹

Где искать источник хомяковского учения о любви? Пожалуй, ответ очевиден. Священное Писание, главная Книга человечества, а в ней — «Новый завет» со Христовым «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34), Иоанновым «Бог есть любовь!» (1 Ин. 4, 8) и «Возлюбленные! Будем любить друг друга, потому что любовь от Бога» (1 Ин. 4, 7), Павловым «Достигайте любви!» (1 Кор. 14, 1), венчающим его богодухновенное слово: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 8).

Заповеди, прореченные девятнадцать веков назад, обретают у философа-славянофила новую силу звучания — и это в век «познания и сомнения» (М.Ю. Лермонтов), в век тоски и духовного скитальчества, когда «вера в свою душу и ее бессмертие» (Достоевский 24, 47) утрачивалась все сильнее и безнадежнее, когда столь далеко и, казалось, непоправимо разошлись пути Церкви и культуры и разрыв между храмовой и внехрамовой жизнью² обнажился воочию.

С Хомякова в русской мысли двух последних столетий зачинается та рефлексия о смысле любви, которая затем многолико и многообразно отзовется в творчестве Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгакова, С.А. Франка, В.С. Соловьева, Б.П. Вышеславцева, А.К. Горского... В определенном смысле, философия Хомякова и есть философия любви: любовь здесь поистине универсальная категория, организующая все уровни хомяковского синтеза — учение о бытии и теорию познания, антропологию, этику и эстетику, философию религии и социальную философию...

Русская религиозная мысль XIX–XX вв. последовательно утверждала онтологичность любви. Любовь составляет сущность Божества, лежит в основе акта Творения, дает толчок развитию Универсума, из нее произошло все, что «начало быть». И если в послегрехопадном порядке природы действует слепой и смертный закон, закон вражды, раздробления, обособления, взаимной непроницаемости, то любовь являет собой иной, высший закон, в ней — начало единства, Божественной связи, организации бытия, того, что П.А. Флоренский позднее назовет эктропией, а физик-философ Н.А. Умов — «третьим законом термодинамики»³. Любовь есть тот совер-

¹ Впервые: А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 598–613.

² По выражению Федорова, в храме — соборное предстояние в молитве и любви, а «внехрамовая жизнь есть взаимное истребление» (Федоров II, 65).

³ См.: Флоренский П.А. Автореферат. С. 114; Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм. Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 114–128.

шенный, должный принцип связи вещей, который воцарится в преображенном, бессмертном бытии, где не будет неродственности и розни, не будет смерти и вытеснения, где, как писал Достоевский, «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» (Достоевский 20, 174). У Хомякова находим именно такую трактовку любви: она — и весть о Царствии Небесном, и путь к нему, и зиждительная основа этого Царствия. В трактате «Церковь одна», рисуя образ благобытия, в котором «Дух Божий, т. е. Дух веры, надежды и любви, проявится во всей своей полноте и всякий дар достигнет полного своего совершенства», он подчеркивает: «над всем же будет любовь»¹. Более того: надежда и вера, сопровождающие нас во временном, земном бытии, где «Бога человеком невозможно видети», изменяют свое содержание в вечности Иерусалима Небесного, когда преображенное человечество уже непосредственно узрит Творца, когда «сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21, 3): «Вера, пришедшая в совершенство, будет уже полным внутренним ведением; надежда же будет радостью»². Любовь же и в Царствии Божиим «сохраняет свое имя»³, она и в повоскресном состоянии пребудет любовью.

Антропология Хомякова тоже строится на идее любви. Любовь — основа цельности человека, единящий корень его личности. Она сотериологична, служит восстановлению и просветлению в человеке образа Божия. Становясь движущей силой идей и поступков существа сознающего, ведет его путями правды; собирая духовные силы и дарования человека, дает им высшее, благодатное развитие.

Разумеется, способностью к просветлению и одухотворению личности, к восстановлению ее целостности и полноты обладает только благодатная, верующая любовь. «Любовь, дробящая душу, есть не любовь, а разврат»⁴. Последовательно и бескомпромиссно ополчается Хомяков на ложные, обманные лики любви, забывшей о том, что ее источник — в Боге, подчинившей себя человеческой самости и тем самым питающей индивидуализм, который, по мысли философа, ведет к разрушению личности. «Любовь как требование притязательное и себялюбивое», любовь, ставящая себя в центр «я» — «ты» отношения, «есть еще неотрешившийся эгоизм. <...> Истинная любовь имеет иное, высшее значение. Предмет любимый уже не средство: он делается целью, и любящий уравнивает его с собою, если не ставит выше себя; иначе сказать, признавая его уже не средством, а целью, он переносит на него свои собственные права, часть своей собственной жизни ради его, а не ради самого себя. Таково определение истинной, человеческой любви: она по необходимости заключает уже в себе понятие духовного самопожертвования. Без сомнения, всякая деятельность исходит от человека, от его внутренних требований и, следовательно, имеет в себе характер эгоистический; но в любви она переходит на высшую степень,

¹ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 23.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Хомяков А.С. Письмо в Петербург о выставке // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 64.

на степень *самоотрицающегося эгоизма*. Оттого-то, и только оттого, любовь есть нравственнейшее чувство, к какому только способно духовное существо, высшее, к чему только может стремиться человек»¹.

Как видим, любовь для Хомякова неразрывна с понятием жертвы, предполагающей отказ от собственной эгоистической самости, смещение целевой доминанты с себя на другого. Происходит сбой земной, привычной, эгоистической логики, построенной на животном принципе борьбы за существование, вытеснения и соперничества, и утверждается евангельская логика любви, истекающая, по точному выражению С.Л. Франка, из «сознания потребности и обязанности служить любимому, чего бы это ни стоило нам самим»².

Подлинная любовь, полагающая центр не в себе, а в другом, знаменует и должное отношение к нему — как целостному субъекту, неповторимому, единственному и уникальному «я». Но при этом признается, что это «я» становится личностью, дорастает до подлинной индивидуальности, которая не имеет ничего общего с обособленностью, только взаимодействуя с другими «я», внутренне соединяясь с ними, отдавая себя ближним всецело и без остатка. И именно через эту любовную отдачу, жертву эгоизма — человек обретает себя, проявляет в себе полноту образа Божия.

Зазвучала у Хомякова и мысль, не раз выражавшаяся затем и Достоевским, и Федоровым, и Соловьевым и имеющая — как, впрочем, и вся его философия любви — прямой источник в Евангелии. «Пожалуйста, не говорите мне о любви к отвлеченностям, ни о любви к готтентотам или североамериканцам, когда нет любви смиренной и сердечной к ближайшему ближнему, той любви в которой нет снисходительности, но которая вся любящее смирение»³. «Прямо и просто» была обозначена антитеза отвлеченной и ни к чему не обязывающей любви к человечеству и «деятельной любви» к реальному, рядом стоящему ближнему, любви верующей, долго-терпеливой, исполненной упования на его возрождение и преображение.

С утверждением религиозного смысла любви связана у Хомякова критика того типа мышления, который сложился в европейской рационалистической традиции. Главные его черты — «одностороннее развитие поверхностного рассудка, лишенного всякой творческой силы», дух «все-разлагающего анализа», «безнадежный скептицизм в жизни, холодная и жалкая ирония»⁴ и... молчание сердца. Между тем, убежден Хомяков, без сердца, без его «теплой веры»⁵, без дара любви никакое плодотворное мышление невозможно. «Пути аналитического разума» философ противопоставляет «путь синтетического развития»⁶, где мысль и чувство составляют одно. Любовь становится основой подлинного познания, не сухого, овнешненного, рационального, а пронизанного чувством и верой

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 284.

² Франк С.Л. С нами Бог: Три размышления. С. 207–208.

³ Хомяков А.С. Разговор в Подмосковной. С. 272.

⁴ Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 106.

⁵ Там же. С. 105.

⁶ Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта // Там же. С. 197.

(«сердечный ум»). «Только в любви жизнь, огонь, энергия самого ума», «Только любовью укрепляется самое понимание»¹. И только любовь служит основой того «истинного просвещения», которое «есть разумное просветление всего духовного состава в человеке или народе»².

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. Такое понимание знания Хомяков сделал правилом собственной жизни. Свои ученые занятия он ориентировал на конкретную практику, экспериментируя в таких сферах прикладной науки, как агрономия и сельскохозяйственная инженерия, а ведь эти области непосредственно связаны с обеспечением человека «хлебом насущным» — не «мануфактурными игрушками», которыми развращает его секулярная, обезбоженная цивилизация, а именно хлебом, поддерживающим силы и энергии жизни, необходимом для созидательной активности, творчества, веры. А уж что говорить о деятельности Хомякова-медика, о настойчивых экспериментах с гомеопатией, о попытках борьбы с холерными эпидемиями, выкашивавшими в тогдашней России сотни и тысячи жизней. Он был одержим идеей найти лекарство от холеры — любовь и сострадание не давали ему спокойно созерцать проделки старухи с косой, оставлявшей зияющие пустоты и в его родственном, ближнем кругу. Универсализм Хомякова (философ, писатель, ученый, медик, агроном, изобретатель...) питался отнюдь не ренессансным идеалом «полноживущей личности», развивающейся во все стороны своей природы, однако развивающейся именно для себя, ради себя и во имя себя. Это был христианский универсализм, заповеданный евангельской притчей о талантах, истекающий из убежденности в том, что все благие силы и дарования, данные Господом человеку, должны быть возвращены и принести благие плоды, плоды любви и попечения о мире, который предназначил Творец на хранение и возделывание своим возлюбленным чадам (заповедь об обладании землей).

Хомяков-естествоиспытатель наравне с Хомяковым-философом утверждал подлинную религиозную гносеологию: как сказал бы Федоров, 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.

В любви, по Хомякову, лежит начало искусства: истинное художество «не есть произведение одинокой личности», гордынно возносящей себя над

¹ Хомяков А.С. Разговор в Подмосковной. С. 173, 172.

² Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 101.

другими людьми, но «образ самосознающейся жизни»¹, ее «живой плод», форма, в которую отливаются идеалы народные. «Для того, чтобы человеку была доступна святыня искусства, надобно чтобы он был одушевлен чувством любви верующей и не знающей сомнения: ибо создание искусства (будь оно музыка, или живопись, или ваение, или зодчество) есть не что иное, как гимн его любви»². Подлинный, религиозный художник в своем стремлении «воплотить тайны человеческого духа в очерки человеческого образа»³ движим любовью к Божьему созданию, сострадаaniem ко всей стонающей твари, чаянием ее спасения и преображения. Без этой любви творец, пусть и в совершенстве владеющий приемами мастерства, только ремесленник, неспособный к чуду воплощения «любимого идеала»⁴.

Наконец, сама идея веры и Церкви утверждается Хомяковым через идею любви. Любовь для него — не только высшая форма связи человека с человеком, «тот высший закон, которым должны определяться отношения человека к человеку вообще или лица разумного ко всему роду своему»⁵, но одновременно и форма связи человека и человечества с Богом. А Церковь — средоточие двух этих связей. «Орудие и сосуд божественной благодати»⁶, Церковь объемлет все творения Божии, сообщая им целокупность и строй, молитвенно обращая к Создателю «земли, неба и того, что в них».

Любовь, один из сущностных, главных даров благодати, «есть венец и слава Церкви»⁷, и два других зиждительных дара Святого Духа — надежда и вера — питаются и движутся ею. Из убежденности в том, что Церковь Христова дышит «святым и живым единством» веры, любви и надежды, союз которых направляет «каждое действие Церкви»⁸, и истекала у Хомякова-богослова критика инославных христианских исповеданий: католицизма, заменившего дар любви внешним формальным законом (и тем самым пришедшего к подавлению духовной свободы, тогда как истинное христианство объединяет любовь и свободу в законе взаимной любви), и протестантизма, оторвавшего веру от дел, а значит и от любви, которая не отвлеченна, а деятельна, не удовлетворяется словесным исповеданием блага, стремится ко всецелому водворению его в бытии. «Ибо не сохранится вера там, где оскудела любовь»⁹ — заключает мыслитель.

Сущность Церкви «состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов»¹⁰. Но это единство не умаляет частного перед общим, не растворяет личность в безликой массе, равнодушной к ее судьбе и беде. Оно

¹ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 137, 138.

² Хомяков А.С. Письмо в Петербург о выставке. С. 63–64.

³ Хомяков А.С. Картина Иванова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. М.: И.Н. Кушнарев и К°, 1914. С. 350.

⁴ Хомяков А.С. О возможности русской художественной школы. С. 157.

⁵ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 284.

⁶ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 12.

⁷ Там же. С. 8.

⁸ Там же. С. 9.

⁹ Там же. С. 11.

¹⁰ Там же. С. 7.

подобно тому неслиянно-нераздельному, питаемому любовью единству, которое связует три Лица Троицы и в котором часть равновелика целому. «Исповедав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самое себя»¹: животворящий закон любви, основу Божественного Троиинства, она через соборность распространяет на человечество. Хомяков убежден, что вне соборности, без «единства, основанного на взаимной любви»², без братски-сердечного общения членов Церкви, как в общине апостольской, где «у множества <...> уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4, 32), невозможна подлинная, совершеннотелная вера. «Кто отрывается от братства с людьми, тот по неизбежному законопоследию и в Боге забывает Отца»³ — с таким упреком обращается он к римскому исповеданию, заменившему нравственное юридическим, любовь — формальным правом. Тот же упрек адресуется и доктрине протестантизма, умаляющей значение Церкви. Индивидуализм в деле спасения противоречит духу соборности, «никто один не спасается», спасение возможно лишь в Церкви, в молитвенно-сердечном «единстве со всеми другими ее членами»⁴. (Заметим в скобках, что своим утверждением соборности спасения, совершающегося через Церковь, через веру, надежду, любовь всех предстоящих, Хомяков предвещает и Федорова, и Соловьева, и прот. Сергия Булгакова, экклесиологические идеи которых имеют много общего с идеями философа-славянофила.)

Единство Церкви не ограничивается только живущими, в нем имеют свою часть и умершие, и те, кто еще только должен прийти в этот мир. Цепь любви связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы», а «молитва истинная есть истинная любовь»⁵. Отказ протестантизма от молитвы за умерших при таком понимании сущности Церкви видится как отказ от любви, как очередное отречение от духа соборности — ему же смерть не полагает границы и не диктует законы, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все, вплоть до праотца Адама.

Социальная философия Хомякова также утверждается через «идею любви». Любовь предстает у него как высшая, совершенная норма общности⁶. Она проникает бытие человека на всех его уровнях — от семьи, этой первоначальной социальной ячейки, спаянной родственными, душевно-сердечными узами, до мира-общины, держащейся живым чувством братства всех ее членов, составляет основу существования христианского государства, строяемого на нравственном, доверительном, а не формально-принудительном, юридически-овнешненном начале

¹ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 12.

² Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. Работы по богословию. С. 95.

³ Там же. С. 96.

⁴ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 19.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ См.: Хомяков А.С. По поводу Гумбольдта. С. 210.

власти¹. В славянофильской и почвенной мысли, у истоков которой стоит Хомяков, любовь одушевляет и взаимоотношения государств и народов, становится главным принципом *христианской политики*, противоположной «бентамовскому принципу утилитарности» в международных делах, этому «необходимому условию» секулярной, обезбоженной цивилизации, живущей принципом «войны всех против всех». Славянофилы, Тютчев и Достоевский рисовали образ нового христианского региона, создать который призваны славяно-православные народы вместе с Россией и который должен держаться именно принципом «единства любовью» (Тютчев)², тем самым божественным принципом, который когда-то преп. Сергей Радонежский узрел в тайне Троицы и заповедовал своим современникам как путь к преодолению «страха пред ненавистной раздельностью мира»³ и самой этой раздельности как таковой. Наконец, в провидческой мечте Хомякова вставала картина того, как этот новый тип любовно-соборного бытия, это «другое, высшее единство, про которое говорит медь колоколов с сорока сороков московских», расширяется в перспективе истории на все человечество, обнимая собой уже «не один народ, не одно племя, но и всех далеких братьев наших на юг, и на восток, и на запад»⁴.

Полагая любовь благодатной, спасительной силой, питающей органический рост религиозно-общественного организма, Хомяков был особенно внимателен к тому ее лику, который обретает она в «домашней святине семьи»⁵. Семейную любовь философ-славянофил знал не отвлеченно — известно его трепетное, благоговейное отношение к жене, Екатерине Михайловне Хомяковой (Языковой), и детям, рождение каждого из которых («нарастает семечка») возбуждало в нем те чувства и понимания, что позднее будет испытывать у Достоевского Шатов, герой романа «Бесы», присутствующий при родах жены: «Было двое, и вдруг третий человек, новый дух, цельный, законченный, как не бывает от рук человеческих; новая мысль и новая любовь, даже страшно... И нет ничего выше на свете!» (Достоевский 10, 452). Философия любви Хомякова рождалась в семье — и в этом не было ничего удивительного. В отношениях отечески-сыновних и братских видел он тот идеально-должный образец межчеловеческих связей, который в христианском социуме должен стать нормой для всех. Позднее Достоевский в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» запишет: «Семейство как практическое начало любви» (Достоевский 15, 249), духовно перекликаясь не только с фило-

¹ В статье «Об общественном воспитании в России» Хомяков рисует образ идеально-государства, «которое <...> признает в себе внутреннюю задачу проявления человеческого общества, основанного на законах высшей нравственности и христианской правды» (Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 223).

² См. подробнее: Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 380–434.

³ Антоний (Храповицкий). Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Антоний (Храповицкий). Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 2. СПб.: И.А. Тузов, 1911. С. 76.

⁴ Хомяков А.С. Опера Глинки «Жизнь за царя» // Хомяков А.С. О старом и новом: Статьи и очерки. С. 69.

⁵ Хомяков А.С. Англия // Там же. С. 194.

софом родства Н.Ф. Федоровым, идеи которого повлияли на замысел итогового романа писателя, но и с Хомяковым, полагавшим, что «семья есть тот круг, в котором для людей обыкновенных, то есть почти для всего человечества, осуществляется, воспитывается и развивается истинная, человеческая любовь; тот круг, в котором она переходит из отвлеченного понятия и бессильного стремления в живое и действительное проявление»¹.

Семья для Хомякова — основа единства человечества не только в настоящем, но и в прошедшем и будущем. «Взаимная любовь родителей и детей представляет тип той высокой человеческой любви, которая в роде человеческого соединяет поколение с поколением»². Позднее, развивая мысль Хомякова, Федоров будет не раз повторять, что преодоление неродственности и розни между людьми, священное «восстановление родства» осуществляется через семью, укорененную в роде, расширяющуюся не только синхронно, но и диахронно, семью, в которой дело *братотворения* по отношению к ныне живущим сочетается с делом отцветования по отношению к уже ушедшим в небытие, семью, просветляющую лучами любви и мир вокруг нее, и толщу прошедшего времени, в начале которого стоит образ первой семьи человеческой, давшей жизнь всему роду людскому в неповторимом и щедром многообразии лиц, характеров, судеб.

Из благоговения Хомякова перед «святыней семейной» рождался и его идеал брачной, муже-женской любви. Основа этой любви — духовное и телесное целомудрие, святость которого была внушена юному мыслителю еще его матерью, взявшей с братьев Федора и Алексея обет «строго блюсти свою чистоту» до тех пор, пока они не изберут «свою единственную», с которой пойдут к алтарю³. И в религиозно-философских, и в литературных статьях, и в публицистике Хомяков выступает апологетом незапятнанного супружества, требуя сохранения добрачной девственности не только от женщин, но и от мужчин, коим общество лицемерно разрешает всевозможные «слабости». Включаясь в обсуждение вопроса о женской эмансипации, мыслитель убежденно заявляет, что стремление женщин выйти из под власти семейных норм и традиций во многом представляет собой крайнюю, болезненную реакцию на узаконенный разврат мужчин, протест против общества, которое «живет в явной лжи, на слове признавая какой-нибудь закон, а на деле бессовестно и сознательно нарушая его»⁴. «Для общества, — подчеркивает Хомяков, — предстоит впереди выбор неизбежный: или расширение пределов дозволенного разврата на женщину, или подчинение мужчины строгости нравственного закона»⁵. И самый вопрос о *свободе* любви переводит, движимый все той же высшей, религиозной логикой, в плоскость вопроса *не о правах, а об обязанностях* — перед врученным тебе Богом другим человеком, перед его жизнью, перед теми, кто является в мир

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 285.

² Там же.

³ Цит. по: Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. М.: Новое лит. обозрение, 2000. С. 163.

⁴ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 288.

⁵ Там же. С. 290.

в результате этого союза любви, наконец, перед собственной бессмертной душой, которая грязнится нарушением заповеди.

У философа-славянофила находим мы ту религиозно-философскую трактовку целомудрия, которая затем будет развиваться и углубляться у Федорова, Соловьева, Бердяева, Вышеславцева... Целомудрие — свойство неповрежденного естества человека, чаемого «тела духовного», избавленного от жала греха и смерти. Человеческая душа отвращается от разврата, движимая «непобедимым чувством внутренней красоты», «скрытою любовью к своей собственной чистоте душевной»¹. Уже здесь, на земле, в условиях эмпирического, падшего бытия, подвластного закону «смерти и временности» (Н.А. Бердяев), должен человек возвращать и пестовать в себе свою будущую бессмертную природу, просветлять в себе тот образ Божий, который в вечности воссияет во всей его силе и славе. Духовно-телесному преобразению личности служит подвиг монашества. Но тому же служит и освященный Церковью брак, «святое соединение мужа и жены для образования семьи», «дар таинственный, налагающий на приемлющих его высокую обязанность взаимной любви и духовную святость», служащий облечению «грешного и вещественного» «в праведность и чистоту»².

Религиозный смысл брака для Хомякова — возрастание брачующихся в духе и истине, «полнейшее осуществление высшего закона любви, принимающей чужую человеческую личность не средством наслаждения, а целью полнейшей нравственной жизни»³. Как позднее выразится философ XX в. А.К. Горский, многому наследовавший в философии любви Хомякова, Федорова, Соловьева: «Во всяком браке <...> оба его члена должны являться друг для друга иконами, т. е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях»⁴.

Святость брачных уз, определяемая их высшим заданием — служить преобразению любящих, для Хомякова была нерушима. Об этом философ неоднократно высказывался публично — вспомнить хотя бы выраженный в его излюбленной шутивно-ироничной манере запрет петербургским женам, даже тем, что «все блеск и трепет», «бросать своих мужей»⁵. Возможно, поэтому, хотя с сочувствием, но в то же время и с некоторой дистанцией относился к пушкинскому семейному сюжету. Ему претила страсть, над которой перестает властвовать воля. «Пушкин не оказал твердости в характере (но этого от него и ожидать было нельзя), ни тонкости, свойственной его чудному уму. Но страсть никогда умна быть не может», — так комментировал Хомяков известие о дуэли Пушкина в письме Н.М. Языкову⁶. Сам же Алексей Степанович всегда держал свои страсти в узде, взяв на вооружение завет, который в свое время выразил тот же Пушкин устами Онегина: «Учитесь властвовать собою». В способ-

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 289.

² Хомяков А.С. Церковь одна. С. 15.

³ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 284.

⁴ Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 т. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 672.

⁵ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 279.

⁶ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 8. М.: Университетская типография, 1904. С. 86.

ности сдерживать страсти, подчиняя низшие влечения высшим, физическое естество — духу и сознанию, он полагал «необходимое условие» совершеннолетия личности. Он был строг и непримирим в требовании от существа, созданного по образу и подобию Божию, усилия восхождения, а не потворства своим душе-телесным слабостям: «Стоит только признать борьбу со страстями невозможной и она делается невозможной»¹.

Следует уточнить: Хомяков вовсе не был против страсти как таковой, страсти как энергичного источника жизни, движения, творчества. «Что лучше: разум или страсть? Это вопрос очень важный. Разумом все управляется, но страстью все живет» — рассуждал он в одном из писем жене². В полной мере следуя святоотеческому учению, он соглашался с тем, что страсть может быть трансформирована, обращена на дело благое, что она способна преобразиться при «умопременении» человека: стать влечением к идеалу, возгнать в «горячем сердце» любовь к Богу, к людям и миру. «Страсти совсем неплохи сами по себе, — напишет позднее Б.П. Вышеславцев, цитируя преп. Дионисия Ареопажита, — они “хороши в руках ревнителей доброй жизни”. Даже такие страсти, как “вожделение”, “сластолюбие”, “страх”, — допускают сублимацию: вожделение превращается в “стремительный порыв желания божественных благ”, сластолюбие — “в блаженство и восхищение ума божественными дарами”; страх — в боязнь ответственности за грех; печаль — в раскаяние»³.

Отсюда понятно, почему столь отрицательно относился Хомяков к явлению скопчества. Скопческое принудительное целомудрие, подчеркивал он, отсекая одну страсть, заменяет ее другой, «уменьшая круг страстей человеческих, развивает в большей силе страсти уцелевшие и дает им какое-то болезненно-фанатическое напряжение. В ряду этих страстей первое место занимает корыстолюбие»⁴. Победа над страстью достигается здесь не трудом воздержания, не усилиями духа и души, берущими власть над своей телесной храминой и препятствующими естеству ниспасть в растление и разврат, а внешней механической операцией. В результате победа над страстью лишь иллюзорна. Страсть просто превращается из одной формы в другую и по-прежнему держит личность в липком и цепком плену. Позднее столь же негативно будет оценивать скопчество, это принудительное, тусклое целомудрие, достигаемое увечьем, внешним насилием над физическим естеством, и Достоевский. Вспомним в романе «Идиот» образ дома Рогожина, где «все скопцы жили»: сухость, сумрачность, скука, а еще «темные комнаты, какой-то необыкновенной, холодной чистоты, холодно и сурово меблированные старинной мебелью в белых чистых чехлах» (Достоевский 8, 185) — все это символы оскопленной, обеспокоенной, остановившейся жизни, в которой навсегда угас огонь страсти, движенья, порыва. Между тем человек, вершина творенья, должен не топтаться на

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 290.

² Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: Т. 8. С. 15.

³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 48.

⁴ Хомяков А.С. Записка о скопцах // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 338.

месте, а восходить, преображая и возвышая влечения, перерождая страсти. Именно так и происходит в последнем романе Достоевского с Дмитрием Карамазовым: страсть к кутежу и разврату сменяется жаждой высшего, искупительного страдания («За всех и пойду, потому что надобно же кому-нибудь и за всех пойти» (Достоевский 15, 31)).

И в заключение о любви самого Хомякова к Екатерине Михайловне Языковой — любви, в которой он прямо и просто исполнил то, о чем столько писал и проповедовал в своих сочинениях. Трепетное, благоговейное отношение к любимому существу¹, острое сознание его единственности и неповторимости в бытии, радость узнавания себя в другом, радость дарения себя другому, стремление остановить мгновение и мука последней утраты — через личный сердечный сюжет обретал философ-славянофил те понимания, которые потом не раз звучали в его статьях и брошюрах. И главное из них — необходимость бессмертия. Именно любовь ощущает и сознает всю недолжность смерти, именно любовь всеми силами стремится изъять любимого из-под власти всеуносящего времени. Протестуя против смерти, она протестует против развоплощения, против разрыва уникального единства тела, души и духа, жаждет преображающего восстановления личности.

В письмах П.М. и П.А. Бестужевым, перед которыми Алексей Степанович не боялся раскрываться душевно, не должен был прятаться за обычной дневной маской веселости и остроумия (от нее в коленопреклоненные, слезные ночные часы не оставалось и тени²), он постоянно говорит о своей милой Китти. «Деревня как нарочно так хороша, как никогда не была; я ее точно хорошо отделал для нее и сделал много посадок, которых она еще не видала: все принялись прекрасно. Через три-четыре года это будет обворожительно. Точно хожу (а хожу с детьми очень много) по ее разукрашенной могиле, а в то же самое время словно жду, что она откуда-нибудь

¹ Вспомнить хотя бы строки одного из немногих сохранившихся его писем к Китти: «Я ныне все был на ногах или верхом, и все думал: вот тут Kitty еще не была, этого еще не видала. Будь здорова, пожалуйста! Весело тебе будет здесь. Если только можно будет тебе ездить, лошадка для тебя прелесть; нарочно будто для тебя создана, маленькая, ножки струнки, головка резная. Я ее и гладил, и даже целовал, думал: может быть, Катенька на тебе будет ездить. Душа моя, зачем ты плакала? Знаешь, что мне до того было грустно с тобой расставаться, что я в коляске чуть-чуть не заплакал. <...> Котик, что твой котенок? Поверишь ли, мне даже по нем тоска, а кажись невзрачен. Как я вам желаю быть здоровыми, как я о Вас думаю! Целуй его за меня, крести, крести его за меня» (Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 11, 13).

² Вот знаменитое воспоминание Ю.Ф. Самарина: «Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехалось несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, погасили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. <...> Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь...» (Татевский сборник. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1899. С. 133).

да выйдет»¹. «Каждая комната, каждый уголок сада, каждая дорожка в роще и в поле опять живо так заговорили о ней, что мне казалось: вот еще пройду несколько и встретимся»². Все происходящее в имении, с ним и с детьми, все текущие, малые и большие, события жизни Хомяков проецирует на восприятие Екатерины Михайловны: как бы она их увидела, что бы сказала, что сделала — создает стойкую иллюзию ее *соприсутствия*, хотя бы в воображении, пусть через это условное, зыбкое «бы»: «Что-то Вы, милые Пикоть и Петруанец, — как сказала бы она, что-то Вы подельываете? <...> И как бы она читала про Ваше водяное путешествие, как бы смеялась Вашему страху, как бы хвасталась своею сравнительною храбростью и принесла бы мне все это прочесть и решила бы, что и мы к Вам поедем. Неужели ее вправду нет?»³. Само время жизни получает теперь новый, печальный и священный отсчет — со дня ее смерти: «В самое Рождество было ровно 100 недель. Каково человек крепко свинчен! Казалось, 100 дней невозможно прожить, а вот и 100 недель. Даже подумать страшно...»⁴.

В отношении Хомякова к смерти жены не было того экзистенциального отчаяния, которое разверзлось двенадцатью годами спустя в душе Тютчева после кончины Елены Денисьевой, когда, почти как герой «Кроткой», отчаянно восклицавший: «Слепая, слепая! Мертвая, не слышит!» (Достоевский 24, 35), поэт бился в глухом тупике безнадежности. Хомяков сумел принять то, что случилось, смиренно, без бунта, без ропота на Творца («Воля Божия дала мне то, чего, казалось, никому не давала, и отняла, когда следовало»⁵). Но не скорбеть, забыть он не мог. Забвению и успокоению сопротивлялась сама природа той «искренней, истинной и деятельной любви»⁶, которую он так искренне и горячо проповедовал. И не о том, что любимой уже нет рядом с ним, сердечно сокрушался мыслитель, а о том, что теперь, когда она ушла из мира живых, он уже ничего не может сделать для той, которой всегда был готов отдать всю свою душу.

Как христианин, он исполнял положенные обряды поминовения. Заказывал обедни и панихиды, молился ежедневно и еженощно за упокой души своей Катеньки. Но все же это не утишало страдания сердца, жаждущего *немедленной* встречи, *реального, земного присутствия* — и не одной лишь бесплотной души, а именно *всего человека*, в единственности и неповторимости его телесного облика, столь хрупкого, столь обожаемого. И вот он уже стремится уловить этот драгоценный, тающий облик — восстановить его хотя бы мысленно, в воспоминании, разглядеть черты ушедшей в лицах детей, особенно старшей Марии, запечатлеть в письмах родным драгоценные подробности ее жизни, особенности характера, вку-

¹ А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, 20–21 июня 1852 // Хомяковский сборник. Т. 1. Томск: Водолей, 1998. С. 88.

² А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, 7 июля 1853 // Там же. С. 117.

³ А.С. Хомяков — П.М. и П.А. Бестужевым, вторая половина мая 1852 // Там же. С. 87.

⁴ А.С. Хомяков — П.М. и П.А. Бестужевым, начало января 1854 // Там же. С. 123.

⁵ А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, 12 июля 1852 // Там же. С. 92.

⁶ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 284.

сов и настроений... Но главное — это портреты Екатерины Михайловны, которые после ее смерти Хомяков рисует во множестве. Не имея возможности вернуть умершую к жизни, он восстанавливает ее хотя бы в красках и на полотне (то самое «мнимое воскрешение», что, по Федорову, лежит у истоков возникновения человека и являет собой глубинную сущность культуры). При этом упорно добивается сходства, стремится, чтобы портрет передавал целостный облик умершей, создавал у смотрящего на него иллюзию, что женщина, изображенная на полотне, не умерла, что вот-вот она, мертвая, встанет. «Недаром Вы оставили мне дагерротип, — пишет он П.М. Бестужевой, — я по нем сделал портрет, далеко еще не конченный, но до того похожий и живой, что ждет движения. Странное лицо! Несколько портретов и все похожи на нее, а все разные. Это от того, что у нее самой было беспрестанное изменение, она не могла приглядеться потому, что всякую минуту было другое выражение и, кажется, другие черты. Это было не лицо, а видимая душа»¹.

В настойчивом стремлении Хомякова запечатлеть облик умершей жены не было и тени маловерия. Напротив, мыслитель-славянофил демонстрировал те глубины христианского чувства и задания, к пониманию которых русская религиозно-философская мысль придет лишь во второй половине XIX и начале XX века, выдвинув идеал богочеловечества, активного христианства, соработничества Бога и человека в деле спасения мира. Даст она и высшее утверждение религиозного смысла любви. Ибо любовь, деятельная любовь, по самому своему существу не может только смиряться, ждать и молиться. Она должна действовать и содействовать, идти навстречу Творцу в приближении светлого дня воскресения, когда все восстанут и все обрящут друг друга. Художество Хомякова, перекликавшееся через толщу эпох и времен с искусством фаюмского, погребального портрета, и было тем самым содействием сознающего, чувствующего существа Богу, Который не создал смерти и желает спасения всем. Тут философ-художник не просто молился об упокоении души рабы Божией Екатерины в селениях праведных. Здесь он, пусть мысленно, возвращал плоть тому, что уже не существовало, вызывал из небытия тающий облик умершей, не давая ему раствориться, исчезнуть во всеуносящем потоке забвенья.

Да, по мере того, как похороны Катеньки отдалялись во времени, боль утраты становилась слабее, к Хомякову приходило успокоение. Он справляется с собственным сердцем, все сильнее укрепляется в понимании, что нынешний эмпирический мир не может дать смертному полного и абсолютного счастья. А подчас с его пера срываются строки, которых никогда не понял и не принял бы тот же Тютчев, дважды переживший кончину своей половинки — сначала с первой женой Элеонорой, потом — с Еленой Денисьевой: «Не угодно Богу было, что я бы порадовался Катенькиной радости при таких занятиях моих, а как бы от души радовалась она! Но при ней сделал ли бы я это? Так жить было весело! И первую-то

¹ А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, 2 июля 1852 // Хомяковский сборник. Т. 1. С. 90.

книжечку я написал в тот год, как ее не стало и когда мысль моя приняла более серьезное направление. Милая моя! Она ничем не дорожила, кроме серьезного; и все это в ней соединялось с самым детским весельем. Нечего сказать, ей подобную не вдруг кто същует. А как вспомнишь, так, кажется, что ей и следовало умереть рано: она, право, чуть-чуть земли касалась, хотя редко кто умел так глубоко, как она, наслаждаться истинно хорошим на земле, и вот, в октябре миновало ни мало, ни много тысяча дней после ее кончины. Вспомнишь, “и тысяча лет яко день един”¹. Такая вот терапия души: хорошо что умерла рано, ибо была не от мира сего. И даже его труд богословский, невозможный при прежнем счастье и веселости, выступает как оправдание этой безвременной смерти. Открывается промысел там, где ранее и помыслить нельзя было промысла: не сам ли Хомяков, повторяющий теперь: «Воля Божия, и воля Божия всегда к благу»², так настойчиво предупреждал верующих своих современников от соблазна видеть промысел в каждом земном происшествии, призывая их не смешивать с Богом слепые случайности³.

И все же, несмотря на конечную примиренность с утратой, несмотря на цитации из «Псалтири»: «Дни наши семьдесят лет, аще же восемьдесят лет», последнее слово Хомякова в его истории любви было другим. Кульминационной точкой этой истории, апофеозом верующей, благодарящей любви философа-славянофила стало стихотворение «Воскресение Лазаря» — написанное осенью 1852, когда «в сонном видении» Хомякову явилась Китти и сказала: «Не унывай!»⁴:

О Царь и Бог мой! Слово силы
 Во время оно ты сказал,
 И сокрушен был плен могилы,
 И Лазарь ожил и восстал.
 Молю, да слово силы грянет,
 Да скажешь «встань!» душе моей,
 И мертвая из гроба встанет
 И выйдет в свет Твоих лучей!
 И оживет, и величавый
 Ее хвалы раздастся глас
 Тебе — сиянью Отчей славы,
 Тебе — умершему за нас.

«И мертвая из гроба встанет / И выйдет в свет твоих лучей!» — Хомяков говорит здесь о своей унывающей и скорбной душе, жаждет избавления из-под власти отчаяния и сомнений, уповаает на духовное преображение. Но этим очевидным, лежащим на поверхности смыслом не исчерпывается содержание стихотворения. Достаточно вспомнить, как характеризовал

¹ А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, ноябрь 1854 // Хомяковский сборник. Т. 1. С. 132.

² А.С. Хомяков — П.М. Бестужевой, начало января 1855 // Там же. С. 133.

³ См., напр., его письмо А.И. Кошелеву, датированное 1854 г. (Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 135–136).

⁴ Кошелев В. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, в рассуждениях и разысканиях. С. 397.

его сам Хомяков: «Первое, мною написанное после смерти той, которая так радовалась всегда, когда мне удастся что-нибудь написать, и которая первая слушала мои стихи и обыкновенно помнила их наизусть»¹, — и за образом взыскующей исцеленья души встанет видение той, что уже завершила свой путь на земле и теперь чаёт грядущего «воскресения мертвых и жизни будущего века». А ведь именно это чаяние и есть предельное чаяние религиозной любви, ее конечная цель и высшее оправдание.

¹ А.С. Хомяков — П.М. и П.А. Бестужевым, 31 октября 1852 // Хомяковский сборник. Т. 1. С. 103.

ЕДИНСТВО ЖЕЛЕЗА И КРОВИ ИЛИ ЕДИНСТВО ЛЮБВИ?

(Ф.И. Тютчев и славянский вопрос)¹

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...

Так в стихотворении «Два единства» (1870) в двух стяженных четверостишиях выражает Ф.И. Тютчев, «первый русский поэт-мыслитель»², по точному определению Достоевского, представление о двух общественных идеалах, двух этико-социальных принципах, лежащих в основе исторической и духовной жизни западного и славянского мира. Вопрос о России и Западе, вековечный вопрос русской публицистики 1950–1960-х гг., находит свое разрешение в противопоставлении внешнего, принудительного единства, связующего народы в государствах Европы, и единства внутреннего, евангельски свободного, опора которому не в мече, а в любви. Если первое — осязательный факт, то второе, славянское единство, только проект, сердечное чаяние. Но это чаяние, мечта поэта, для самого Тютчева реальнее и прочнее тех основ, на которых в 1870-е гг. осуществлял железный Бисмарк собирание германской нации, и наличного положения славянства, в значительной своей части политически несвободного, духовно колеблемого, разрозненного религиозно.

«Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (Достоевский 21, 76). В этой фразе Достоевского — ключ к тютчевскому пониманию славянского вопроса, неразрывно связанного для него с вопросом восточным, с представлением о грядущих судьбах России, ее исторической миссии.

Еще с 1840-х годов взору поэта и дипломата предносился образ Славяно-Греко-Российской империи, душой и единящим началом которой призвана стать Россия. Вокруг этого образа центрированы его публицистика и историософская поэзия 1840–1850-х гг. («Русская география», 1848–1849; «Рассвет», 1849; «Пророчество», 1850; «Спиритистическое предсказание», 1853–1854), звучал он настойчиво и в тютчевской переписке.

Менее всего одушевлявший поэта образ следует трактовать в политическом смысле. Лишь в религиозной системе координат, попадая в поле христианской философии истории, которая не изымает из исторического описания второй, метафизический план, раскрывает он всю свою глубину.

¹ Впервые: Россия и славянский мир: история, язык, культура. Сб. науч. трудов. М.: Три квадрата, 2007. С. 80–94.

² Письма художников Третьякову. 1870–1879 гг. С. 77–78.

«Славяно-Греко-Российская империя» — одно из смыслодержащих звеньев тютчевского учения об Империи. А оно развивалось на почве христианского представления об истинной власти: такая власть всегда освящена свыше, облечена авторитетом «от Верховного владыки всяческих»¹. Соответственно и истинная империя может покоиться лишь на власти, которая религиозно освящена, которая «склоняет колена перед Безумием креста»² и не имеет иной высшей цели, нежели та, что принесена миру Христом.

Такой империей и стала, по мысли Тютчева, Византийская империя, начавшаяся с Константина Великого. В Византии, произошел синтез идеи всемирной монархии, вселенской единой империи, воспринятой от древнего Рима, и христианства, одушевившего эту идею высшим идеалом, дополнившего внешнее, формальное единство единством веры и духа. Душа Восточной империи — Православная церковь, «соединившаяся или, лучше сказать, отождествившаяся не только с национальными основами государства, но и с внутренней жизнью общества»³.

Россия, воспринявшая от Византийской империи и христианскую веру, и преемство державной власти, стала после падения Константинополя, единственной законной христианской империей (в отличие от «узурпированных империй» Запада). И историческое ее назначение определяется именно этим христианско-византийским наследством, которое, в свою очередь, уводит в глубь религиозной истории мира, к видению пророка Даниила о «пятом царстве», что сменит четыре империи древнего мира (по толкованию Тютчева — «Ассирию, Персию, Македонию, Рим»), а само «вовсеки не разрушится» и «будет стоять вечно» (Дан. 2, 44).

Окончательное, пятое царство, что «не пройдет вовек», как свидетельствует сам Даниил, не есть царство человеческое. Это не государственное, земное образование, как предыдущие четыре царства, но царство, воздвигаемое Самим Господом («Его же Царствию не будет конца»). Пророчество Даниила есть пророчество о Царствии Божием, и именно так трактовал его Тютчев. Поэтому в его учении об империи, ставшем религиозно-философской проекцией Даниилова пророчества, «Империя христианская» есть царство не земное, а земно-небесное, есть вызревающее в истории «Царствие Божие»⁴, а вехами его вызревания и становятся сначала Византия, затем Россия и наконец Славяно-Греко-Российская Империя, несущая миру то

¹ Ф.И. Тютчев — П.А. Вяземскому, Конец марта 1850 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Письма. Т. 5. С. 18.

² Слова Тютчева из его разговора с Шеллингом (Литературное наследство. Т. 97. Кн. 2. М.: Наука, 1989. С. 37).

³ Тютчев Ф.И. Докладная записка императору Николаю I // Новое литературное обозрение. 1992. № 1. С. 108.

⁴ Еще И.С. Аксаков говорил об особом значении, которое Тютчев придавал слову «Империя» (во французском оригинале — L'Empire), считая его соотносимым с понятием «Царство», которое, как замечает Аксаков, допускает «всевозможное расширение смысла» (Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М.: АО «Книга и бизнес», 1997. С. 206). Одно из таких расширений как раз и представляет пророчество Даниила о Царстве, которое воздвигнет сам Господь.

«семя будущего христианства»¹, которое, по мысли поэта, заключено в православии.

Восточная империя, призванная объединить в религиозно-державное тело славянство, греческий мир и Россию, являет собой у Тютчева теократическую эмблему. Это не расовое, не племенное единство, но единство «в духе и истине»: «Вопрос племенной — лишь второстепенный или, скорей, это не принцип. Это стихия. Принципом является православная традиция»². «Славянское племя» составляет тело Империи, душа же ее лежит в Православии³. На религиозную точку зрения Тютчева указывает само расширение границ Империи за пределы славянства, включение в нее и греческого — православного — мира. И именно с этой религиозной мировоззренческой точки оправдывает поэт главенствующее положение России среди славянских народов: «Россия — гораздо более православная, нежели славянская. И, как православная, она является залогохранительницей Империи»⁴, недаром Церковь в ней «стала основой, высшим выражением духа нации, целого племени, целого мира»⁵.

Соответственно и державная власть в новом православном Царстве должна принадлежать российскому императору. Именно он — «единственный законный владыка Православного Востока»⁶, ведь не кому иному, как его предшественнику на русском престоле, знаменитому Владимиру Мономаху прислал когда-то царские регалии (шапку и бармы) византийский император Константин Мономах. Но он не просто правитель, он — помазанник, ответственный перед Богом за судьбы вверенных ему славянских народов. Знаменитое тютчевское «Пророчество» (1850) рисует именно такой, священный образ царя, водительствующего свой народ на «Христову службу» ради торжества вселенского православия:

И своды древние Софии
В возобновленной Византии,
Вновь осенят Христов алтарь».
Пади пред ним, о царь России, —
И встань как всеславянский царь!
(«Пророчество», 1850).

В рассуждениях Тютчева о Восточном вопросе, который в определенном религиозно-философском и историческом ракурсе предстает как славянский вопрос, речь идет не о политической, панславистской экспансии России на Восток, но о создании единого православного региона, единого не ради завоеваний, а ради «подвига просвещения», воплощения христианского идеала в исторической жизни человечества. Россия долж-

¹ Тютчев Ф.И. Докладная записка императору Николаю I. С. 108.

² Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 222.

³ Там же. С. 223.

⁴ Там же. С. 222.

⁵ Тютчев Ф.И. Докладная записка императору Николаю I. С. 109.

⁶ Там же. С. 107.

на объединить славян прежде всего духовно¹, осветить их бытие высшей религиозной целью.

На протяжении многих лет Тютчева не покидало ощущение катастрофичности современной истории, в которой совершается борьба двух начал, антихристианского и христианского, начала гордыни и безверия, рожденного духом секулярного Запада, и начала веры, смирения, любви, носительницей которой представляла в его мысли Россия, но не Россия, какова она есть, рабствующая идеалам цивилизации, теснящим и вытесняющим исконно-народные религиозные чаяния, зараженная скептицизмом, страна, в которой сама власть подчас не сознает своих верховных задач, осуществляя лишь политику «личного тщеславия»². Тютчев провидел другую Россию — ту, что в союзе со славянством воплотит в своей исторической и духовной жизни Христов закон любви. Пока же эта Россия еще в потенции, пока мир стоит на противобожеских, ложных путях, ему грозят нестроения и катастрофы. Поэт прямо переносил пророчества Апокалипсиса из области запредельно-далекого будущего в современность. Страшный суд — суд над несправедливыми идеалами этого мира, над ложным началом цивилизации, над «самовластьем человеческого я»³, гордынно утверждающим себя в бытии, — для него протекает в истории, вершится здесь и сейчас, и политические катаклизмы текущего несут в себе именно этот религиозный, апокалиптический смысл. Как последнюю битву народов, «последнюю борьбу» отживающего, искаженного, человекобожеского мира с новым, Божеским порядком вещей, как «страшный кризис», что «готовится охватить мир, чтобы перемолоть и преобразовать его»⁴, воспринимал поэт Крымскую войну 1853–1856 гг. Как суд Божий над ложными путями европейского человечества — события 1870–1872 гг.: разгром Франции Германией, падение светской власти папы, утверждение Парижской коммуны. «Я не раз собирался писать Вам о том Страшном суде, что заживо и при сохранении естественного чина так просто и так последовательно над человеческим обществом совершается»⁵, — обращается Тютчев к И.С. Аксакову 7 мая 1871 г.

Переживаемое современным человечеством время Тютчев считал временем поворота, выбора пути, по которому двинется дальше история. Этот выбор непросто и невозможен без сопротивления. Столкновение двух мировых идеалов, Царства мира сего и становящегося «Царствия

¹ И.С. Аксаков свидетельствует, что «будущая Империя», предносившаяся взору Тютчева, держится «духовным началом», «исключаящим понятие о завоевании и порабощении», что «Россия, по мнению Тютчева, призвана поставить все народы и страны в правильные, нормальные условия бытия», что объединение славянских народов может быть только добровольным и строиться на основе братской любви (Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 230).

² Ф.И. Тютчев — Е.Э. Трубецкой, 3 мая 1867 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Письма. Т. 6. С. 224.

³ Тютчев Ф.И. Россия и Революция. С. 296.

⁴ Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 24 февраля (8 марта) 1854 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Письма. Т. 4. С. 160.

⁵ Там же. Т. 6. С. 399.

Божия» — вот последняя великая битва. «Ты находишь, что во мне есть нечто пророческое, — пишет поэт жене 1(13) апреля 1854 г. — Не дай Бог, чтоб это было так и чтобы предвидения мои на будущее заключали в себе что-либо пророческое, ибо в таком случае нашему бедному поколению пришлось бы покрыть свою главу и быть готовым сойти с лица земли, не увидав исхода той ужасной борьбы, которая только что завязалась. Да, это мое глубокое убеждение, что вся половина текущего века протечет, если и не в непрерывных войнах, что было бы физически невозможным, то во всяком случае мир в ней будет восстановлен лишь после того как вся Европа будет вполне преобразована»¹. Но этот «страшный суд» истории приближает конец несправедного пути человечества, обрыв вековой цепи заблуждений, за которым будет положено начало нового, благого этапа развития, ведущего к «Царствию Божию».

В одном из писем Тютчева жене запечатлена визионерская картина, явившаяся взору поэта во время литургии в Кремле, когда он «поднялся на первую площадку Ивана Великого, покрытую народом», ожидавшим появления государя: «И тут, — пишет он, — меня вдруг вновь охватило чувство сна. Мне пригрезилось, что настоящая минута давно миновала, что протекло полвека или более, что начинающаяся теперь великая борьба, пройдя сквозь целый цикл безмерных превратностей, захватив и раздробив в своем изменчивом движении государства и поколения, наконец закончена, что новый мир возник из нее, что будущность народов определилась на многие столетия, что всякая неуверенность исчезла, что суд Божий совершился. Великая империя основана... Она начинала свое бесконечное существование там, в краях иных, под солнцем более ярким, ближе к дуновениям юга и Средиземного моря. Новые поколения с совсем иными воззрениями и убеждениями господствовали над миром и, уверенные в достигнутых успехах, едва помнили о тех печалях, о той тоске и темной ограниченности, в которой мы живем теперь. И тогда вся эта сцена в Кремле, при которой я присутствовал, эта толпа, столь мало сознававшая, что должно совершиться в будущем, и теснившаяся, чтобы видеть государя, который так недолго просуществует и жизнь которого так скоро будет подорвана и поглощена при первых же испытаниях великой борьбы, — вся эта картина показалась мне видением прошлого и весьма далекого прошлого, а люди, двигавшиеся вокруг меня, давно исчезнувшими из этого мира... Я вдруг почувствовал себя современником их правнуков»².

В работах о Тютчеве уже было отмечено, что в историософской лирике поэта меняет свой смысл ключевая для его натурфилософии оппозиция «день — ночь». В натурфилософских стихах день — «покров, накинутый над бездной», символ видимости, иллюзии, мишурной, неистинной жизни, ночь — время прозрения и откровения, когда вещи и явления мира являются взору человека в их подлинной сути. В историософской лирике, где

¹ Старина и новизна. Кн. 19. Пг., 1915. С. 200–201.

² Ф.И. Тютчев — Э.Ф. Тютчевой, 9 сентября 1855 // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. Письма. Т. 5. С. 222–223.

полногласно звучит славянская тема, Тютчев обращается к христианской символике ночи (слепота духовная, «мрак заблужденья», сила греха) и дня (восстание из греховного плена, воскресение к вере и правде). А точнее, Ночь с ее обнажившейся бездной, ввергающая человека в тоску, безнадежность, отчаяние, сменяется здесь светлым, ликующим Днем, открывающим попроще благого дела и творчества:

О Русь, велик грядущий день,
Вселенский день и православный!

Образ Дня в тютчевских историософских стихах — многозначный, синтетический образ-символ. В нем — и утверждение России, сохранившей Христа в сердце своем и призванной верой и любовью обновить человечество, и мечта о всеславянском единстве, преодолевающем «вражды безумной семья» между единокровными братьями, и видение будущего торжества Православия, побеждающего своей вечной правдой временную неправду секулярной Цивилизации.

О, какими вдруг лучами
Озарилась все края!
Обличилась перед нами
Вся Славянская земля!
Горы, степи и поморья
День чудесный осиял,
От Невы до Черногорья,
От Карпат до Урал.
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!

Так завершалось знаменитое тютчевское послание «К Ганке» (1841). Светлой надеждой и верой исполнен возникающий в его последних четверостишиях образ перекликающихся городов, говор которых сливается с говором славянских наречий, вдруг чудесно ставших друг другу понятными, — здесь почти чудо Пятидесятницы, когда осиянные Духом апостолы стали разуметь все наречия мира и заговорили на всех мировых языках, дабы нести Благую Весть народам земли. Рознь, это неотъемлемое качество эмпирического, смертного мира, проявляющаяся на всех его уровнях, от борьбы особей и видов в животном царстве, до борьбы межплеменной и межгосударственной в царстве человека, начинает умиротворяться уже здесь, на земле, — сначала с единокровных, родственных народов, веками согрешавших друг против друга враждой («А случалось ли порою / Нам столкнуться как-нибудь — / Кровь не раз лилась рекою, / Меч терзал

родную грудь»), а постепенно и между далекими племенами, ибо Тютчев не ограничивается проповедью единства Православного Востока. Он уповаает на то, что светящийся с Востока идеал Христова братства и Христова дела в перспективе истории обновит и Запад. И если с антихристианским духом развитой Западом цивилизации сделки для России нет и не может быть, то с западноевропейскими народами возможно сближение на почве вселенского христианства. Вот как пишет поэт И.С. Аксакову по поводу возникшего в 1870 г. в Европе движения старокатоликов, выступавших против провозглашения папой Пием IX нового догмата о папской непогрешимости: «Теперь самым непредвиденным образом и при самых благоприятных обстоятельствах представляется для русской мысли, т. е. для настоящего русского дела, возможность — и не по одному, а по всем вопросам войти в мирное духовное общение с Германиею. Тут зарождается такое поистине примирительное начало, до того преобладающее над всею племенной рознью и политическими соображениями, что оно одно вполне определяет настоящее призвание России»¹. Конечной точкой разрешения восточного вопроса поэт считает «Воссоединение церквей»². А это воссоединение означает вступление мира в финальную эпоху истории, обозначенную 20-й главой «Откровения», в миллениум, Царство Божие на земле.

В историософской поэзии Тютчева образ Дня устойчиво соединен с образом Света с Востока и Пасхи Христовой: «День православного Востока, / Святись, святись, великий день, / Разлей свой благовест широко / И всю Россию им одень!» Свет с Востока — знамение о Богочеловеке, пришедшем в мир, чтобы его искупить и спасти. Воскресение Христово — начало нового строя творения, залог обожения земли, человека, вселенной. Тютчевский День — образ христианского благовестия, того Слова Христова, которое должна принести миру Россия, благовестия о неветшающем Дне Царствия Божия, где уже не будет ни ночи, ни хаоса, ни зияющих бездн, которые так тревожат, так ужасают его лирического героя.

Своего рода апофеоз идеи преобразования — стихотворение Тютчева «Молчит сомнительно Восток...» (1865), совершенный образец его символизма, делающего временное и природное вестью о вечном и сверхприродном, воплощающего в физическом метафизическое:

Молчит сомнительно Восток,
 Повсюду чуткое молчанье...
 Что это? Сон иль ожиданье,
 И близок день или далек?
 Чуть-чуть белеет темя гор,
 Еще в тумане лес и доли,
 Спят города и дремлют селы,
 Но к небу подымите взор...
 Смотрите: полоса видна,

¹ Ф.И. Тютчев — И.С. Аксакову, 2 октября 1871 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 369.

² Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 225.

И, словно скрытной страстью рдея,
Она все ярче, все живее —
Вся разгорается она —
Еще минута, и во всей
Неизмеримости эфирной
Раздастся благовест всемирный
Победных солнечных лучей...

Через динамику состояний земного мира передается движение бытия и истории, рождается картина осуществляющегося спасения. В многозначном образе солнечного рассвета переплетаются иерархически разные смыслы — тут и восставшая от духовного плена Россия, и обновляющаяся история, и обожженная природа (не случайно возникает в конце словечко «эфирный», всегда связанное в лирике Тютчева с темой благобытия), но в конце концов все эти смыслы сливаются в один, верховный и главный смысл: Тютчев дает образ всецелого преображения, начало которому полагается здесь, на земле.

А пока мир стоит перед порогом больших испытаний. И Тютчев, держа в уме перспективу грядущей истории, чрезвычайно внимателен к тому, что происходит в славянском мире здесь и сейчас. Современное положение славянства вызывает серьезные его опасения. Славянские племена разрознены и политически (одни — под турецкой, другие — под австрийской властью), и духовно, и религиозно, и эта религиозная разобщенность для поэта первична: именно она рождает все прочие виды розни.

Характерен взгляд поэта на польский вопрос, особенно обострившийся в первую половину 1860-х годов в связи с восстанием в Царстве Польском. Для него это менее всего вопрос политический, а потому и не разрешить его ни конвенциями, ни конференциями, ни тем более силой оружия. 8 июня 1863 г. Тютчев с горечью пишет жене, что военный поход против Польши грозит истреблением населения края, что в конечном итоге борьба против повстанцев обернется борьбой против целого народа: «Матери-польки в Киевской губернии посылают детей лет 14-ти в шайки повстанцев трудиться для освобождения родины. Это в Киеве. А мужики тотчас же избивают их. Присоедините сюда внешнюю войну, и у вас налицо все условия для окончательного истребления целой расы людей»¹.

Подавление восстания силой лишь на время затянет кровоточащую рану польского вопроса, но никак не излечит ее. Еще в 1850 г. в неоконченном трактате «Россия и Запад» Тютчев писал по поводу жестокого подавления июльской революции во Франции: «Но если подавление военной силой, являющееся для устойчивой системы лишь аномалией, счастливой случайностью, смогло, в определенный момент, спасти общество, то достаточно ли этого для обеспечения его судеб? Словом, может ли осадное положение когда-либо стать системой правления?»². В этом же трактате находим высказывание, проясняющее взгляд поэта на революцию вооб-

¹ Русский архив. 1899. № 8. С. 599.

² Тютчев Ф. И. Россия и Запад. С. 207–208.

ще, взгляд, который затем прямо отразится на его понимании польского мятежа: «Революция — не просто противник, одетый в плоть и кровь. Это больше, нежели принцип. Это Дух, Разум, и, чтоб одержать над ним победу, надлежало бы знать, как его изгонять»¹.

Славянский вопрос в трактовке Тютчева — прежде всего вопрос о христианском единстве славянских народов, о возвращении славянства к православию. Именно поэтому проблема Польши, исконно-католической, а значит исконно-враждебной православному славянству, — краеугольный камень и одновременно камень преткновения на пути к полноте этого единства. Польша, писал Аксаков в книге о Тютчеве, излагая воззрения поэта на польский вопрос, «из всех ветвей славянского племени <...> сильнее всех отторглась от славянского братства, — отрекшись от существеннейших стихий славянства, изменив духу славянскому, предавшись на сторону Запада, приняв в душу, в кровь и плоть своей национальности, латинство и таким образом связав свою судьбу с судьбою всего латинствующего западного мира. <...> Во сколько славяне искренние католики, во столько они, иногда сами того не понимая, отступники славянского духа: от славянства им остается только одно: племенное кровное чувство — но на таком скудном, грубом, физиологическом основании ничего не создается, ничего и не может быть создано»². «Польский вопрос решался для Тютчева степенью верности польского народа славянской народности и славянским церковным, т. е. восточным или вселенским преданиям», сводясь им «к вопросу: в какой степени способна она стать снова славянской и православною? Это для нее вопрос жизни и смерти»³.

Размышляя о судьбах западного славянства, Тютчев в 1860-е гг. не раз поднимает вопрос об австрийских славянах. Его поэт считал одним из ключевых вопросов русской политики и настойчиво стремился сформировать как в общественном сознании, так и в сознании правительственных лиц верный исторический взгляд на него, используя здесь и личные беседы с канцлером А.М. Горчаковым, и органы русской печати, газеты «День» и «Москва» И.С. Аксакова и «Московские ведомости», где служил в это время его друг А.И. Георгиевский.

Еще со времен николаевского царствования Тютчев был убежденным противником проавстрийской ориентации российской политики. И хотя в статье «Россия и Германия» он утверждал, что именно участие России в Священном союзе охраняло и обеспечивало в течение тридцати лет и единство Германии, и стабильность в Европе, для самой России он считал это участие губительным и антинациональным. России, подчеркивал он, не только не следует поддерживать Австрию, но напротив, нужно желать скорейшего распада ее, ибо только этот распад, знаменующий высвобождение славянских народностей Австрийской империи из-под немецкого гнета, в сочетании с ослаблением и развалом «больного человека» — Турции —

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Запад. С. 208.

² Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 224.

³ Там же.

приведет к окончательному решению восточного вопроса в пользу России¹. Стремясь к изменению российского политического вектора, Тютчев не устал подчеркивать внутреннюю слабость империи Габсбургов, раздираемую борьбой населяющих ее национальностей, неспособную соединить свое население в единый народ, сплотив его под общим идейным знаменем. Он постоянно указывал на подавление в Австрии славянского элемента немецким, на то, что, поддерживая австрийскую власть, Россия фактически предаст братьев-славян, потворствуя их онемечиванию.

Да, по убеждению Тютчева, в Австрии действительно лежит «ключ позиции», да, австрийский вопрос должен быть приоритетным направлением российской политики², но совершенно иной характер должна приобрести сама эта политика, сочетая в себе полный отказ от поддержки правительства Австрии, от заступничества за нее на международной арене со всевозможной поддержкой населяющих ее славянских племен, поддержкой прежде всего духовной, культурной, содействующей укреплению духовно-нравственных связей с ними в чаянии их будущего единения под эгидой России³. При этом Тютчев был далек от того панславизма, который критерием славянского единства полагает принцип расы и крови. Главным условием вступления австрийских славян в греко-славянское братство, как и в случае с Польшей, поэт считал их возврат к православию, «восстановление единства и общения церковного со всем православным Востоком»⁴, именно поэтому в чешской истории так ценил он гуситство, с его «сочувственными воспоминаниями о старом исповедании», видя в нем «то звено, которое когда-нибудь свяжет чеха Богемии с его восточными братьями»⁵. Не случайно в его программном послании «Чехам от московских славян» (1869), написанном в год 500-летия со дня рождения Яна Гуса, возникает образ причастной Чаши, протягиваемой Россией чешскому миру с братски-любовным призывом:

Придите ж к дивной Чаше сей,
Добытой лучшей вашей кровью
Придите, приступите к ней
С надеждой, верой и любовью.

¹ Тезис о том, что для совершения «исторических судеб России» «необходимо разложение Австрии» (Ф.И. Тютчев — А.И. Георгиевскому, 7 мая 1866 // Литературное наследство. Т. 97(1). С. 404), особенно часто встречается в письмах поэта в период 1864–1866 гг., когда противоречия Австрии и Пруссии предельно обострились и в конце концов разрешились в войну.

² «...Австрия, где сейчас будет решаться вопрос о славянской расе и о Восточной Европе, другими словами, вопрос о будущем России, является по преимуществу той областью, в которой мы должны действовать» (Ф.И. Тютчев — А.Ф. Аксаковой, 16 августа 1866 // Литературное наследство. Т. 97. Кн. 1. С. 276). См. также письмо Тютчева А.И. Георгиевскому от 25 октября 1865 (Там же. С. 396).

³ См.: Ф.И. Тютчев — А.И. Георгиевскому, 25 октября 1865, 26 июня 1866 // Там же. С. 396, 409.

⁴ Аксаков И.С. Биография Федора Ивановича Тютчева. С. 215.

⁵ Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 302–303.

Политически-дипломатическая деятельность России в славянском вопросе сочеталась у Тютчева с деятельностью духовно-культурной. Последней он придает гораздо большее значение, нежели действию политиков. Нравственный и общественный долг России — в просвещении славянских народов, в поддержании и укреплении культурных связей, уз духовного братства, чтобы свобода, кою скоро она будет достигнута славянскими племенами, не обернулась обособлением, чтобы, освободившись из-под ига ислама, они не подпали под иго Запада, под иго искажающей, безверной цивилизации¹. И тогда славянство, возрожденное не только национально, но и нравственно-религиозно, явит миру высший, благой тип единства, не силой оружия, а силой любви.

В тютчевских статьях 1840-х гг., в набросках трактата «Россия и Запад», многочисленных письмах четко сформулированы те основы, на которых должно строиться будущий союз славянских народов. Он должно быть не племенным, а религиозным, вне православия он и несостоятелен, и невозможен, ибо, будучи лишен зиждительного духовного принципа, неизбежно разрушится борьбой национальных эгоизмов. Отсюда тесная связь у Тютчева славянского вопроса с вопросом восточным. Первый, более обширный, касающийся судеб христианства, вбирает в себя второй, связанный с судьбами славянских племен, и окончательно выводит его за национально-племенные пределы (чем грешил панславизм, от которого Тютчев всегда дистанцировался), возводя к идее христианского единства, возведенного «евангельским словом», того высшего единства в вере и любви, где уже «несть эллин и иудей»².

¹ Об опасности такого исхода Тютчев неоднократно высказывался в письмах Э.Ф. Тютчевой, А.Ф. и И.С. Аксаковым, А.И. Георгиевскому, Ю.Ф. Самарину.

² Не случайно писал поэт, что окончательное примирение России и Польши состоится «не в Петербурге и Москве, а в Киеве или в Цареграде» («Тогда лишь в полном торжестве...», 1850).

РОМАН «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» В КРУГУ ИДЕЙ И ПРОБЛЕМ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX ВЕКА¹

Если задаться целью выделить в русской прозе XIX в. произведение, которое служит наиболее отчетливым и неоспоримым примером взаимного оплодотворяющего влияния философской мысли и литературы, то роман «Братья Карамазовы», на мой взгляд, подойдет больше всего. От этого романа тянутся нити и к программной статье И.В. Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России», и к трактату А.С. Хомякова «Церковь одна», и к философской публицистике Константина и Ивана Аксаковых, и к ранним работам В.С. Соловьева (в которых уже было ощутимо и встречное духовное веяние Достоевского), и к идеям Н.Ф. Федорова, с которыми писатель познакомился в начальный период работы над романом через его ученика Н.П. Петерсона². Мысль писателя скрещивается и переплетается с мыслью его предшественников и современников, его голос образует с их голосами гармонические созвучия, а порой и прямо звучит в унисон. И в то же самое время в «Братьях Карамазовых», как в горчичном зерне, падшем в землю и принесшем много плода, уже содержатся идеи и понимания русского религиозно-философского ренессанса конца XIX — начала XX в. Без преувеличения можно сказать, что все основные его представители — Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, В.В. Зеньковский и др. — вышли из «Братьев Карамазовых», как писатели натуральной школы — из гоголевской «Шинели».

Нарождавшаяся русская религиозно-философская мысль была в орбите творческого внимания Достоевского с момента его вступления на арену литературы. Из русских писателей религиозно-философского склада его,

¹ Впервые: Достоевский и мировая культура. Альманах № 22. М., 2007. С. 27–84.

² См.: *Komarowitsch W.* Der Vatermord und Fjodoroffs Lehre von der «Fleischlichen Auferstehung» // *F.M. Dostojewski. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente.* München, 1928. S. 3–58; рус. пер.: *Комарович В.А.* Отцеубийство и учение Федорова о «телесном воскрешении» // *Комарович В.А.* «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 312–341; *Горнистаев А.К.* (А.К. Горский). Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1929 (переизд.: *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 543–641; *Бурсов Б.И.* Личность Достоевского. Роман-исследование. Л.: Советский писатель, 1974. С. 73–79; *Семенова С.Г.* «Высшая идея существования» у Достоевского // *Семенова С.Г.* Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. С. 133–164 (републ.: *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 261–290; *Бафит К.* «Научите меня любви». К вопросу о Н.Ф. Федорове и Ф.М. Достоевском // *Простор.* 1989. № 7. С. 159–167; *Гачева А.Г.* Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

безусловно, интересовали Н.В. Гоголь, Ф.И. Тютчев, Л.Н. Толстой. Отношение писателя к Гоголю-художнику и Гоголю — религиозному публицисту — тема большая, не раз поднимавшаяся в литературе о Достоевском, и касаться ее здесь я не буду. Отмечу только один примечательный парадокс. Достоевский порой высказывается о Гоголе предельно резко и нелюбезно, споря с самим его творческим методом, не принимая сатиры, уничтожавшей в человеке образ Божий и тем самым заграждавшей путь к проникновению христианства в искусство¹. Не раз упрекает он автора «Выбранных мест из переписки с друзьями» в гордости и превозношении (известное рассуждение о «золотом фраке» Гоголя в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1877 г.), привычке «заволакиваться в облака величия»², вставать на котурны и учить свысока. И тем не менее очень многое из этой книги — не по тону, а по сути, не по интонации, а по содержанию — отзывается и в публицистике «Дневника писателя», и в «Братьях Карамазовых», в учительном слове старца Зосимы, о чем ниже еще пойдет речь.

Если 1840-е годы для Достоевского проходят под знаком Гоголя, то тесное соприкосновение с религиозно-философской мыслью славянофилов приходится на конец 1850-х — 1860-е годы. В 1861–1865 гг., ведя журналы «Время» и «Эпоха», он регулярно читает газету «День» И.С. Аксакова, знакомится с вышедшим в 1861 г. в Москве томом сочинений А.С. Хомякова, с его полемическими брошюрами «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», напечатанными в 1863–1864 гг. в «Православном обозрении». «Скажи Страхову, что я с прилежанием славянофилов читаю и кое-что вычитал новое» (Достоевский 28(II), 46) — сообщает он брату Михаилу 8(20) сентября 1863 г. Учение Хомякова о Церкви, его оценка католичества, православия, протестантизма, историко-философские взгляды И.С. Аксакова, в том числе религиозная трактовка им славянского вопроса, оказывают самое непосредственное воздействие на формирование философско-политической концепции Достоевского.

Что касается Ф.И. Тютчева, которого, как уже говорилось выше, Достоевский считал философом в поэзии, то его художественная антропология и историософия были в орбите внимания автора «великого пятикнижия» с 1850-х гг., причем прямое и опосредованное влияние тютчевской мысли сказалось и в крупных вещах («Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы»), и в малой прозе (повести «Вечный муж», «Кроткая»), и в «Дневнике писателя»³.

¹ Подробнее см. об этом: Степанян К.А. Гоголь и Достоевский: диалоги на границе художественности // Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005. С. 55–70. Ср. у Н.А. Бердяева: «Трагедия Гоголя была в том, что он никогда не мог увидеть и изобразить человеческий образ, образ Божий в человеке» (О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 113).

² Ф.М. Достоевский — И.С. Аксакову, 4 ноября 1880 (Достоевский 30(I), 227).

³ См. об этом: Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004.

В 1870-е гг. в поле интереса писателя попадает В.С. Соловьев. Молодой философ, стремившийся к обновлению философского знания на христианских началах, в ранний период творчества испытал значительное влияние самого Достоевского — достаточно вспомнить статью «Три силы» (1877), которая прямо перекликается с главкой «Три идеи» в январском выпуске «Дневника писателя» за 1877 год, где Достоевский обозначал три принципа объединения, претендующие на водительство миром: «насилованное единение человечества» (римское начало, католицизм), обособление личности (германизм, протестантизм) и соборное единство в любви («идея славянская» (Достоевский 25, 7–8)). Соловьев, идя по стопам писателя, называет «три коренные силы», действующие в истории человечества: сила внешнего, подавляющего единства (мусульманский Восток, римское католичество), «всеобщий эгоизм» и индивидуализм, составляющий существо жизни Запада, и синтетическую третью силу, которая «примириет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов», созидая тем самым «целость общечеловеческого организма»¹ («мир славянский»). Однако в конце 1870-х годов, в пору чтения Соловьевым публичных лекций по философии религии (знаменитые «Чтения о богочеловечестве») и публикации «Критики отвлеченных начал» («Русский вестник», 1877–1880), окрепшая мысль философа, твердо вставшая на восточно-православную почву, становится одним из источников, питавших в свою очередь, творчество позднего Достоевского.

Наконец, в конце 1877 г. Достоевский знакомится с идеями Федорова. 23 марта 1878 г. писатель беседует о присланной ему статье Н.П. Петерсона «Чем должна быть народная школа?», которая представляла собой изложение учения всеобщего дела, с В.С. Соловьевым, а 24 марта пишет Петерсону развернутое письмо, где, выражая солидарность с прочитанным («Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» — (Достоевский 30(I), 14)), ставит ряд вопросов к учению неизвестного ему мыслителя, и эти вопросы обнажают нерв его собственной мысли, упирающейся в вопросы поистине о последних вещах: о бессмертии, воскресении, преображении мира и человека, Царствии Божиим на земле.

В данной главе и пойдет речь о том, в кругу каких идей развивалась художественная мысль Достоевского в его итоговом и самом главном романе. При этом, выстраивая религиозно-философский контекст «Братьев Карамазовых», я сознательно не акцентирую, где, на мой взгляд, следует усматривать непосредственное влияние на этот роман, а где речь должна идти о типологическом, внутреннем сходстве и сродстве убеждений. Главная задача — представить то общее поле мысли, на котором Достоевский встречался со своими духовными собратьями. Ибо русская культура тем и уникальна, что она есть многоголосное и соборное целое. Когда умолкает

¹ Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Просвещение», 1911. С. 227, 228.

один, его мысль подхватывает и развивает другой. Проблема авторства и приоритета, столь значимая там, где «лучиночки», отступает перед заботой о Божеской правде, которую надо понять и донести до людей. Торжествует принцип, в свое время сформулированный Федоровым: «не для себя и не для других, а со всеми и для всех» (Федоров I, 110).

Церковь, мир и Царство Христово

В 1850 г. Иван Аксаков пишет стихотворение «После 1848 года», своего рода философско-поэтический мини-трактат. Подобно своим духовным собратьям А.С. Хомякову и Ф.И. Тютчеву, он дает христианскую оценку революции 1848 г., продолжившей череду европейских революций Нового времени, видя в ней апофеоз автономного разума, оторвавшегося от живоносных источников веры. Подчеркивает утопичность надежд достичь блага и справедливости насилием и кровью. Указывает на духовный и ценностный кризис современного человечества. И завершает стихотворение вопросами... к самому христианству:

Но слово есть... Любви, свободы, света
 Оно создать пыталось дивный храм.
 Вполне ль оно дождалось ответа?..
 Сдержало ль все, что обещало нам?..
 Иль на земле с землею примиренье
 И счастье дать не властно и оно,
 И нам, живым, дарует утешенье,
 Что мертвым лишь блаженство суждено?..
 Вам слово то дало ль отраду мира,
 Скажите мне, вы поняли ль завет,
 Вы, заживо умершие для мира,
 Ты, на столбе стоявший тридцать лет,
 Ты, целый век молившийся в пустыне,
 Ты, в гробовой себя зарывший мгле,
 Святые все безумцы! Дайте ныне
 Ответ: где жизнь, меж вас иль на земле?
 И в праве ли или не в праве к счастью
 Стремиться здесь, средь мира человек.
 Он, созданный ему безвестной властью,
 Он, мучимый страданьем целый век?
 В пещере ль жизнь, в пустыне ль примиренье?
 Вопросы те ль уже ль не решены?

(И.С. Аксаков. «После 1848 года»)

Эти напряженные, взыскующие полного и окончательного ответа вопросы, в сущности, заостряются в один стержневой и главный вопрос: есть ли у христианства свои задачи в истории или это сугубо трансцендентная религия, для которой все земное вторично и неабсолютно, дело которой — в спасении души человека, а не в устроении суетного и грешного мира. Этот вопрос русская религиозная мысль задавала себе

на протяжении всего XIX столетия и в конечном итоге дала на него два противоположных ответа.

Первый нашел исчерпывающее выражение в статье К.Н. Леонтьева «О всемирной любви», направленной против «розового христианства» Достоевского. Резкий и бескомпромиссный критик секулярной цивилизации, «либерально-эгалитарного прогресса», Леонтьев утверждал: история и христианство — «две вещи несовместные». Исторический процесс апостасиен, земля отдана во власть «князя века сего», и никакое благоденствие, никакое всеобщее счастье на ней невозможно. «Христос пророчествовал не гармонии всеобщую (мир всеобщий), а всеобщее разрушение <...> Он не обещал нигде торжества поголовного братства на земном шаре. <...> И больше ничего не ждите, ибо сказано, что все здешнее должно погибнуть»¹. Последняя книга «Нового завета» ясно указывает на то, что мир все глубже будет погружаться в бездну греха, все дальше будет уходить от Творца, попирая все Его заповеди. И единственно возможный исход для христианина, коль скоро он хочет остаться верным Христу, — не участвовать в делах этого мира, а если возможно, то и бежать из него, затвориться в монастыре, спасаясь так, как спасались в древности сирийские и египетские отшельники, как спасаются ныне насельники Святого Афона. «Мужественное примирение с несправимостью земной жизни»², отвержение всего стороннего и внешнего и сосредоточение на «внутреннем человеке» — вот подлинно христианское умонастроение, его же надлежит в себе пестовать каждому.

Второй ответ прозвучал у тех мыслителей, имена которых я назвала в начале статьи. Они были не менее жесткими критиками «идеалов цивилизации», прогрессистских и позитивистских утопий, однако эта критика не приводила к отвержению истории, к желанию отгородиться от мира, который «во зле лежит». Напротив, вызывала стремление спасти погибающий мир, преодолеть все углубляющийся разрыв между Церковью и внецерковной действительностью, внести христианский идеал во все сферы дела и творчества человека, вывести историю на Божьи пути.

«Совершенно не понимает христианства тот, — писал П.Я. Чаадаев, — кто не видит, что в нем есть чисто историческая сторона, которая является одним из существенных элементов догмата»³. «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в Церкви Своей до скончания века»⁴. Именно за внимание к этой «исторической стороне» Христова учения, к проблеме «установления совершенного строя на земле» Чаадаев ценил католичество, стремясь раскрыть глубинный смысл социальной актив-

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и др. Лев Толстой. М., 1882. С. 16, 18, 23.

² Там же. С. 22.

³ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М.: Современник, 1987. С. 43.

⁴ Там же. С. 43–44.

ности западной Церкви, направившей свои усилия к соединению веры и жизни, к христианизации сфер философии и науки, государства, права, культуры. Главный упрек, бросаваемый им России: христианская идея ее — сугубая «вещь в себе», не проявляет себя в строительстве общественном и государственном, не излучается в мировую историческую жизнь человечества: «В то время, как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным основателем, увлекая 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»¹.

Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями» так откликнулся на упреки «западных католиков» в том, что православная Церковь «безжизненна», что она — «труп»: «Они сказали ложь, потому что Церковь наша есть жизнь; но ложь свою они вывели логически, вывели правильным выводом: мы трупы, а не Церковь наша, и по нас они назвали и Церковь нашу трупом. <...> Эта Церковь, которая, как целомудренная дева, сохранилась одна только от времен апостольских в непорочной первоначальной чистоте своей, эта Церковь, которая вся с своими глубокими догматами и малейшими обрядами наружными как бы снесена прямо с Неба для русского народа, которая одна в силах разрешить все узлы недоумения и вопросы наши, которая может произвести неслыханное чудо в виду всей Европы, заставив у нас всякое сословье, званье и должность войти в их законные границы и пределы и, не изменив ничего в государстве, дать силу России изумить весь мир согласной стройностью того же самого организма, которым она доселе пугала, — и эта Церковь нами незнаема! И эту Церковь, созданную для жизни, мы до сих пор не ввели в нашу жизнь!»² Писатель, глубоко чтивший монашество, сам не раз собиравшийся идти в монастырь, в то же время восставал против дурно понятого аскетизма, презиравшего мир и людей, свысока глядящего на мирское устройство, не находящего в нем ничего доброго, ничего достойного попечения и любви. Да, он сознавал, насколько современный мир удался от Творца своего. Сознавал всю величину разрыва между сущим и должным, между церковным благолепием и неблагообразием текущей жизни людей — достаточно прочесть завершающую главку «Выбранных мест...» «Светлое воскресенье», где явлен вопиющий контраст между духом Великого праздника, напоминающего о всеобщем небесном родстве, и глубоко неродственным укладом цивилизации с ее искаженной системой ценностей, цивилизации, отдающей управление миром «швеям, портным и ремесленникам всякого рода»³ (производителям «мануфактурных игрушек», как сказал бы Федоров, давший близкую Гоголю кри-

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 43.

² Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 71.

³ Там же. С. 275.

тику цивилизации). Но сносить это разделение, довольствуясь формулой «Кесарю — кесарево, Божие — Богу», согласиться с тем, что все в мире есть суета сует и всяческая суета, принять, что творческие силы, данные человеку Создателем, расходуются так ничтожно и недостойно, писатель не мог. И главная забота, лейтмотивом звучащая в его учительной книге: как сделать так, чтобы люди, отвыкшие от Христа, приняли Его и пошли бы за Ним, чтобы они не шарахнулись от христианства как от «мрачного монастыря»¹, а выстроили по нему свою жизнь. Утвердить христианство зижидательным центром всего бытия человека, опорой его действия в мире — вот к чему призывает Гоголь своих современников: «Церковь наша должна святиться в нас, а не в словах наших. Мы должны быть Церковь наша и нами же должны возвестить ее правду»².

Идеи о религиозном смысле и назначении истории легли в основу историософских построений славянофилов, глубоко пронизали поэзию А.Н. Майкова и политическую лирику Ф.И. Тютчева. «В истории творится судьба всего человечества»³, — утверждал А.С. Хомяков. А И.С. Аксаков подчеркивал, что «христианство проявляется на земле двумя путями» — «личным, индивидуальным и общемировым, историческим», и «параллельно с <...> открыто каждому лично возможностью совершенствования и спасения, совершается воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества, медленный процесс брожения, перерождения, переобразования на дрожжах, брошенных в мир Христом»⁴. Однако, в отличие от Чаадаева, именно с Россией и православным Востоком связывали мыслители славянофильской ориентации свои надежды на будущее преображение исторического бытия человечества на началах Христовой любви и правды.

Христианство не может ограничивать свою задачу в мире лишь спасением душ — в этом твердо были убеждены современники Достоевского Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, — оно ответственно за сам этот мир, за его состояние, за его конечные судьбы. Только христианство способно дать человеку «одно всемирное общее дело», без которого вера остается «только отвлеченной формулой, мертвым догматом»⁵. Нынешняя падшая, душегубительная история, которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя» (Федоров I, 138), под влиянием просветляющей истины христианства может и должна преобразиться в другую историю — историю как «работу спасения», которая станет приуготовлением условий для воцарения Царствия Божия во всем бытии.

И если для чужающегося истории К.Н. Леонтьева всякая деятельность человека в мире, за исключением молитвенного труда души, относительно

¹ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 99.

² Там же. С. 71.

³ Это выражение А.С. Хомякова приводит В.В. Зеньковский: *Зеньковский В.В. История русской философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. Ленинград: ЭГО, 1991. С. 216.*

⁴ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. С. 805, 804.

⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 305.

и безблагодатна, то для представителей идеи истории как «работы спасения», она получает оправдание в свете высшего идеала. Гоголь, призывавший к христианизации искусства, понимавший собственное творчество как служение религиозное, не уставал повторять: истинно христианское мироотношение состоит не в отвержении мирского как низкого и греховного, а в его просветлении и преобразении. «Друг мой! Мы призваны в мир не затем, чтобы истреблять и разрушать, но, подобно Самому Богу, все направлять к добру, — даже и то, что уже испортил человек и обратил во зло. Нет такого орудия в миру, которое не было бы предназначено на службу Бога»¹. Гоголь написал эти слова, выступая против «одностороннего взгляда на театр»: еще с раннехристианских времен Церковь почитала его делом соблазнительным и греховным. Писатель же был убежден: театр, обладающий мощной силой катарсического воздействия на зрителя, может послужить для многих «незримой ступенью к христианству», коль скоро будет он обращен к «своему высшему назначению»². Такими же ступенями к христианству могут быть и литература, и живопись, и другие искусства. В качестве примера Гоголь указывает на «Одиссею» в переводе Жуковского³, на Пушкина, который «в лучшие и светлейшие минуты своего поэтического ясновидения исповедал выше всего высоту христианскую», на творчество Александра Иванова, задумавшего в картине «Явление Христа народу» изобразить «весь <...> ход обращения человека ко Христу!»⁴.

Тот же принцип просветления реальности светом Христовым встречаем у славянофилов, Федорова, Соловьева. Христианство распахивается на мир, изливая в него потоки благодати, охватывает собой все планы бытия, все стороны человеческой жизни — науку, культуру, общественное служение, политику и государственное устройство, внося в них абсолютные, божеские ориентиры. В вере Христовой, подчеркивает Иван Аксаков, «открывается и призвание для всякой высшей, самой в себе свободной деятельности человеческого духа — мысли, науки, искусства и так называемой цивилизации. Это призвание — служить постепенному, по возможности, воплощению христианского идеала в самом общежитии людском, — во всех смыслах и отношениях»⁵. «Истинное христианство, — подхватывает

¹ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 97, 109.

² Там же. С. 99.

³ «Одиссея» — учительна, она, по мысли Гоголя, есть живой упрек нам, христианам, которым дана религия, способная «сделать из нас святых и небесных людей» и которые, обладая такими «орудиями к совершенствованию», дошли тем не менее «до какого-то неряшества и неустройства как внешнего, так и внутреннего», в то время как «древний человек, с своими небольшими орудиями, со всем несовершенством своей религии <...> с своею непокорной, жестокой, несклонной к повиненью природой, с своими ничтожными законами <...> одним только простым исполнением обычаев старины и обрядов <...> дошел до того, что приобрел какую-то стройность и даже красоту поступков, так что все в нем сделалось величаво с ног до головы, от речи до простого движения и даже до складки платья, и кажется, как бы действительно слышишь в нем богоподобное происхождение человека» (Там же. С. 69).

⁴ Там же. С. 108, 171.

⁵ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 784.

эту мысль Соловьев, — не может быть только домашним, как и только храмовым — оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие»¹. «Литургия должна объять всю жизнь, не духовную только, или внутреннюю, но и внешнюю, мирскую, светскую, превращая ее в дело воскресения», — присоединяется к обоим Федоров (Федоров I, 171).

Творчество Достоевского развивалось в русле именно этой *светлой*, оптимистической историософской традиции. От записей у гроба первой жены и набросков статьи «Социализм и христианство» до подготовительных материалов к роману «Бесы» и «Дневника писателя» он утверждает свое «утопическое понимание истории», ведущей к «братству людей, всемирному миру народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (Достоевский 23, 49–50), рисует образ истинной веры, которая не ограничивается только словесным исповеданием, но нудит к «осуществлению чаемого» (Евр. 11, 1). «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (Достоевский 11, 177) — фраза Князя из подготовительных материалов к роману «Бесы» выражает сущность деятельного православия: внутренний подвиг души соединяется здесь с благой активностью человека в мире; и то, и другое — необходимые стороны единого процесса спасения.

«Братья Карамазовы» — художественное исповедание этого деятельного православия. Всем строем своего романа утверждает Достоевский, что христианство — не мрачный монастырь, что это религия радости — «радости новой, великой» (Достоевский 14, 32), религия всецелого и всемирного преображения, требующая благого развития всех сил и способностей, вложенных в человека Творцом, всех его творческих, духовных даров. Светлый, пасхальный лик евангельского благовестия открывается в образах старца Зосимы и Алеши, проступает сквозь строки поучений Зосимы о любви ко «всякому созданию Божию», является в ключевых сценах романа: спор о Церкви и церковном суде, видение «Каны Галилейской», сцена у камня.

В своем решении проблемы «христианство и мир» Достоевский близок и Хомякову, и Гоголю, и Соловьеву, и Федорову, а вместе с ними — русской духовно-православной традиции, поставившей, начиная еще с преп. Сергия Радонежского, и перед каждым отдельным верующим, и перед Церковью в целом задачу умиротворения, устройства по Христу всей жизни — не только церковной, но и внецерковной, общественной. В XVIII в. понимание того, что задача Церкви — спасение мира, одушевляло служение и проповедь свт. Тихона Задонского и преп. Паисия Величковского. Оба они стремились к отшельничеству, духовно уходили от мира — именно ученики преп. Паисия возродили на Руси старчество, — но аскеза их не была проклятием миру. «Сокровище духовное, *от мира собираемое*» — главное сочинение свт. Тихона Задонского, в котором он учил, что христианин должен уходить не от мира вообще, а от соблазнов

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 303.

его и, пребывая в мире, раскрывать сокровенный, божеский смысл всякой вещи в нем. Как писал В.В. Зеньковский, в учении свт. Тихона «впервые закладывается основа для идеи преобразования жизни», открывается «путь духовного делания в мире»¹.

Старец Зосима, одним из прототипов которого был Тихон Задонский, а другим — оптинский старец Амвросий, продолжатель традиции Паисия Величковского, выражает и своими словами, и своими делами, именно такое понимание монашеского подвига. До последнего часа, до последней минуты своей жизни он служит ближним — принимает всех, кто притекает из мира в монастырь за духовной помощью: выслушивает, советует, исцеляет, благословляет. Каждый из соприкоснувшихся с ним героев романа обретает по отношению к себе только сердечное приятие, искреннюю любовь и молитву: и страдающая «неверием» госпожа Хохлакова, и мятущийся Дмитрий Карамазов, и гордый Иван, бунтующий против Бога в сердце своем. Ни тени возмущения и обличения даже по отношению к таким невозможным посетителям, как «старый шут» Федор Павлович. Христианин по духу и жизни, старец помнит о том, что Христос пришел не губить души человеческие, а спасать.

И самих иноков предостерегает старец от непримиримого, обличающего отношения к миру («Не святее же мы мирских за то, что сюда пришли и в сих стенах затворились»), особенно же — от гордыни («не гордитесь пред малыми, не гордитесь и пред великими»), призывает их пестовать в себе покаянное чувство «за все грехи людские, мировые и единоличные» (Достоевский 14, 149) и, возрастая в духовном делании и любви, светить тем, кто в миру, являя им образ того совершенства, которого может достичь человек, всецело предавший себя в руки Творца: «Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (Достоевский 14, 149).

Уход от суеты мира становится средством преодоления этой суеты в самом миру. Между миром и монастырем непреходимой границы нет: тянутся из духовных обителей невидимые благодатные нити вовне, созидавая общее пространство веры, надежды, любви: «От народа спасение Руси. Русский же монастырь искони был с народом» (Достоевский 14, 285). И уже прозревает Зосима то, по его чаянию, 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).

Перед смертью Зосима заповедает Алеше идти из монастыря в мир — идти на подвижничество, на духовное делание, идти не для того, чтобы пасть жертвой мирских соблазнов, а для того, чтобы этот мир преобразить: «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

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 62–63.

благословишь, и других благословить заставишь — что важнее всего» (Достоевский 14, 259).

Само делание Алеши в миру старец представляет как послушание, подчеркивая, что, исполнив его, — спустя годы — Алеша вновь должен вернуться в обитель. «Не здесь твое место пока. Благословляю тебя на великое послушание в миру. Много тебе еще странствовать. И ожениться должен будешь, должен. Все должен будешь перенести, пока вновь придешь. А дела много будет» (Достоевский 14, 71). Можно предположить, что Зосима, прозревающий духовными очами будущее Алеши, видит в нем своего преемника в подвиге старчества. Но ведь, согласно установлениям Церкви, приуготовление к монашеству, не говоря уже о старчестве, должно протекать в монастыре, дабы будущий монах полностью отшел от мира и посвятил себя Богу. А великие подвижники, прежде чем принять служение старчества, налагали на себя еще и подвиги молчания и затвора, т. е. полностью отказывались от общения с людьми, включая и монастырских насельников. Зосима же посылает Алешу в мир, указывая, что приуготовление к будущему его служению должно протекать не в монастыре, а среди людей. Через служение людям и миру, через подвиг деятельной любви должна готовиться душа к монашескому служению, в центре которого молитва за мир, за все создание Божие.

Выдвигая образ подвижничества в миру как приуготовления к подлинному монашеству, Достоевский прямо шел вслед за Гоголем. В письме графу А.П. Толстому, вошедшем в «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь так откликнулся на желание своего корреспондента принять постриг, совпадавшее и с его собственным тайным желанием: «Нет, 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. Она зовет теперь сынов своих еще крепче, нежели когда-либо прежде. Уже душа в ней болит, и раздастся крик ее душевной болезни. Друг мой! Или у вас бесчувственно сердце, или вы не знаете, что такое для русского Россия. Вспомните, что когда приходила беда ей, тогда из монастырей выходили монахи и становились в ряды с другими спасать ее»¹. И, указав на то безграничное поприще, которое открывается перед христианином в мире, замечал: «Не полюбить вам людей по тех пор, пока не послужите им»². Эти слова Гоголя прямо воскресают в учительном слове Зосимы, равно как и в данном им Алеше благословении «на великое послушание в миру» (Достоевский 14, 71).

Отправляя Алешу в мир, старец Зосима сознает, какое бремя возлагает на его плечи. Он отнюдь не обольщается насчет духовного состояния мира с его искаженной системой ценностей, всеобщим «отъединением и уединением», завистью и злобой людей друг к другу: «Посмотрите у мирских и во всем превозносящемся над народом Божиим мире, не исказился ли в

¹ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 137.

² Там же. С. 145.

нем лик Божий и правда его? <...> Провозгласил мир свободу, в последнее время особенно, и что же видим в свободе ихней: одно лишь рабство и самоубийство. <...> Живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства. Иметь обеды, выезды, экипажи, чины и рабов-прислужников считается уже такою необходимостью, для которой жертвуют даже жизнью, честью и человеколюбием, чтобы утолить эту необходимость, и даже убивают себя, если не могут утолить ее. <...> Народ загноился от пьянства и не может уже отстать от него. А сколько жестокости к семье, к жене, к детям даже; от пьянства все» (Достоевский 14, 284–286). Но интонация его слов не гневная, не обличающая. Это печалование о мире, отрешемся от Божьих законов, сердечное боление за всех и за вся. Он зовет христиан, коль скоро они считают себя христианами, содействовать тому, чтобы мир пришел ко Христу, чтобы Его Лик воссиял в человеке, во всех его делах и поступках: «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 мыслю, что мы со Христом это великое дело решим» (Достоевский 14, 288). Христианину должно не просто молиться «о мире всего мира», но и подкреплять эту молитву делом умиротворения. И недаром, зная о горячем желании Алеши быть подле своего учителя в последние дни и часы его жизни, Зосима тем не менее дважды отсылает послушника к отцу и братьям. «Ты там нужнее. Там миру нет» (Достоевский 14, 71) — объясняет он Алеше, надеясь на то, что его кроткий мальчик сможет смягчить сердца своих близких, утишить смертную, самоубийственную вражду, разгоревшуюся между отцом и сыном, отогнать нависшую над ними тень преступления.

Сердцевина учения старца Зосимы об истинном монашестве — проповедь «всецелой и всемирной любви». Старец призывает к воспитанию в себе всевмещающего, милосердного сердца, исполненного «любви бесконечной, вселенской и не знающей насыщения» (Достоевский 14, 149), способного открыть себя каждому человеку, как бы искажен и грешен ни был в нем Божий лик, и не только каждому человеку, но и всему в бытии. Такая любовь, по определению, не может удовлетворяться формулой «Спасая себя, спасется». Она требует самоотверженного служения, всецелой отдачи себя, и только в этой самоотдаче видит спасение самого подвижающегося. В набросках бесед старца Зосимы находим тезис, выражающий сущность подлинного монашества, которое состоит не в одиночном самоспасении, а во всеотдайном служении любви, монашества, для которого весь мир становится поприщем подвига: «Спасая других, сам спасаешься» (Достоевский 15, 244).

Антиподом старца Зосимы, служение которого является воплощением фаворского, пасхального христианства, выступает в «Братьях Карамазовых» отец Ферапонт. «Великий постник и молчальник» (Достоев-

ский 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 иной, жесткий, мироотрицающий выбор христианской души. Недаром так по сердцу пришелся этот герой Константину Леонтьеву и тот апеллировал к его образу, утверждая свое понимание христианства, в котором «страх Господень» противопоставлялся «самоуверенности деятельной любви»¹.

Да, именно страх является плодом мистического опыта отца Ферапонта: «Бывает в ночи. Видишь сии два сука? В ночи же и се Христос руке ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!» (Достоевский 14, 154). Религиозный опыт Зосимы — иной, в его основе евангельское: «Заповедь новую даю Вам: да любите друг друга» (Ин. 13, 34).

Зосима и отец Ферапонт противоположны буквально во всем. Зосима до последнего дня своей жизни — посреди «народа Божия», в любовном служении ближним. Ферапонт мирян не принимает, а если те все же к нему прорываются, то бывает с ними «всегда почти груб» (Достоевский 14, 152). Зосима, даже совсем ослабев от болезни, любовно и радостно говорит с окружающими. В его устах оживает Божие Слово, идущее от сердца к сердцу; как священная нить, связует людей, просвещает, питает, поддерживает. Ферапонт уединяется и молчит, а когда заговаривает, то в речах его — лишь обличение и проклятие грешным, а не любовь. Суровый аскет настолько отъединился от всех, что даже «в церковь подолгу не являлся» (Достоевский 14, 301), к общему предстоянию и таинству, где «миром Господу помолимся», предпочитая одиночную молитву.

Противопоставляя правду Ферапонта и правду Зосимы, правду уединенного самоспасения и правду литургии (в переводе с греческого — «общее дело»), Достоевский выводит своих читателей к проблеме Церкви. Именно этим всеобъемлющим словом — «Церковь» — определил религиозное кредо писателя Владимир Соловьев в первой речи в память Достоевского. «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа или нового ряда романов, из которых написан только первый — “Братья Карамазовы”»². По свидетельству Соловьева, «главную мысль, а отчасти и план своего нового произведения писатель передавал» ему «в кратких чертах летом 1878 г.» во время их совместной поездки в Оптину пустынь³.

Вопрос о Церкви — центральная тема беседы в келье старца Зосимы. В речах Ивана, самого старца, иеромонаха Паисия рождается образ совершенного, соборного единства людей, заменяющего несовершенные, относительные формы единства, звучит чаяние преображения общества

¹ Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. С. 36.

² Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 301.

³ Там же.

из «союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь» (Достоевский 14, 61). И эта тема, поставленная в центр разговора мирян и монашествующих, напрямую связывает Достоевского с теми представителями русской христианской мысли, которые требовали всецелого оцерковления жизни. Коль скоро история мыслится как работа спасения, коль скоро ее смысл состоит в преображении по Христову закону всего уклада жизни людей, Церковь, как средоточие веры, надежды, любви, благодатной связи человечества с Богом, никак не может занимать в людском сообществе какое-то, пусть даже самое достойное и почетное место. Являя собой высшую форму единства, она должна вместить в себя все, совпасть со всем человеческим родом, перерождая его «в духе и истине» и устремляя к Царствию Божию.

В трактате «Церковь одна», написанном в 1840-х гг., и брошюрах «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» (1853–1858) Хомяков утверждал: Церковь в своей высшей, идеальной проекции, по тому заданию, которое дал ей Господь на земле, включает в себя все человечество как тело Христово. Она есть «проявление Духа Божьего в человечестве»¹, а значит ветви ее живоносного древа должны протянуться во все концы земли. Подхватывая мысль Хомякова, Соловьев в «Философских началах цельного знания» (1877), «Критике отвлеченных начал» (1877–1880), «Чтениях о богочеловечестве» (1878–1881) заговорил о Церкви как богочеловеческом организме, «духовном теле» соборного человечества, той форме, через которую совершается в истории духовное взросление рода людского, его обожение. А ученик Федорова Н.П. Петерсон в статье «Чем должна быть народная школа?», перелагая мысль своего учителя, выдвигал образ Церкви как становящегося Царствия Божия, средоточия всечеловеческого и всемирного братства.

Достоевский в своем понимании Церкви идет в том же направлении. В споре, протекающем в келье старца Зосимы, критикуется представление о Церкви как о необходимой, но вовсе не абсолютной составляющей общественной жизни людей, взгляд на нее как на институт, как на учреждение, которому «отводится в государстве <...> как бы некоторый лишь угол, да и то под надзором» (Достоевский 15, 58). Этот взгляд видится Достоевскому принадлежностью секулярного общества, строго разделяющего сферы и планы жизни на область сакрального и область земного и прилагающего максимальные усилия к тому, чтобы вторая все более и более теснила первую, а в конечном итоге и вытеснила ее сначала на задворки истории, а потом и вовсе из бытия.

Писатель слишком хорошо сознавал: углубляющийся разрыв между храмовым и внехрамовым, что стал отличительной чертой секулярной цивилизации Нового времени, по слову Хомякова — «цивилизации без

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения. Т. 2. С. 51.

христианского религиозного просвещения»¹, поклонившейся богу сытости и комфорта, утратившей высшее измерение бытия, чреват уничтожением Церкви и концом христианства. Когда христианский идеал перестает одушевлять собой жизнь, тогда теряет силу и Церковь, перестоящая исполнять свое назначение в мире, которому уже не нужен Христос. В конце концов она попросту исчезает, «уступив науке, духу времени и цивилизации» (Достоевский 15, 58), на радость «князю века сего», цепко держащему мир в тисках относительного, смертного, страдальческого существования.

Требование обращения государства и общества в Церковь, преобразования социума на Христовых, евангельских началах, Достоевский выдвигал не только против секулярных тенденций в культуре и жизни, но и против, условно говоря, «леонтьевской» тенденции внутри самого христианства — стремления разделять храмовое и внехрамовое, Церковь и мир, руководствуясь не стремлением «избавиться от Бога и от закона, исходящего от Него, чтобы совсем уж больше не стесняться»², как это делает безбожная, обоготворившая Ваала цивилизация, а вполне благочестивыми соображениями, согласно которым «Церковь есть царство не от мира сего» (Достоевский 15, 57) и в дела падшей и обреченной огню земли ей мешаться негоже. И здесь писатель снова перекликается со своими предшественниками и современниками. Выше уже приводились цитаты из «Выбранных мест из переписки с друзьями», где Гоголь подчеркивал: Церковь создана «для жизни» и должна быть введена «в нашу жизнь»³. А вот что говорил и писал Соловьев во втором чтении по философии религии, содержащем рассуждения о Церкви, прямо перекликающиеся с тем, что позднее зазвучало у Достоевского в сцене спора в монастыре: «Все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу религиозному <...> царство Божие, представляемое на земле духовным обществом — Церковью должно обладать царством мира сего. Если Христос сказал: “Царство Мое не от мира сего”, то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: “Я победил мир”»⁴.

В «Братьях Карамазовых» старец Паисий так возражает на представление о Церкви вне мира, устранившее ее из истории столь же ловко и с такими же катастрофическими последствиями, как и секуляризм: «Недостойнейшая игра слов для духовного лица! <...> Если не от мира сего, то, стало быть, и не может быть на земле ее вовсе. В святом Евангелии слова “не от мира сего” не в том смысле употреблены. <...> Господь наш Иисус Христос именно приходил установить Церковь на земле. Царство небесное, разумеется, не от мира сего, а в небе, но в него входят не иначе

¹ Аксаков И.С. Цивилизация и христианский идеал // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 784.

² Ф.И. Тютчев — К. Пфеффелю. 13(25) сентября 1870 // Старина и новизна. Кн. 22. Пг., 1917. С. 277.

³ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 71.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Просвещение», 1912. С. 16–17.

как чрез Церковь, которая основана и установлена на земле. <...> Церковь же 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).

Произнеся эти слова, старец Паисий «вдруг умолк, как бы сдержав себя» (Достоевский 14, 57). Однако не подлежит никакому сомнению, что если бы он продолжил свою горячую речь, то указал бы собравшимся на двадцатую главу Откровения, где содержится пророчество о «миллениуме», «тысячелетнем царстве Христовом», которому надлежит быть на земле в финале времен.

Подробнее о развитии в русской литературе и философии миллениаристской (или хилиастической) темы, говорится в отдельной главе данной книги¹. Здесь же отметим, что в своей трактовке идеи, по поводу которой в разные века велись ожесточенные споры, нисколько не утихнувшие и ко времени Достоевского, писатель примыкает к духовной традиции, шедшей от апологетов первых веков христианства, и прежде всего св. Иринея Лионского, понимавшего Царство Божие на земле как ступень к Иерусалиму Небесному. Вот как комментирует воззрения св. Иринея, обращаясь к его текстам, свящ. Василий Кановский: «Тысячелетняя эпоха царства Божия на земле соединит крайние полюса бытия — вечное и временное, небесное и земное. Царство Божие будет не противоположность упомянутым полюсам бытия, а лишь соподчинение их, координация. Вечное царство славы — цель, земное царство Божие — средство к нему. <...> В этом теократическом царстве человек, с одной стороны, “возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обветшать” (V, 36, § 1). С другой — призванный — “постепенно привыкнет вмещать Бога” (V, 32, § 1)»². Св. Ириней подчеркивает, что тысячелетнее царство — это уже обновленное, обоженное состояние природы и человека. Здесь преодолевается не только нравственное, но и физическое зло: «худосочие, недоразвитие, уродливость, слабосие, обветшалость, все безобразное, все бесплодное; упразднится тление, даже самая смерть...»³. Это расцвет всей земли, приносящей Творцу свой благой плод.

Подобное понимание тысячелетнего царствия — как благой, совершенной эпохи внутри истории, своего рода этапа на пути обожения (в миллениуме преображаются только земля и человек, в Иерусалиме Небесном — все мироздание), моста между сущим и должным — встречаем у Достоевского и в подготовительных материалах к «Бесам»⁴, и в «Дневнике писателя»: вспомним главку «Утопическое понимание истории» (июнь 1876) или главку «Не всегда война бич, иногда и спасение» (апрель 1877 г.),

¹ «Царство Божие на земле» в русской философии и литературе».

² Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринея Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448.

³ Там же. С. 449.

⁴ «Зверь с раненой головой, 1000 лет. Представьте себе, что все Христы; будут ли бедные?» (Достоевский 11, 177). «Князь: “христианство компетентно даже спасти весь мир и в нем все вопросы (если все Христы...)” Millenium. Апокалипсис» (Достоевский 11, 188).

где возникает образ человечества, восполнившегося «мировым общением народов до всеобщего единства» и в «братском единении» «осеменяющего собою счастливую землю» (Достоевский 25, 100), или январский выпуск «Дневника писателя» за 1881 г., где Достоевский выводит формулу «русского социализма», одушевляемого идеалом «всесветного единения во имя Христово» (Достоевский 27, 19).

Защищаемая старцем Паисием и старцем Зосимой мысль об обращении человеческого сообщества в Церковь лежит в русле той же миллениаристской идеи. Главный вопрос, который решают спорящие в монастыре, обозначен еще в подготовительных материалах к роману: «Кончилась ли Церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью?» (Достоевский 15, 209). При этом свободно мыслящий и просвещенный Миусов ужасается от самой перспективы такой трансформации человеческого общежития, когда, будучи преображено изнутри, оно составит вселенскую и нераздельную Церковь. А ретроградные с его точки зрения старцы, да еще почему-то Иван, который, по его собственному признанию, «не совсем шутил» (Достоевский 14, 65), отстаивают необходимость такой трансформации, видя в ней путь к осуществлению «святого, вековечного и неизблемого предназначения» Церкви (Достоевский 14, 58). «Сие и буди, буди, хотя бы и в конце веков, ибо лишь сему предназначено совершиться!» (Достоевский 14, 61) — заключает старец Зосима. «В конце веков» — это и значит в миллениуме. В финале времен Церковь призвана расширяться на весь мир, обнимая его собою и преображая в Царствие Божие.

В 1883 г., уже после смерти Достоевского, Соловьев опубликует в газете «Русь» заметку в защиту Достоевского от обвинений в «новом христианстве», выдвинутых против него Леонтьевым. Отвечая на упреки Леонтьева, утверждавшего, по словам Соловьева, что «торжество и прославление Церкви должно совершиться на том свете, а Достоевский верил во всеобщую гармонию здесь, на земле», философ подчеркивал: «безусловной границы между “здесь” и “там” в Церкви не полагается»¹. И «всеобщая гармония», которую проповедует Достоевский, есть не «утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а именно начало той новой земли, в которой правда живет»². Его гармония, сопряженная с «окончательным торжеством Церкви», не что иное как ступенька к Иерусалиму Небесному, где «по слову Апостола, Бог будет все во всех»³.

Почему и Гоголь, и Хомяков, и братья Аксаковы, и Соловьев, и Федоров, и Достоевский считали высшей формой общественного союза именно Церковь, указывая на то, что с этим идеалом «духовного или священного общества»⁴ не может равняться ни один из идеалов общественного

¹ Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 322.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 1. С. 258.

устройства? Все они были едины в ответе: Церковь несет в себе высший, соборный принцип организации, при котором невозможно ни индивидуалистическое обособление личности («лучиночки» (Достоевский 20, 191) западной цивилизации¹), ни, напротив, ее подавление торжествующим целым (деспотии Востока, коммунистический коллективизм, «муравейник» Великого инквизитора). В соборном организме, своего рода «духовном хоре», пояснил К.С. Аксаков, «утоляется яд личного эгоизма», и человек получает возможность «найти себя и слышать себя не в себе, а в общем союзе и согласии, в общей жизни и в общей любви», в союзе, «невидимый центр которого — в Боге»².

Федоров прямо возводил принцип соборности, полагаемый в основу совершенного человеческого многоединства, к тайне Троичного бытия. В нерасторжимом, родственном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы — «единстве без слияния, различии без розни» (Федоров I, 96) — раскрывается, по его убеждению, тот идеальный тип связи личностей, который должен стать основой христианского социума. Как писал Достоевскому ученик философа Петерсон, заповедь соединения всех по образу и подобию Троицы была дана Спасителем в Его Первосвященнической молитве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе; так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). И Церковь, стоящая на соборности, призвана воплотить эту заповедь во всем человечестве, превращающемся во всемирное братство.

Русские религиозные мыслители не раз противопоставляли христианскую соборность как подлинную основу братства людей, и те идеалы братского устройства, которые были вознесены на знамена Великой французской революции, провозгласившей лозунг: «Liberté, égalité, fraternité ou la mort». Высокие слова этого лозунга, подчеркивали они, «так и остались пустыми словами»³. Ибо нельзя достигнуть братства насилием и кровью, нельзя и осуществить его с наличным, греховным, самостным человеком, в природе которого заложен животный, слепой эгоизм⁴. Преодоление этого эгоизма возможно лишь в христианстве, в этике всеотдайной, жертвенной любви к ближнему, в основе которой — величайшая, спасительная жертва, принесенная за мир и людей Богом-Словом.

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» Достоевский устами Зосимы предупреждает: «Революция, кроме конца любви, ни к чему не приводила» (Достоевский 15, 204); «Матерьялизму же нет пределов, и дойдете до утонченностей тиранства и до поядения друг друга» (Достоевский 15, 254). Такова, по убеждению писателя, перспектива секулярной истории, земного пути человечества, закрывшего для себя небо и тем обречшего себя на дурную бесконечность «взаимного истребления».

¹ «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» (Соловьев В.С. Три силы // Там же. С. 236).

² Аксаков К.С. О современном человеке. С. 255, 259

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 5.

⁴ Там же. С. 10–11.

Церковь открывает перспективу истории как восхождения от бытия к благобытию, преодоления межчеловеческой розни, связуя обособленных индивидуумов высшим Божественным законом любви.

Общество, ставшее Церковью, принявшее для себя единственным законом жизни любовь, противопоставляется в сцене спора в монастыре государству, основанному на внешнем, формальном законе. Это противопоставление в русской религиозной мысли к концу 1870-х годов стало почти общим местом. Тютчев в статьях «Россия и Революция» (1848) и «Папство и римский вопрос» (1849), Хомяков в своих французских брошюрах, Иван Аксаков в публицистике «Дня» и «Москвы», Соловьев в «Философских началах цельного знания» связывают государство с рационализмом. «Государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать, головном, принципе — принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала»¹. Церковь, в отличие от государства, защищает не интересы сухого рассудка, а «интересы сердца»². В ней действует не закон, а благодать, не право, а совесть. Рационализм, на котором строится государство, — крайний плод развития автономного человеческого разума; в Церкви действует Божественный Логос, живет и правит Дух Божий³. Государство берет человека таким, каков он есть, и именно с таким человеком строит историю, — Церковь открывает ему перспективу преображения, а это преображение как раз и становится залогом благого исхода исторического и, шире, мирового процесса⁴.

В сцене спора в монастыре, равно как и в подготовительных к ней набросках, позиция Достоевского обозначена со всей определенностью: государство, высшая форма устройства, выдвинутая человечеством, опирающимся лишь на свои силы, безнадежно проигрывает Церкви, установленной на земле Христом. Да, государство стремится сдерживать деструктивные инстинкты в природе человека, но погасить их оно неспособно. Оно может насильственно ограничить эгоизм личности, принудив людей при помощи юридического закона служить благу друг друга, но самого эгоизма уничтожить не в состоянии. Оно устанавливает под страхом наказания между враждующими сторонами видимость мира, но к искомому братству ни на шаг не приближает. Еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский объяснял: если «не имеется натуры, способной к братству, натуры, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (Достоевский 5, 81), никакое братство в обществе не наступит. И в подготовительных материалах к роману он вновь повторяет: «Нет братьев, не будет братства» (Достоевский 15, 245), переключаясь со своими сподвижниками в мысли и духе, подчеркивавшими, что «пока темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 261.

² Там же.

³ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 8.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 180–181.

безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою, — не обращена»¹, идеал социальной гармонии прубудет наивной и благодушной утопией.

На страницах «Братьев Карамазовых» Достоевский воспроизводит и общее для русских христианских мыслителей неприятие католической церковной модели. И Хомяков, и Тютчев, и Аксаков, и Соловьев выступали против перенесения организационной структуры государства на Церковь, против того, чтобы жесткая иерархичность, внешний, формальный закон, закон «от человек»², вторгались в ту священную сферу, где должно быть лишь внутреннее единство, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды. Римская Церковь утвердила себя как «мирскую внешнюю силу»², «закон чисто внешний и, следовательно, рассудочный», заступил в ней «место закона нравственного и живого»³ — в результате «государство земное заняло место Церкви Христовой»⁴. Произошла подмена церковного идеала: вместо «нового неба и новой земли» — образ языческого «земного владычества», вместо вселенской Божественной цели — цели «человеческие, слишком человеческие». Истинное же отношение Церкви и государства — в другом. Церковь должна не растворяться в государстве, а перерождать его изнутри, не обмирщаться в нем, а его оцерковлять. «Духовное общество — Церковь — должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством — своим телом»⁵.

Против тенденции панэтатизма, одним из проявлений которого и стало огосударствление, формализация римско-католической Церкви русская христианская мысль выдвигала идеал всецерковности, полагая оцерковление государства одним из этапов всеобщего оцерковления жизни (по чеканной формуле Федорова: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (Федоров III, 100)). Пути этого оцерковления пытался наметить Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями», призывая каждого служить России «не так, как бы служил он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже Сам Христос»⁶. Мечту о том, что Россия, соединяя под своим крылом славяно-православные народы, явит в своей государственной жизни образ высшего, благого единства, скрепленного духом веры и любви, выражали славянофилы и перекликавшийся с ними Тютчев. Идеал «свободной теократии», когда Церковь дает государству

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 311.

² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 18.

³ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. С. 43.

⁴ Там же.

⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 18.

⁶ Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 188–189.

«абсолютное содержание или высшую цель»¹, проповедовал молодой Владимир Соловьев. И Достоевский с ними полностью совпадал, отдавая своим героям собственные надежды на то, что государство, учреждение земное, языческое, в христианском ходе истории преобразится в Церковь², водительствоующую верующих к Царствию Божию: «надо, чтобы не Церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь Церковью и ничем иным более» (Достоевский 14, 58).

Пока я говорила лишь о том, как идея Церкви, совершенного людского союза, выражается в речах персонажей романа. Такая форма подачи идеи недалеко от философско-публицистической: только в отличие от более привычной для философии Нового времени монологической манеры высказывания Достоевский использует здесь диалог. Однако в романе есть и образ общества, ставшего Церковью, подобно тому как тема мира и монастыря звучит не только в проповеди старца Зосимы, но и организует художественное пространство романа: город Скотопригоньевск («мир сей») и монастырь, из которого выходит Алеша, чтобы начать свой подвиг среди людей.

Вспомним финал «Братьев Карамазовых», где у Илюшина камушка собираются двенадцать мальчиков вместе с Алешей и звучит его вдохновенное слово о вечной памяти умершему Илюшечке, о любовном единстве их, ныне живущих, и грядущем воскресении всех. Исследователи творчества Достоевского не раз говорили о том, что образ Алеши и двенадцати мальчиков имеет отчетливую евангельскую основу в образе Христа и двенадцати апостолов. Если продолжить эту ассоциацию, то станет ясно, что речь у камня имеет своим первообразом проповедь Христа после Тайной вечери, на которой были произнесены слова: «Заповедь новую даю вам — да любите друг друга» (Ин. 13, 34) и Первосвященническая молитва с ее «Да будут все едино...», а также финальную сцену Евангелия от Матфея — отправление апостолов на проповедь, когда прозвучало знаменитое «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19)³. Оба эти эпизода, согласно святоотеческой экзегетической традиции, предваряют основание Церкви Христовой в день Пятидесятницы, когда апостолы «исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2, 4). И если рассматривать эти эпизоды в свете представления о Церкви как «общественном идеале», выдвинутого русской христианской мыслью XIX века, то станет очевидным: в них как раз и выражено такое назначение

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 186.

² См. запись Достоевского в записных тетрадях 1880–1881 гг.: «Государство есть Церковь. Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать Церковью (христианин-крестьянин). В Европе наоборот» (Достоевский 27, 80).

³ Или аналогичное ему «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15) из Евангелия от Марка.

Церкви — стать основой всечеловеческого и всемирного братства, вести род человеческий к Царствию Божию, сущность которого в бесконечной любви и неиссякающей жизни.

Сцена у камня воспроизводит ситуацию основания Христом Церкви — «на камени» любви и памяти к умершему Илюшечке воздвигается «малая Церковь», соединяющая мальчиков, чтобы идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (Достоевский 15, 197). И как из соединенной вокруг Христа общины апостолов вышло все христианство, исповедники которого разошлись по лицу земли, неся Христову веру всем языкам, так и из общины мальчиков и Алеши в будущем должен разрастись заповеданный в Евангелии организм всечеловеческого и всемирного братства. «Сие и буди, буди!» (Достоевский 14, 58) — прозвучало в свое время в монастыре из уст иеромонаха Паисия, а затем и самого старца Зосимы. Вспомним, что Алеша тогда не принимал участия в разговоре, но слушал не только со вниманием, но и с глубоким волнением¹. И вот теперь горчичное зерно, упавшее в келье старца Зосимы на добрую почву, принесло свой спасительный плод.

Церковь собирает в совершенное многоединство не только живущих. Еще Хомяков в трактате «Церковь одна» писал, что она обнимает собой все поколения, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все, вплоть до праотца Адама. А значит и во всей своей целокупности соборное единство человечества раскроется лишь по воскресении, ибо «совершение Церкви» напрямую связано с «совершением всех ее членов», с будущим их преображенным восстанием в «теле духовном»².

Позднее Соловьев, продолжая мысль Хомякова, уподобит «теперешнее земное существование Церкви <...> телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), — телу, хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти»³. Истекая из Божественного источника, будучи сопричастна вечности и бессмертию, Церковь одновременно пребывает в эмпирическом мире, ввергнутом во власть смерти и времени. И лишь во всеобщем воскресении, охватив собой все восстановленное человечество, обретет она чаемую полноту, подобно тому «как в Христе все немощное и земное» было «поглощено в воскресении духовного тела»⁴.

Мало того. Создатель концепции Всеединства, Соловьев расширял Церковь и на природу, полагая, что в вершинной точке развития соборное единство Церкви обнимет собой все бытие. Вот как рассуждал он об этом в двух завершающих чтениях по философии религии, на которых, кстати, присутствовал и Достоевский: «...Тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан,

¹ «Алеша следил за всем с сильно бьющимся сердцем. Весь этот разговор взволновал его до основания» (Достоевский 14, 62).

² Хомяков А.С. Церковь одна. С. 22.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 172.

⁴ Там же.

мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих»¹. В нынешнем эмпирическом мире, подвластном действию природных законов, Всеединство существует только потенциально и утвердится во всей полноте лишь по завершении космического и исторического процесса. «Как человечество <...> есть тело Божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться взаимностью духовного организма, как этот организм есть обнаружение Божие. Все существующее будет проникнуто Божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет все во всем, и ни один элемент не останется вне Божественного организма»².

И вот перед нами кульминационная сцена «Братьев Карамазовых» — видение Каны Галилейской: «Но что это, что это? Почему раздвигается комната... Ах да.. ведь это брак, свадьба... да, конечно. Вот и гости, вот и молодые сидят, и веселая толпа и... где же премудрый архитриклин? Но кто это? Кто? Опять раздвинулась комната... Кто встает там из-за большого стола? Как... И он здесь? Да ведь он во гробе... Но он и здесь... встал, увидел меня, идет сюда... Господи!..

Да, к нему, к нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уж нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это, он, стало быть, тоже на пире. Тоже званный на брак в Кане Галилейской...

— Тоже, милый, тоже зван, зван и призван, — раздается над ним тихий голос. — Зачем сюда схоронился, что не видать тебя... пойдём и ты к нам.

Голос его, голос старца Зосимы... Да и как же не он, коли зовет? Старец приподнял Алешу рукой, тот поднялся с колен.

— Веселимся, — продолжает сухенький старичек, — пьем вино новое, вино радости новой, великой; видишь сколько гостей? <...> А видишь ли солнце наше, видишь ли ты Его?

— Боюсь... не смею глядеть... — прошептал Алеша.

— Не бойся Его. Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (Достоевский 14, 327).

Так является Алеше Карамазову образ чаемого Царствия Божия, «нового неба и новой земли», где все воскреснут и все обрящут друг друга и Господь вечно пребудет с людьми. И этот образ имеет непосредственное отношение к тому вопросу, который задают старцу Зосиме спорящие в

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 171–172.

² Так передавал мысль Соловьева корреспондент «Голоса» (Цит по: Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249.

монастыре: «Кончилась ли Церковь как общество Христово на земле, достигла ли идеала и последней своей формы или идет, развиваясь сообразно с своей божественной целью?» (Достоевский 15, 209). Ибо в Алешином видении запечатлено то высшее, совершенное состояние мира, к которому и ведет Церковь человечество через историю и с которым, в конечном итоге, совпадает сама.

В финале романа в образе Алеши и мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка и клянущихся идти «вечно так, всю жизнь рука в руку» (Достоевский 15, 197), мы видим основание Церкви Христовой: она начинается с малой общины апостолов, чтобы потом охватить весь мир. Видение Каны Галилейской, где течет «вино радости новой великой» и Христос «новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» (Достоевский 14, 327), — это именно «совершение Церкви», соединяющей все человечество и всю природу (образ нового вина — как преображенного природного естества. — А. Г.) неслиянно-нераздельным союзом любви.

Бог, человек и природа

«Есть ли такой закон природы, чтобы любить человечество? Это закон Божий. Закона природы такого нет, правда ли?» (Достоевский 15, 207). Черновая запись из набросков спора в монастыре обозначает одну из важнейших сторон христианского миропонимания, ставшую в 1870-е годы в центр религиозно-философской рефлексии современников Достоевского Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, с мыслью которых писатель соприкасался в период работы над своим последним романом. Речь идет о коренной противоположности нынешнего послегрехопадного, смертного бытия и бытия обновленного, избавленного от жала греха и смерти; о двух законах или принципах существования: природном и сверхприродном и о путях восхождения от первого ко второму.

В природе правит бал смерть, торжествует закон пожирания, «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 67), развитие идет через борьбу и смену особей. «Хаос разрозненных элементов», «косность и непроницаемость вещества», «взаимное отчуждение всего существующего»¹ — вот что встречаем мы в «злой жизни» природы. Слепая, смертоносная сила, одерживающая бытие, проявляется многолико: в космических и земных катастрофах, в голоде и болезнях, наконец, в том роковом смертном финале, от которого не избавлен никто и ничто в этом мире: умирают не только люди, животные, травы и птицы — высыхают реки, мелеют моря, рушатся даже планеты, остывают и самые яркие звезды...

Христос приходит с благой вестью об ином, совершенном порядке творения: на место смерти Он ставит бессмертие и жизнь бесконечную, на место пожирания и борьбы — соборное бытие твари, питаемое духом любви. Центр Его проповеди — идея всецелого преображения: человека,

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 173.

природы, Вселенной. Своей Крестной смертью, искупающей грех Адама, Своим воскресением, попирающим всеисилие законов природы («Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?»), Он открывает бытию двери вечности. С момента Боговоплощения и Воскресения Спасителя история земли и универсума становится мистерией преобразования, движением к благобытию. И в центре этого восходящего движения стоит человек. Существо, созданное по образу и подобию Божию, одаренное сознанием, нравственным чувством и даром творчества. Возлюбленное создание Господа, вознесенное превыше всех тварей, которому Он вверил землю на любовное воздвигание, хранение, обладание. Блудный сын Небесного Отца, подавшийся искушающему голосу своеволия и отпавший от Того, Кто дал ему жизнь, увлекая за собой в смерть всю природу. И наконец «наследник Божий» (Гал. 4, 8), царственное положение которого в бытии восстановил Христос. После спасительного Воскресения искупленный Христом человек призван осуществить данную ему при сотворении роль быть «естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, — устройтелем и организатором вселенной»¹. Он — сороботник Творца «в труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401), водитель всей Твари к Царствию Божию.

И Федоров, и Соловьев предлагают опыт целостной христианской антропологии, своего рода развернутый комментарий к слову свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». На этой почве и происходит их пересечение с автором «Братьев Карамазовых». Можно говорить об общей религиозно-философской платформе, на которой во второй половине 1870-х годов стояли Федоров, Соловьев, Достоевский, при том, разумеется, что миропонимание каждого выстраивалось со своими индивидуальными акцентами, со своим «лица необщим выраженьем». Эту платформу четко обозначил Соловьев в третьем чтении о Богочеловечестве: «...религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий»². Построения философа «всеобщего дела», сочинения Соловьева, размышления Достоевского проникнуты идеей христианского синергизма, сотрудничества Божественной и человеческой воли в деле спасения. И не случайно, тремя годами спустя, в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев будет рассматривать творчество писателя в перспективе понимания христианства как «общего дела», будет стремиться показать Достоевского как своего рода апостола совершеннолетней веры, пророка богочеловечества: «Достоевский верил и проповедовал христианство живое и деятельное, вселенскую Церковь, всемирное православное дело. Он говорил не о том только, что есть, а о том, что должно быть. Он говорил о вселенской православной Церкви не только как о божественном учреждении, неизменно пребывающем, но и как о задаче всечеловеческого

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 150.

² Там же. С. 36.

и всесветного соединения во имя Христово и в духе Христовом — в духе любви и милосердия, подвига и самопожертвования»¹.

В творчестве Достоевского — вся палитра темы «Бог, человек и природа». Писатель не менее остро, чем его современники, чувствовал хаотическую, смертную изнанку творенья, искаженного катастрофой грехопадения. Обнаженно и жестко, без щадящих читательскую душу прикрас, является в исповедях его персонажей «темная, наглая и бессмысленно-вечная сила, которой все подчинено» (Достоевский 8, 339). Чего стоит один только образ природы в «необходимом объяснении» Ипполита Терентьева, где «природа мерещится» «в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя или, вернее, гораздо вернее сказать, какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо» (Достоевский 8, 339). Достоевский предельно сгущает здесь краски, переходит все границы и меры — смертный природный закон является обреченному умереть Ипполиту во всем своем отталкивающем, отвратительно-безжалостном качестве.

В «Братьях Карамазовых» этот неумолимый закон обнаруживает себя не менее впечатляюще — в раннем тлении тела Зосимы, который «естество предупредил» (Достоевский 14, 300). Является безобразие и бесславие возлюбленного творения Божия, жестоко казнимого смертью, злое торжество косной силы природы над телом, призванным к просветлению и преобразению, богоданным сосудом души и духа. И сердце Алеши бунтует против бессмысленного ругательства над человеком «слепых, немых, безжалостных законов естественных» (Достоевский 14, 307). Юноша мучит себя неотступными, раздирающими вопросами: «...Зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор, зачем это поспешное тление, “предупредившее” естество, как говорили злобные монахи?» (Достоевский 14, 307).

«Мое необходимое объяснение» умирающего Ипполита Терентьева (чувствует себя «выкидышем» на «пиру жизни»), исповедь самоубийцы-материалиста, бросающего вызов бытию: «какое право имела эта природа» сотворить его смертным и знающим, что он смертен, «сознающим, стало быть страдающим» (Достоевский 23, 146), — развитие темы, не раз звучавшей в русской литературе до Достоевского, продолжавшей звучать и после него. Достаточно вспомнить лермонтовское «Страшно подумать, что настанет день, когда я не смогу сказать: я! При этой мысли весь мир есть не что иное, как ком грязи»², тютчевский «Души отчаянной протест» или стихотворение в прозе И.С. Тургенева «Природа» (1879), где герой жалко лепечет перед лицом «нашей общей матери» о «добре... разуме... справедливости...», слыша в ответ жестко-равнодушный призыв «не мешать» утвержденному ею ходу вещей. Такова художественная иллюстрация

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 304.

² М.Ю. Лермонтов — М.А. Лопухиной, 2 сентября 1832 // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.; Л.: Художественная литература, 1948. С. 480.

непреложного факта: человек — единственное существо в бытии, которое сознает свою смертность. И это сознание — неиссякающий исток дисгармонии. Оно делает изначально утопичными надежды на возможность достижения «рая на земле», коль скоро эта земля останется под гнетом «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (Достоевский 23, 147). Для Достоевского существование смерти — главный аргумент в полемике и с утопическим социализмом, и с неоязыческим укладом потребительской цивилизации. Идеал справедливого социального устройства, воздвигнутый на знамена первым, равно как и идеал сытости и комфорта, провозглашенный вторым (в «Братьях Карамазовых» именно этот идеал уготовляет для людей, жалких, слабосильных бунтовщиков, старик инквизитор), разбивается о смертную реальность мира, вынести которую человек, обладающий тяжким даром «все сознавать» («Я создан с сознанием и эту природу сознал» — 23; 146), не может без сумасшествия.

Федоров и Соловьев обращали внимание и на другое: «злая жизнь» природы, выражающаяся в розни и борьбе особей, в полной мере проявляет себя и в надприродном бытии. Разлад в межчеловеческих отношениях — одно из проявлений универсального закона «поглощения и вражды»¹, на котором основан природный порядок существования. «По природе люди чужды и враждебны друг другу. Природное человечество никак не представляет собою братства»² — подчеркивает в «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев. А ученик Федорова Петерсон в статье, посланной Достоевскому, проводит излюбленную мысль своего учителя: небратство и рознь — явления не только нравственного, но и физического, материального порядка, корень розни и эгоизма — в несовершенном, смертном естестве человека и без преобразования этого естества никакая гармония невозможна. Секулярные проекты гармонизации общества, которые предлагает тот же социализм, обречены изначально, ибо строят свое хрустальное здание на гнилом, смертном фундаменте, не ставят задачи онтологического восхождения человека и мира, отрицают Божий закон, в котором подлинная основа братотворения.

Достоевский еще в записи у гроба первой жены от 16 апреля 1864 г. выразил понимание глубочайшего разрыва между требованиями христианской нравственности (евангельская норма отношений по-настоящему осуществима лишь в совершенном человечестве) и законами земной, несовершенной реальности: «Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на земле связывает. Я препятствует» (Достоевский 20, 172). Там же была высказана идея «перерождения», преобразования человека «в другую натуру», его физической метаморфозы, в результате которой он обретает способность ко всецелой любви и слиянию с другими «я» «в общем Синтезе» (Достоевский 20, 173, 174). А двумя годами ранее в «Зимних заметках о летних впечатлениях» критикуя формулу Великой французской революции «свобода — равенство —

¹ Петерсон Н.П. Чем должна быть народная школа? (Федоров IV, 510).

² Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 11.

братство», Достоевский писал о противоречащем этой формуле всеобщем небратстве людей, о силе эгоистического, разъединяющего закона в самой натуре смертного, самостного существа: «Чтобы сделать рагу из зайца, надо прежде всего зайца. Но зайца не имеется, то есть не имеется натуры, способной к братству, натуры, верующей в братство, которую само собою тянет на братство» (Достоевский 5, 81). Понимание того, что рай невозможен «с недоделанными людьми» (Достоевский 25, 47), неоднократно будет звучать впоследствии в «Дневнике писателя». А в «Братьях Карамазовых», развивая вопрос о небратстве (параллельно Федорову, работающему в это время над исследованием «причин небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира»), Достоевский рисует картину розни, захватывающей человеческое существование на всех его уровнях. Рознь господствует в людских отношениях (Катерина Ивановна — Дмитрий — Иван), проникает в святая святых человека — в семейство (Федор Павлович Карамазов — Дмитрий — Иван — Смердяков), поднимает голову даже в монастыре (Ферапонт и «злые монахи», злорадствующие по поводу «провонявшего» старца Зосимы), определяет отношения господ и слуг (Зосима — денщик), пышным цветом цветет на юридической ниве (допрос и суд над Митей)... «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (Достоевский 14, 129) — в такую разящую формулу отливается понимание: небратское состояние мира — калька того природного порядка существования, который воцарился в бытии с грехопадением человека.

Эту формулу небратства выводит Иван, который еще недавно в келье у старца горячо отстаивал идею обращения общества в Церковь и подчеркивал, что нравственность невозможна без веры, что если уничтожить «в человечестве веру в бессмертие», то в нем немедленно иссякнет любовь и «ничего уже не будет безнравственного, все будет позволено, даже антропофагия» (Достоевский 14, 65). И вот теперь этот самый Иван с искривившимся злобой лицом выстреливает свой приговор: закон взаимного поядения — норма для человечества и никуда ему от этой нормы не деться.

Во время беседы в монастыре старец Зосима так реагирует на убеждения Ивана «о последствиях иссякновения у людей веры в бессмертие души их»: «Блаженны вы, коли так веруете, или уже очень несчастны! <...> Потому что, по всей вероятности, не веруете сами ни в бессмертие вашей души, ни даже в то, что написали о Церкви и церковном вопросе» (Достоевский 14, 65). Это заветная мысль самого Достоевского, сопровождавшая писателя на протяжении всего его зрелого творчества, начиная с «Записок из мертвого дома», «Униженных и оскорбленных», «Зимних заметок о летних впечатлениях» и «Записок из подполья». Существование человека на этой земле не станет для него адом только в том случае, если в душе его будет живое ощущение богоприсутствия, если будет гореть в ней пламень веры Христовой. Ибо человек есть существо не только природное, но и сверхприродное, одной своей частью связан он с миром бессознательно живущей природы, а другой — «с другими мирами и с вечностью» (Достоевский 26, 165). Будучи подвластен смертному, вытес-

няющему закону, который царствует не только в его членах, но и в душе, рождая в ней противобратские, злые порывы, он в своем сознании и совести (сверхприродный, божественный дар!) отрицает природный закон, рвется к бессмертию и совершенству, к иному, вечному бытию, где не будет уже смерти и розни, а «все будем — лица, не переставая сливаться со всем», где «все себя тогда почувствует и познает навечно» (Достоевский 20, 174).

«Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий — в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала, как безусловного или божественного»¹. Так завершает Соловьев рассуждение о «природном человечестве», в котором во всю силу проявляется закон падшего естества. Та же логика мысли в статье Петерсона «Чем должна быть народная школа?», с которой Достоевский познакомился в конце 1877 г. Человек хотя и живет в природе, постоянно чувствует «отвращение к порядку, основанному на законе борьбы и поглощения»², и это свидетельствует о том, что он выше этого порядка, причастен не только ему, что в душе его живет и другой, совершенный, соборный образ бытия, явленный в Пресвятой Троице, надежда на избавление мира из-под власти смертности и слепоты. Достоевский в «Братьях Карамазовых» приходит к аналогичному выводу. Ведь и бунт Алеши преодолевается окончательно только тогда, когда открывается герою видение Каны Галилейской. Падшему, смертному лику природы противостоит здесь другой, вечный, преображенный ее лик. Вода, в вино претворенная, символизирует обоженное естество, в котором действует новый — Божий закон, закон всеединства или «всемирной сизигии», если воспользоваться определением Соловьева³. 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.

Всеобщее воскресение, неразрывно сопряженное со всецелым преображением бытия, — вот что для Достоевского стояло в центре христианского благовестия. Его творчество — художественное «нет» редукции христианства до Нагорной проповеди, до благочестивого и мало к чему обязывающего набора нравственных заповедей. Нравственно устроиться в бытии падшем и искаженном невозможно в принципе. Для подлинно нравственного устройства людей опорой может быть только Христово: «Смертию смерть поправ». Вера, что «Последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26), что вся тварь проникнется светом преображения, ставит заповеди о любви к Богу и ближнему на действительную, реальную почву, в то время как самые «прекрасные и высокие» призывы к любви и братству при сознании «грозящего завтра нуля» (Достоевский 23, 147) — не более чем утопия. «Многие думают, что достаточно верить в мораль

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 11.

² Петерсон Н.П. Чем должна быть народная школа? (Федоров IV, 510).

³ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 547.

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, 187–188) — такие слова вкладывает Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы» в уста Князя.

Почему так настаивает писатель на полноте Боговоплощения? Потому что полнота Боговоплощения утверждает полноту Воскресения, а обе вместе — полноту будущего преображения мира и человека. Отсюда и резкость нападок Достоевского на ренановское христианство. «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (Достоевский 11, 179) — еще одна формула Князя, которую можно было бы поставить эпиграфом к «Идиоту». Начатая в этом романе полемика с Ренаном¹ в «Братьях Карамазовых» достигает своего апогея. В поэме Ивана сходящий к людям Христос является перед ними не проповедником нравственности, «гуманным философом», а именно Спасителем и Воскресителем. «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). Христос *не говорит* — он именно *делает*: исцеляет слепого, воскрешает умершую девочку, демонстрируя Свою реальную власть над «слепыми, вечными и мертвыми законами природы», которые, как кажется безверным героям Достоевского, победить никому не дано. Вслед за Ивановым *Христом-воскресителем* является в видении Алеши *Христос воскресший* — поправший смерть и разрушивший ад, любовно собирающий всех на вечерю любви. А в финале романа на вопрос Коли Красоткина: «Неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?» звучит исполненное твердой веры слово Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» (Достоевский 15, 197).

В «Братьях Карамазовых» Достоевский рисует христианство как религию воскресения, переключаясь с двумя своими современниками, которые последовательно выступали против попыток стусевать онтологический смысл благой вести. Они полагали в основу своего философствования двенадцатый член Символа веры: «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», подчеркивали, что «Христос есть воскреситель и христианство есть воскрешение» (Федоров I, 142), что Его Воплощением восстанавливается то положение человека в тварном бытии, которое изначально было заповедано ему Творцом. «Человеческое начало, — читаем у Соловьева, — поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала

¹ Работы на эту тему см. в сборнике: *Роман Ф. М. Достоевского “Идиот”: современное состояние изучения*. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001.

между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным духовным телом»¹. И человеку отныне предстоит усвоить это должное отношение между Божеством и природою», явленное в жизни и деле «Иисуса Христа как духовного средоточия или главы человечества»², не только преображая себя, но и ведя за собой к преображению бытия.

Именно такой образ человека — как зиждительной связи миров, — является в финале главы «Кана Галилейская», когда Алеша после радостного, лучащегося надеждой видения преображенной Вселенной выходит из кельи старца под купол звездного неба и, повергаясь в слезном рыданье на землю, целует ее и клянется любить «во веки веков», чувствуя, как «нити ото всех бесчисленных миров Божиих» сходятся «разом в душе его» (Достоевский 14, 328). Так отвечает Достоевский своим бунтующим и безверным героям, для которых человек — нелепая ошибка природы, случайный и ненужный обитатель земли, *quantité négligeable* в бездонности молчащего универсума. Для Достоевского в человеке — средоточие мироздания, его разум, его нравственное чувство важны и необходимы в мире, от его добродетеля, от его подвига веры и любви зависит восставление всецелого рая³.

У Федорова многолико и многообразно звучала мысль о человеке как о существе, ответственном за природу, отданную по его вине во власть смерти и тления, «слепого разгула сил», о его обязанности возделывать богоданный мир, а не разнузданно-эгоистически истощать и поганить его. Неоднократно подчеркивал он, что человек, в акте грехопадения отрекшийся от своего Творца, и после явления Спасителя в мир, продолжает упорствовать на ложном пути. Вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *saure diem*, зараженная утилитаризмом, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Своим хищническим поведением в природе человечество реализует самые мрачные пророчества Откровения, готовит себе рукотворный апокалипсис: «...истощение <...> земли, истребление лесов, извращение метеорического процесса, проявляющееся в наводнениях и засухах, — все это свидетельствует, что будут “глади и пагуби”, и побуждает нас не оставлять тщетными все эти предостережения <...> Итак, мир идет к концу, а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 171.

² Там же.

³ Как пишет по этому поводу Т.А. Касаткина, «человек может стать во главе этого хора (т. е. природы. — А. Г.) и повести его к соединению с “мирами иными”, стать на место, изначально предназначено для человека Господом и впервые занятое Христом» (Касаткина Т.А. Взаимоотношения человека с природой в христианском мироздании Достоевского // XXI век глазами Достоевского: перспективы человечества. М.: Грааль, 2002. С. 312).

конца» (Федоров I, 197). Деструктивная деятельность человека в природе имеет катастрофические последствия не только для него самого, съедающего землю, на которой он рождается и возрастает, но и для бытия в целом. Федоров указывает на «естественный всеземной кризис, выражающийся в расстройстве метеорического механизма», как следствие человеческого «хозяйничания» на планете. И вновь обращая наш взор к высочайшему образу блага, данному в евангельском благовестии, пишет: «...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» (Федоров I, 94). Недостойно человека, в котором воссияла Божественная искра сознания, которому дан святой дар ведения и любви, «видеть свое назначение в присвоении лишь того, что не создано» его трудом. «Наше назначение может заключаться только в том, чтобы быть орудиями исполнения воли Божией в мире, орудиями управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть <...> Итак, мы виноваты не в том только, что делаем (хищничество), но и в том зле, которое происходит по нашему бездействию. Нельзя даже сказать, что Бог создал слепую силу, ибо Он создал и разумную, и только по бездействию последней творит зло первая» (Там же).

Вспомним, как отчаявшиеся и безверные герои Достоевского, бросая злые упреки природе, сотворившей их на страдание, повторяют, что в существующем миропорядке «нет никого виноватого» (Достоевский 23, 147). Закон «бесперывного поядения» (Достоевский 8, 344) объективен, и некого винить за то, что он втягивает в свою орбиту все существующее, в том числе и человека с его проклятой способностью «все сознать». Ту же логику мысли воспроизводит Иван в своей исповеди-бунте перед Алешей: «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается» (Достоевский 14, 222). И так же как Ипполит из «Идиота» и самоубийца-материалист из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 г. не соглашается с подобной дьявольской объективностью, не может принять этой «эвклидовской дичи», этого злого расклада, при котором существо сознающее пребывает в полной и оскорбительной власти мертвых законов природы. Что делает в этом случае Достоевский? Героям, обвиняющим природу в несовершенстве и одновременно хорошо понимающим: слепая, бессознательная сила не виновата в том, что сеет вокруг себя смерть, — он адресует мысль об их собственной ответственности за нынешнее несовершенное, смертное состояние мира. В центре проповеди старца Зосимы — тема вселенской вины и ответственности человека за бытие («Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (Достоевский 14, 262); «всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» — Достоевский 14, 290), за планету, испорченную его неумелым и бездушным хозяйствованием, за всю тварь, что, не обладая сознанием и свободой, страдает безвинно под игом

«всесильных, вечных и мертвых законов» падшего естества, обреченная на нескончаемое пожирание и хищничество («За всех виноват, загноили землю» (Достоевский 15, 244); «Медведь грозный и свирепый и ничем в том не виноватый» (Достоевский 15, 252)). Из сознания этой вины и ответственности и истекает заповедь старца о любви к Божьему творенью. «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. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать все далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» (Достоевский 14, 289). Если человек секулярной цивилизации гордынно попирает природу, то человек, пестующий в себе новое, родственно любовное и ответственное отношение к бытию, должен обратиться к нему всей душой и всем сердцем, возлюбить его, постигать «тайну Божию в вещах», т. е. так просветлить и развить в себе искру сознания, этот божественный дар человеку, чтобы уразуметь замысел Творца о творении, узреть «все концы и начала», — тогда будет достигнута та полнота знания о мире, не знания даже, а ведения, т. е. изнутри идущего сознательного восчувствия мира, к которому и влечет человека «высшая его природа», только тогда сможет он стать во главе всей твари и сознательно и любовно повести ее за собой.

В работе «Критика отвлеченных начал» (печаталась в «Русском вестнике» с ноября 1877 по январь 1880 г.) Соловьев, давая свою классификацию любовного чувства, идущего от любви индивидуальной, направленной на одного, конкретного человека, к любви семейной, «которая уже не ограничивается отдельным лицом», «но может разом обнимать многих», национальной и общечеловеческой, венчает эту восходящую лестницу «мировой любовью». Эта любовь всеобъемлюща, распространяется «на все живые существа», на все существующее, «обнимает собою “и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду”». А в качестве аргумента в пользу того, что «всеобъемлющая и мировая любовь» — не изобретение возвышенного ума, не отвлеченный и заведомо неисполнимый идеал, не сентиментальное благопожелание, а реальная заповедь, стремиться к исполнению которой должен каждый человек на земле, Соловьев приводит объемную цитату из Исаака Сирина, причем ссылается на то самое издание его «Слов подвижнических» (М., 1858), которое в «Братьях Карамазовых» отзовется не раз — и в проповедях старца Зосимы (утешительное слово к женщине-убийце о том, что нет греха нераскаянного, рассуждение об аде и адском огне¹), и в сцене последнего свидания Ивана Карамазова со Смердяковым: именно этой книгой, лежавшей на столе у Смердякова придавливая Иван три тысячи, оплаченные кровью отца.

Вот цитата, которую приводит Соловьев в своем тексте:

«И был спрошен, что такое сердце милующее? И отвечал: возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных,

¹ См. об этом комментарий к «Полному собранию сочинений» Достоевского в 30 т.: Достоевский 15, 533, 570.

о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них, очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию. А посему и о бессловесных и о врагах истины и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также и о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу»¹.

Очевидно, что именно эта цитата легла в основу слов старца Зосимы о всемирной любви. Соответственно возникает вопрос: кто кому ее подсказал: Достоевский Соловьеву или Соловьев Достоевскому. Что самое примечательное: ответить на этот вопрос невозможно, ибо в пользу каждого варианта ответа отыскиваются весомые аргументы. Но искать ответа, на мой взгляд, и не нужно, ибо коль скоро «корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных» (Достоевский 14, 290), вопрос о суетном, человеческом приоритете, о том, кто сказал «а», а кто «б», отпадает, как сухая, бессмысленная шелуха.

Выстраивая целостный опыт антропологии, и Федоров, и Соловьев, каждый по-своему и со своими смысловыми акцентами опирались на центральный догмат христианской веры — догмат о двух природах и двух волях во Христе. Божественное и человеческое в Спасителе равноправны и равночестны, одинаково действуют во всех Его делах на земле: и в творимых Им чудесах, и в крестной смерти, и в спасительном воскресении. И этим их равноправием оправдана творческая активность человека и человечества в мире, коль скоро направляется она на Божие дело, хочет служить созиданию Царства Христова. Достоевский, не менее Федорова и Соловьева убежденный в том, что бездеятельное христианство — не христианство, воплотил в Алеше Карамазове образ человека как соратника своего Творца. С первых страниц романа подчеркивал автор: его герой — именно деятель, он жаждет полноты христианского служения — так, чтобы отдать Христу действительно все, а не два стыдливых рубля, так, чтобы провести всю свою жизнь в труде на Божией ниве, а не «вместо “иди за мной” ходить лишь к обедне» (Достоевский 14, 25). «Хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю» (Достоевский 14, 25) — в этой фразе Алеши ключ к его образу.

Достоевский, «реалист в высшем смысле», исследовавший и изображавший «все глубины души человеческой» (Достоевский 27, 10), ясно отдавал себе отчет в том, какое это противоречивое, самостное, дисгармоничное существо — человек, как раздирают его полярные влечения, как трагически распялен он между «идеалом Мадонны» и «идеалом содомским». Но в то же время писатель верил в способность высшего создания Божия «воскреснуть и восстать», исполняя свое назначение

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 36. В издании «Слов подвижнических» данная цитата находится на странице 299.

в бытии. И если отъединившийся от Бога и от людей человек обречен ничтожно изживать свою жизнь в углу затхлого и злого подполья, сетуя на то, что «ничем не сумел сделаться: ни злым, ни добрым, ни подлецом, ни честным, ни героем, ни насекомым» (Достоевский 5, 100), если автономная, гордынная личность, восстающая против Творца, в конечном итоге приходит лишь к сумасшествию или самоубийству, то человек, предавший свою волю в руки Господни, сознавший свою связь «с другими мирами и с вечностью» (Достоевский 26, 165), оказывается способен подняться из бездны, преодолев в себе зов низшей природы, преобразить и себя, и мир вокруг себя, по слову апостола: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе» (Флп. 4, 13), по заповеди самого Спасителя: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). В том же Алеше Карамазове, как и в отце, и в двух его братьях, живет «сила низости карамазовской» (Достоевский 14, 240), но, держась живой, спасительной верой, он преодолевает в себе ту «темную основу нашей природы», о которой позднее будет говорить в «Трех речах в память Достоевского» Соловьев. После укрепившего его душу видения Каны Галилейской герой, падший на землю с исступленной клятвой «любить ее, любить во веки веков», поднимается «твердым на всю жизнь бойцом» с какой-то всеобъемлющей, новой идеей, воцарившейся «в уме его — и уже на всю жизнь» (Достоевский 14, 328). И даже Дмитрий, ужасающийся широкости человека, сам готовый ухнуть в бездну «так-таки прямо, головой вниз и вверх пятаями» (Достоевский 14, 99), но при этом любящий Господа, оказывается способен обуздать свое горячее сердце и после пророческого сна про «дитё» устремляется всем своим существом «к новому зовущему свету» (Достоевский 14, 457), жаждет искупляющего дела и подвига.

Идея соработничества Бога и человека в процессе спасения, лежащая в основе христианской сотериологии и антропологии, высказывалась русскими религиозными мыслителями и до Соловьева и Федорова. Она присутствовала у Чаадаева и Гоголя, Хомякова и братьев Аксаковых. Однако Федоров и Соловьев разнились с указанными мыслителями в представлении о границах этого соработничества. Если их предшественники ограничивали дело человека в мире сферой этической и социальной: духовное самосовершенствование и создание совершенного христианского общества, в котором действовал бы закон братской любви, то Федоров и Соловьев заговорили о предельном соработничестве, подчеркивая необходимость для объединенного человечества осуществлять в потоках Божественной благодати не только нравственные, но и онтологические обетования христианства: духо-телесное преображение человека, преодоление смерти, воскрешение умерших, преображение бытия в Царствие Божие.

Достоевский явился своего рода связующим звеном между первой и второй группой мыслителей. Еще в подготовительных материалах к роману «Бесы», говоря о миллениуме, благой, совершенной эпохе внутри истории, он указывал на то, что наступление этой эпохи ознаменуется не только духовно-нравственным, но и физическим преображением челове-

ка: «Millenium, не будет жен и мужей» (Достоевский 11, 182). Отсылка к евангельскому: «Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии» (Достоевский 20, 173) указывает на отсутствие в миллениуме природного, полового рождения, несущего в себе жало греха и смерти, на обретение человеческим родом первозданной телесной чистоты. Ту же связь полового раскола с бессознательным и смертным порядком природы позднее обозначает Федоров и Соловьев. Философ всеобщего дела не раз будет писать об антиномии полового рождения, которое, вводя в мир новые поколения, неизбежно вытесняет из бытия их отцов: «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (Федоров I, 300). А Соловьев в работе «Смысл любви» (1892–1894), написанной под сильнейшим влиянием федоровской воскресительной мысли, выскажется прямо и недвусмысленно: «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»¹.

Согласно Достоевскому, параллельно собиранию человечества в соборное целое идет просветление и одухотворение плоти людей, человек еще на земле обретает то «тело духовное», избавленное от жала греха, похоти, смерти, о котором пророчествовал апостол Павел и носителем которого был Христос. Богочеловек дал зримый образ обновленного естества, «земная природа духа человеческого» явилась в Нем «в самом деле и во плоти», а не «в одной только мечте и в идеале»². И в тысячелетнем Царствии Божиим люди должны стать «как Христы», в самих себе побеждая силы косного и слепого закона, подобно тому как побеждал их Спаситель мира. «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)», «Свет фаворский: Откажется человек от питания, от крови – злаки» (Достоевский 15, 245, 246 — так в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» обозначает писатель пути будущей телесной метаморфозы.

Следующий шаг в понимании тех высших пределов, до которых может простирается благая активность человека в творении, был сделан Федоровым и Соловьевым. Оба подчеркивали, что параллельно физическому преобразению человека должно идти преобразование внешнего мира. Соловьев, представлявший процесс мирового развития как все большее проникновение материального бытия началом духа и сознания, указывал, что человек, в котором воссиял свет разума и нравственного чувства, должен содействовать окончательной реализации божественного начала в порядке природы³. Со своей стороны Федоров на место утилитарной и паразитарной эксплуатации природы поставлял сознательно-творческую ее регуляцию, преодоление стихийности и слепоты материального есте-

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 522.

² Цит. по уточненной расшифровке Б.Н. Тихомирова: Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. СПб.: Серебряный век, 2000. С. 234.

³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С. 150.

ства и в конечном итоге достижение того состояния, когда человечество «в полном обладании природою, как своею силою» сможет «осуществлять не по нужде, а по избытку душевной мощи бесконечную мысль в неограниченных средствах материи» (Федоров I, 125), тем самым на новом, совершеннолетнем уровне исполняя Божий завет об обладании землей. Вершиной же регуляции мыслитель полагал победу над смертью, считая возможным для человечества, пришедшего в «разум истины», соучастие в осуществлении главного христианского чаяния — воскрешения всех когда-либо живших. В статье «Чем должна быть народная школа?», посланной учеником Федорова Достоевскому в конце 1877 г., идея воскрешения была одной из центральных. Возвращение жизни умершим отцам и братьям Петерсон провозглашал главной целью того соборного многоединства, которое Христос заповедал роду людскому, Им основанной Церкви. Во всеобщем воскрешении он полагал необходимое условие осуществления вселенского братства, залог его действительной вселенскости и полноты.

Требование от человеческого рода не просто нравственного самоусовершенствования, но и онтологического, всемирного дела, вменение ему «долга воскресенья преждеживших предков» (Достоевский 30 (I); 14) больше всего взволновало Достоевского в изложении федоровских идей. Его письмо Петерсону от 24 марта 1878 г. практически целиком посвящено воскресительной теме. Здесь звучит вопрос: как именно понимает воскресение «неизвестный мыслитель» — мысленно, символически, как Э. Ренан, или реально, действительно и во плоти. Более того, писатель прямо соотносит мысль Федорова о деятельном участии живущих в воскрешении своих отцов, дедов, прадедов с идеей миллениума, рассматривает ее в свете собственной концепции истории как пути к «тысячелетнему царству», где человек переродится физически. И если ранее, говоря о миллениуме, он заострял внимание на духовно-физической метаморфозе живущих, то после знакомства с рукописью Петерсона указывает на вторую важнейшую составляющую «тысячелетнего царства Христова», прямо обозначенную в 20 главе Откровения: восстание умерших: «пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах. (Конечно не в теперешних телах, ибо уж одно то, что наступит бессмертие, прекратится брак и рождение детей, свидетельствует, что тела в первом воскресении, назначенном быть на земле, будут иные тела, не теперешние, то есть такие, может быть, как Христово тело по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу?)» (Достоевский 30(I), 14). И как Петерсон видит в воскрешении залог всецелого воцарения в мире Божественного закона, так и у Достоевского оно знаменует обновленное состояние земли и человека: пришедшее «в разум истины» человечество свободно и сознательно творит волю Отца, подготавливая условия уже всецелого, вселенского обновления, что наступит в Иерусалиме Небесном, где воистину, по слову ап. Павла, Бог станет «все во всем» (1 Кор. 15, 28).

В подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» писатель вновь соединяет тему «воскресения предков» с темой миллениума: «Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии» (Достоевский 15, 204). Здесь же появляется чеканная формула: «Воскресение предков зависит от нас» (Достоевский 15, 204). В окончательном тексте романа нигде прямо не говорится о воскресительном долге, за исключением восклицания Коли Красоткина об умершем Илюшечке: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете» и подтверждающей реплики Алеши: «Ах, и я тоже» (Достоевский 15, 194), но весь роман выстроен так, чтобы навести на эту идею читателя, добиться того, чтобы человек, имеющий сердце, разум и волю, осознал себя орудием Божьей воли на земле, призванным приуготовлять условия грядущего воскресения.

Принимая саму идею активности человеческого рода в деле спасения, требование содействия человека в осуществлении чаяния «воскресения мертвых и жизни будущего века», Достоевский не был столь радикален, как Федоров, который отдавал в руки человека самый акт воскрешения и в развернутом ответе писателю представлял целостный проект всеобщего дела, центральное место в котором занимала наука — но не нынешняя безверная наука, служанка торгово-промышленной цивилизации, а наука, вдохновляемая христианским идеалом «нового неба и новой земли». И хотя в подготовительных материалах к «Братьям Карамазовым» появляется фраза «ТОГДА НЕ ПОБОИМСЯ И НАУКИ. ПУТИ ДАЖЕ НОВЫЕ В НЕЙ УКАЖЕМ» (Достоевский 15, 250), обозначающая проблему обновленной христианской науки, в конечном итоге писатель выдвигает на первый план другие аспекты воскресительной темы, те, с которыми сам Федоров связывал приуготовительную, нравственно-воспитательную сторону своего проекта.

В центр «Братьев Карамазовых» Достоевский ставит проблему «восстановления родства», сыновне-отеческих связей, разорванных и попранных в современном мире. В полном смысле слова убийственному раздору Федора Павловича Карамазова и его старшего сына Дмитрия (взаимные оскорбления, проклятия, рукоприкладство, а надо всем этим неистовая, звериная ненависть) он противопоставляет образ спасительной и священной любви отцов и детей в линиях «Алеша — Федор Павлович» и «Илюша — штабс-капитан Снегирев». Алеша любит отца поистине вопреки логике, несмотря на все его шутовские и развратные выходки, в точности исполняя заповедь старца Зосимы: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (Достоевский 14, 289). И Федор Павлович, видя, что юноша глядит на весь его беспорядок «без малейшего вида презрения или осуждения кому бы то ни было» (Достоевский 14, 18), сам откликается чувству Алеши, насколько это возможно для его исковерканного, себялюбивого сердца, «полюбив его искренно и глубоко и так, как никогда, конечно, не удавалось такому, как он, никого любить» (Достоевский 14, 19). Илюшечка и любит, и пытается

защитить, и жалеет, и «один против всех восстает за отца» (Достоевский 15, 187), — а тот любовно успокаивает и утешает его, и потом трепещет над ним во время болезни, не мысля, что должен будет потерять своего любимого мальчика. Так утверждается та полнота родственной любви, о которой как о пути спасения говорил последний пророк Ветхого Завета Малахия: «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, приди, не поразил земли проклятием» (Мал. 4, 6).

Еще Хомяков, строя свою религиозную философию, был особенно внимателен к «домашней святине семьи»¹. В том же направлении развивалась мысль Федорова, видевшего высший образец отечески-сыновней любви в любви Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа, любви совершенной, животворящей, которую надлежит в себе пестовать всем сынам и дочерям человеческим, коль скоро они хотят быть «едино», как то заповедано им Христом.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях», указуя путь к «настоящему братству» (где личность не борется против подавляющего ее целого, отчаянно отстаивая свое «самосохранение, самопромышление, самоопределение», а отдает «себя в пользу всех», где целое не теснит индивидуальности, а признает «равноценность и равновесность» себе каждого «я» — Достоевский 5, 79), Достоевский заявлял убежденно и твердо: «Чтоб было братское, любящее начало — надо любить» (Достоевский 5, 80). Но любить не той мечтательной, ни к чему не обязывающей, отвлеченной любовью, которая с готовностью устремляется к человечеству вообще и с содроганием бежит конкретного, рядом стоящего ближнего. Таковую «любовь», свойственную, по Достоевскому, человеку каков он есть вообще и оторванным от почвы скитальцам и «общечеловекам» в частности², писатель считал не только иллюзорной и бесполезной, но и прямо губительной: как для самого «любящего», так и для пресловутого человечества, которому «посчастливилось» стать объектом сей возвышенной страсти. Не случайно именно подобной любовью награждает Иван инквизитора. Хороша же, однако, любовь — «принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению, и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми» (Достоевский 14, 238).

В «Братьях Карамазовых» этой отвлеченной, безверной любви к человечеству писатель противопоставляет именно семейную, родственную любовь. «О родственных обязанностях. Старец говорит, что Бог дал родных, чтобы учиться на них любви. Общечеловеки ненавидят лиц в частности» (Достоевский 15, 205). Опыт деятельной любви, коим, по мысли

¹ См. подробнее главу «Философия любви А.С. Хомякова».

² «По-моему человек создан с физической невозможностью любить своего ближнего» (Достоевский 13, 175) — говорит в «Подростке» Версильов Аркадию. То же повторяет Алеше Иван: «...я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (Достоевский 14, 215).

писателя, и стяжается Царствие Божие, должен начинаться не с дальних, не с отвлеченного «человечества», а с ближних, и не просто с ближних, а именно «с родственников», которых по их грехам и немощам порой возлюбить сложное всего.

Хомяков, Достоевский, Федоров — все они вынашивали мысль о семье как ячейке общности, той живоносной, спасительной клеточке, из которой разрастается организм всеобщего единения и братства, видели в любви родственной горнило «всечеловеческой любви»¹. В статье «Опера Глинки “Жизнь за царя”», размышляя о крестьянском обычае принимать в свои семьи сирот, Хомяков придает этому обычаю высший, религиозный смысл, видит в нем начаток того, что потом Федоров назовет «природением чужих»: «Семья не заключается в одних пределах вещественного родства; она расширяется чувством любви и принимает в недра свои тех, которых судьба лишила естественного и родного покрова»². И у Федорова путь к совершенному человеческому многоединству идет через углубление «родственных отношений как самых высших, чистейших» (Федоров I, 98), а затем и через расширение сыновней и братской любви за пределы семьи — на других, ибо и с этими другими мы — тоже братья, только «забывшие о своем родстве», о своем происхождении от одного праотца. «Всемирное родство» (Федоров I, 104) у философа всеобщего дела рождается из родства семейного.

Достоевский, подобно Федорову, с детства почувствовавшему боль неродственности и розни («наконец узнал я не о том, что есть и неродные, и чужие, а что сами родные, не родные, а чужие» (Федоров IV, 161)), воспринимал тему восстановления родства как свою, глубоко личную тему. «Будем любить друг друга еще крепче, если можно. Не будем расходиться, пока живы» (Достоевский 28(II), 256) — убеждает он сестру Веру. «Будем преданы друг другу и не будем разлучаться. Составимте общую семью» (там же, 294) — пишет своей племяннице С.А. Ивановой, обозначая перед ней и высший, религиозный идеал, которому должна послужить такая общая, соединяющая близких семья: «Милая Соня, неужели Вы не верите в продолжение жизни и, главное, в прогрессивное и бесконечное, в сознание и в общее слияние всех. Но знайте, что: “le mieux n’est trouvé que par le meilleur”³. Это великая мысль! Удостоимся же лучших миров и воскресения, а не смерти в мирах низших! Верьте!» (там же, 294–295).

В качестве первого шага к «единению всечеловеческому» писатель ставит укрепление и расширение связей семейных и родовых, чтобы семьи братьев и сестер, дядей и теток, племянников и племянниц... были одушевлены духом согласия и любви и в конечном итоге составляли одно. А в «Братьях Карамазовых», в созвучии с Федоровым, полагавшим в родственной любви начаток той всецелой любви, которая в финале времен должна объять действительно всех, говорит о расширении общей семьи и на тех, кто по крови своей стоит за

¹ Хомяков А.С. Письмо к издателю Т.И. Филиппову. С. 285.

² Хомяков А.С. Опера Глинки «Жизнь за царя». С. 68.

³ Лучшее дается лишь лучшему (фр.).

пределами рода. «Семейство расширяется: вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (Достоевский 15, 249). Этот новый организм и есть то соборное многоединство, в котором любовь становится единственной основой связи людей, — высшая, религиозная форма общественности.

«Позвольте же отрекомендоваться вполне: моя семья, мои две дочери и мой сын — мой помет-с. Умру я, кто-то их возлюбят-с? А пока живу я, кто-то меня, скверненького, кроме них, возлюбят? Великое это дело устроил Господь для каждого человека в моем роде-с. Ибо надобно, чтоб и человека в моем роде мог хоть кто-нибудь возлюбят-с» (Достоевский 15, 183) — такими нехитрыми, неучеными словами утверждает капитан Снегирев в разговоре с Алешей спасительность родственной, семейной любви. Со своей стороны спасительность этой любви утверждает Алеша своим искренним и сердечным поведением с братьями и с отцом. А Дмитрий накануне суда, который должен решить его участь, говорит Алексею: «Ну, ступай, люби Ивана!» (Достоевский 15, 36). Он, никогда не питавший к среднему брату никаких теплых чувств, теперь, пройдя через искус ненависти и отцеубийства и сознав, «что все за всех виноваты» (Достоевский 15, 31), отсылает Алешу к Ивану именно тогда, когда тот, мучимый чертом и Смердяковым, стоит на пороге близящегося сумасшествия. Наконец, тот же образ одухотворяющей семейной любви является в рассказе Зосимы о брате Маркеле. С умиленным сердцем, исполненным радостью и любовью, юноша обращается к матери: «матушка, кровинушка ты моя» (Достоевский 14, 262). Смертельно больной, почти на пороге конца, он дарит ей всю бесконечность любви и открывшегося ему понимания, что «жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай» (Достоевский 14, 262).

Здесь же возникает и образ расширяющейся любви, изливающейся уже не только на родных, мать и брата, но и на ближних друзей и знакомых, на слуг, на приезжего доктора... И ко всем умирающий юноша обращается одной, родственной формулой: «Милые мои», «Милые мои, дорогие» (Достоевский 14, 262). А вот старец Зосима рассказывает о том, как однажды, странствуя, встретил он бывшего своего денщика Афанасия: «Был я ему господин, а он мне слуга, а теперь, как облобызались мы с ним любовно и в духовном умилении, меж нами великое человеческое единение произошло. <...> Почему не быть слуге моему как бы мне родным, так что *приму его наконец в семью свою и возрадоюсь ему?*» (Достоевский 14, 287). Тот же образ *природнения* чужих появляется в главе «Луковка». Алеша, пошедший к Грушеньке, чтобы «злую душу найти», обретает «сестру искреннюю», «сокровище — душу любящую» (Достоевский 14, 318). В подготовительных материалах к роману этот образ еще определеннее: «*Что праведники!* не было бы их, были бы все братья, а ты всем сестра» (Достоевский 15, 255). И наконец образ родственности как горнила всемирной любви является в сердечном слове Алеши двенадцати мальчикам: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце» (Достоевский 15, 196).

Так через восстановление сердечных, родственных связей, через расширение родственной любви вовне, на других начинает ткаться то полотно вселенского братства, о котором в начале романа грезит Алеша: «...И будут все святы, и будут любить друг друга, и не будет ни богатых, ни бедных, ни возвышающихся, ни униженных, а будут все как дети Божии и наступит настоящее царство Христово» (Достоевский 14, 29). Созидание этого братства, неразрывно связанное с духо-телесным преображением человека («Свет фаворский»), и представало у Достоевского приуготовлением человеческого рода к грядущему воскресению мертвых, тем вкладом, который должен был он внести в дело Божие.

В финале «Братьев Карамазовых» звучит тема воскрешающей памяти как основы подлинной, нелицемерной любви, не затухающей даже по смерти. «Согласимся же здесь, у Илюшина камушка, что не будем никогда забывать — во-первых, Илюшечку, а во-вторых, друг о друге. И что бы там ни случилось с нами потом в жизни, хотя бы мы и двадцать лет потом не встречались, — все-таки будем помнить о том, как мы хоронили бедного мальчика, в которого прежде бросали камни, помните, у мостика-то? — а потом так все его полюбили» (Достоевский 15, 195). Мальчики только что с отпевания и похорон, где все они над гробом Илюшечки пели «Вечную память». А теперь Алеша призывает их исполнить то, что только что было пропето устами: помнить, вечно помнить их умершего друга. Причем помнить умиленно, любовно, сохраняя в сердечной памяти мельчайшие подробности индивидуального облика ушедшего, чтобы он как бы воскресал перед ними: «Будем помнить и лицо его, и платье его, и беденькие сапожки его, и гробик его, и несчастного грешного отца его, и о том, как он смело один восстал на весь класс за него!» (Достоевский 15, 196). Такая животворящая память и любовь к умершим и приводит к любовному, братскому союзу живущих, приближая час того «единения всечеловеческого», которое составляет смысл и цель человеческого бытия на земле: «Все вы, господа, милы мне отныне, всех вас заключу в мое сердце, а вас прошу заключить и меня в ваше сердце! Ну, а кто нас соединил в этом добром хорошем чувстве, об котором мы теперь всегда, всю жизнь вспоминать будем и вспоминать намерены, кто как не Илюшечка, добрый мальчик, милый мальчик, дорогой для нас мальчик на веки веков! Не забудем же его никогда, вечная ему и хорошая память в наших сердцах, отныне и вовеки веков!» (Достоевский 15, 195, 196).

В свое время Макар Иванович из «Подростка» говорил о слабости и тщете человеческой памяти, неспособной спасти умершего от забвения на этой земле. Но память, к которой зовет Алеша мальчиков, не замыкается только землей и только людьми, она обращена к вечности, к той вечной памяти Божией, в которой пребывают умершие до светлого дня воскресения. Воскресительная память не страдательна, не пассивна, она требует соборного усилия, в полном смысле слова подвига деятельной любви. И не случайно «на камени веры» и любви к умершему Илюшечке основывается, как уже говорилось выше, своего рода малая Церковь, начало новой бо-

гочеловеческой общности, горчичное зерно Царствия Божия, в котором «последний враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26). Мальчики и Алеша соединяются в памяти об Илюше, в любви к нему (« — Будем, будем помнить! — прокричали мальчики, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил его! — воскликнул Коля») и уходят от Илюшина камушка с верой в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку», радостно держась за руки и восклицая: «И вечно так, всю жизнь рука в руку!» (Достоевский 15, 196, 197).

Л.Н. ТОЛСТОЙ И Н.Ф. ФЕДОРОВ: СПОР О СМЫСЛЕ И НАЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА¹

Три последние десятилетия XIX века для русской культуры, и прежде всего для литературы и философской мысли, двигавшихся на протяжении всего этого века как бы рука об руку, взаимно поддерживавших и питавших друг друга, были особым временем. Именно тогда по-настоящему стали ясны и явны тенденции, вызревавшие в предыдущие периоды — начала и середины века. Понять эти тенденции сейчас, спустя более чем столетие, означает увидеть процессы золотого века русской культуры в историсофском ракурсе (а подлинная историсофия всегда метафизична), поднять их, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу».

Поэт и философ Ф.И. Тютчев называл девятнадцатый век «веком отчаянных сомнений». «Наш век отчаянных сомнений, наш век, неверием больной...» Утрачивалось сознание того, что человеческая жизнь и история движутся и охраняются промыслом Божиим. Порой в отчаянные, злые минуты казалось, что связь земли и неба разорвана окончательно, что железной матери-природе нет никакого дела до человека, что «мы, в борьбе, природой целой покинуты на нас самих»², что, как говорит логический самоубийца у Достоевского, «человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет» (Достоевский 23, 147). И вот, в этот «век познания и сомнения», когда утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, в русской культуре начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» — но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна. И тем настойчивее выдвигался вопрос: «возможно ли серьезно и вправду верить?» (Достоевский 11, 179), звучавший предельно бескомпромиссно, не оставлявший между верой и отрицанием никакого третьего, «срединного» варианта³.

В 1870–1880-е годы вопрос о вере и сопряженное с ним «или — или» помещает в центр своего художественного и публицистического творчества Л.Н. Толстой. Не менее остро этот вопрос стоит для двух его

¹ Впервые: Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 90–112.

² Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Бессонница» (1829).

³ См. выше главу «Возможно ли серьезно и вправду верить?».

современников уже из философского лагеря: Н.Ф. Федорова, искавшего в христианстве путей восстановления всемирного родства, и В.С. Соловьева, предпринявшего грандиозную попытку синтеза западной философской мысли с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока»¹. Трое современников — в реальных встречах и беседах друг с другом, как и Достоевский, — закладывали почву, на которой спустя два-три десятилетия появятся быстро крепнущие ростки религиозно-философских исканий начала XX века и расцветет самобытная религиозно-философская мысль, в лоне которой будут протекать не менее взволнованные и напряженные споры о смысле и назначении христианства, о Церкви и мире, о путях истории, о месте человека в божественном замысле, о высшем смысле творчества.

Подобно Достоевскому, Федоров, Толстой, Соловьев выносят из собственного духовного опыта главное понимание: без веры, без «высшей идеи существования» (Достоевский 24, 50) жить человеку невысказано и невозможно, — иначе тупик и антропофагия. Только вера хранит и поддерживает человека в бытии, дает ему импульс к самопревозможению, просветляет ум и сердце, вдохновляет на труд и творчество. Только вера прозревает за страдальческой, смертной реальностью, бытием, каково оно есть, лик преображенного мира, избавленного от проклятия греха и смерти.

Первый шаг к вере — покаяние, метанойя. Нравственный поворот Толстого рождается из острого ощущения греха и недостойности своей прежней жизни. Вспомним строки его «Исповеди»: «Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни — и трогательную, и поучительную — в эти десять лет моей молодости. <...> Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтобы убить; проигрывал в карты, проедал труды мужиков; казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любоддеяние всех родов, пьянство, насилие, убийство...»².

Ощущение личного греха идет рука об руку с острым чувством греха всей нынешней цивилизации, построенной на ложных основаниях, умножающей зло и неправду, попирающей подлинное призвание человека — к единению, и не в корысти, не по политическим и гражданским установлениям, а в любви, которую заповедал миру Христос. «Все устраиваются. Когда же начнут жить?»³ — записывает он по переезде из Ясной Поляны в Москву осенью 1881 года. А вот дневниковое размышление об истории: «Я сейчас перечел среднюю и новую историю по краткому учебнику. <...> Я прочел и долго не мог очнуться от тоски. Убийства, мучения, обманы, грабежи, прелюбоддеяния, и больше ничего»⁴. В человеке уже давно не видят образ и подобие Божие. Движет миром не евангельская заповедь о любви к Богу и ближнему, а государственный эгоизм, людские души как

¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. СПб.: Просвещение, 1911. С. 150.

² Толстой А.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Гос. изд., 1928–1964. Т. 23. С. 4–5.

³ Там же. Т. 49. С. 58

⁴ Там же. С. 62.

панцирем скованы его жесткими требованиями; социальная иерархия затмевает образ равенства всех перед Творцом.

То же понимание недолжности нравственного выбора современного мира, обоготворившего идеал потребления и комфорта, поставившего юридико-экономические отношения выше нравственно-родственных, та же критика истории как «взаимного истребления друг друга и самих себя» разворачивается на страницах сочинений Федорова. Вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *sacre diem*, истощающая и поганяющая землю, данную в начале творения Богом в разумное и творческое управление человеку, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского: «Мы <...> должны признать себя истребителями и разрушителями, не поддерживающими, а разрушающими порядок в природе» (Федоров I, 94). Между тем человек призван не эксплуатировать, а «восстанавливать», быть орудием «управления тою силою, которая, будучи предоставлена своей слепоте, несет голод, болезни и смерть», призван восстановить в природе ее подлинный Божий лик, обратить ее «из смертоносной в живоносную» (там же).

Для Толстого разрыв между наличным и должным особенно явно проявляется в вере, которая защищает себя штыками государства и, со своей стороны, во имя охранения державного спокойствия и благополучия допускает мирное соседство проповеди любви и милосердия с делами насилия. Писатель резко выступает против лицемерия, фарисейства в обществе, против поверхностного обрядоверия, что подчас оказывается лишь внешней формой, прикрывая жесткую и жестокую сущность, не имеющую отношения к подлинно христианскому устройению личности.

Н.Ф. Федоров неоднократно указывал на резкий диссонанс между храмовой и внехрамовой жизнью, когда в храме благодать и молитва, а вне храма — взаимное истребление. А Достоевский обнажил кризис веры, не способной пронизать собой жизнь, в душе самого человека, дал художественное выражение новозаветного «Вера без дел мертва» (Иак. 2, 20). Для Толстого сказанное апостолом стало фактом его собственной внутренней биографии. Разрыв между словом и делом писатель сознавал особенно остро — и как грех других, и как свой личный грех. И пафос его собственного поведения диктовался стремлением привести жизнь в соответствии со своей верой. Потому так удивил его Федоров, скромный библиотекарь Румянцевского музея, на протяжении десятилетий ходивший в старенькой, ветхой, хотя и благообразно на нем сидевшей одежде, спавший на голом сундуке без подушки, питавшийся хлебом и чаем, раздававший все свое жалованье нуждающимся и делавший это без всяких деклараций, без всякой натуги. «А Николай Федорович — святой! Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»¹. Это умение

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 58.

исполнять — без высоких слов, без нарочито-пафосных разговоров о христианском служении — будет вести Толстого к Федорову все восьмидесятилетние годы. Пораженный цельностью его личности, он стремится видеть его снова и снова. Встречи с мыслителем духовно поддерживают и укрепляют писателя в его собственном нравственном выборе, не случайно он особенно «приникает» к Федорову весной 1884 г., когда внутренний конфликт из-за несоответствия проповеди опрошения с вынужденной барской жизнью был особенно обострен. В дневнике от 26 марта / 7 апреля — запись: «Чувствую необходимость большей посл довательности и освобождения от лжи — юродство — да» и здесь же — о посещении Румянцевского музея и беседе с Федоровым: «Мне спокойно с ним»¹. Спустя полтора месяца, в дни тяжелых размовок с женой и мучительных переживаний («Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятое собой. Одно хорошо, что я хочу умереть»²) новые записи: «Пошел в музей. Николай Федорович добр и мил. Походил с ним <...>», «Пошел в библиотеку. Николай Федорович все так же добр ко мне»³. Подобные посещения Румянцевского музея и квартиры Федорова в трудные для Толстого дни имели место и в последующие годы (см. запись от 7 февраля 1889: «Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Николай Федорович, Корш. Мне легче с ними <...>»⁴). И даже споры с Федоровым — порой достигавшие высшего градуса — не меняли его отношения. Эти споры шли и в Каталожной Румянцевского музея, куда Толстой приходил к Федорову незадолго до закрытия библиотеки, и по дороге домой — благо два мыслителя жили недалеко друг от друга: Федоров — в районе Остоженки, Толстой — в Хамовниках. (Сохранился колоритный рассказ филолога И.М. Ивакина о том, как однажды, оставив Толстого и Федорова увлеченно спорящими на углу Зачатьевского переулка, он наутро услышал от Николая Федоровича, что гуляли они так два часа: «он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...»⁵). И даже тогда, когда идейная полемика, обострившаяся в 1890-е годы, доведет до разрыва, Толстой всегда будет отзываться о Федорове с почтением и любовью⁶.

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 49. С. 73.

² Там же. С. 89.

³ Там же.

⁴ Там же. Т. 50. С. 33.

⁵ Ивакин И.М. Воспоминания (Фрагменты) (Федоров IV, 539).

⁶ Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Федорова и их духовно-творческом диалоге см.: Горностайев А.К. [А.К. Горский]. Перед лицом смерти. А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1928; Републ.: Горский А.К. Сочинения и письма: В 2 кн. Кн. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 642–658; Скотов Н.Н. Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180; Никитин В.А. Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12. М.: Молодая гвардия, 1980. С. 113–138; Семенова С.Г. Об одном идейно-философском диалоге (А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров) // Преодоление трагедии. «Вечные вопросы» в литературе. М.: Советский писатель, 1989. С. 100–132; Семенова С.Г. Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 217–260.

Полемика двух мыслителей была неизбежна — слишком различны были их взгляды на христианство и его назначение в мире. Более того, в определенном смысле можно сказать, что религиозно-философские доктрины Федорова и Толстого воплощали два пути, по которым двинутся затем мысль и религиозное чувство их потомков в XX веке.

Путь Толстого пролегал через отвержение Церкви как соборного пути спасения. Это был путь личной религии, стояния перед лицом Небесного Отца без всяких посредников. Путь, как казалось Толстому, ответственный и подлинно свободный, нудящий верить лишь тому, к чему склоняется разум и чего взыскует сердце, и противиться всему, что увлекает личность, свободную и ответственную лишь перед Богом, на путь компромиссов с собственной совестью. В XX веке этот путь личного, автономного религиозного искания продолжился в богостроительстве М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова; его влияние (впрочем, лишь отчасти) испытал и «философ свободного духа» Н.А. Бердяев, и другие деятели Серебряного века.

Нравственное оправдание отвержения Церкви как двери спасения Толстой находил в том положении Православной Церкви, в котором она пребывала с петровской эпохи. Вспомним запись Достоевского в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1880–1881 гг.: «Церковь в параличе с Петра Великого» (Достоевский 27, 49). Огосударствление, окостенение церковного организма вызывало протест Толстого. В современной Церкви он не видел мистического, Богочеловеческого организма, для него это был сугубо человеческий институт, созданный несовершенными людьми, а значит в отношении к нему законно действовала заповедь «Не сотвори себе кумира». И не чем иным, как идолопоклонством предстало поклонение Церкви как части государственной бюрократической машины. Заметим, что подобное представление о государстве — как о бездушном механизме, лишенном совести, любви, сострадания, также было следствием мировоззренческих сдвигов петровской эпохи (впрочем, только ли Петровской эпохи? — всего Нового времени), утраты священного смысла державной власти, понимания власти царской как власти богоустановленной и богодухновенной, истекающей из высшего, божественного источника и потому несовместимой с «самовластьем человеческого я»¹). Такое понимание Церкви неизбежно заставляло искать живой веры вне ее стен — на путях свободного, не стесненного внешним авторитетом толкования новозаветных текстов.

Второй путь, который избрали современники Толстого Достоевский, Федоров, Соловьев, а за ними и ведущие представители русской религиозной философии начала XX века (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), — путь не отвержения Церкви, но жизни в ней, путь соборного дела и творчества. Это было не детское, нерассуждающее, но сознательное и ответственное вхождение в Церковь, в стремлении приумножить ее духовное достояние,

¹ Выражение Ф.И. Тютчева: *Тютчев Ф.И. Россия и Революция // Тютчев Ф.И. Полн. собр. соч. С. 296.*

и на поприще философской мысли и художественного творчества быть не разрушителями, но сотрудниками и соработниками Церкви, решая и проясняя для церковного сознания те вопросы, которые во всей силе встали перед христианским человечеством спустя девятнадцать веков после явления в мир Спасителя. Русская религиозно-философская мысль в лице Федорова и Соловьева, Булгакова и Флоренского, Н.О. Лосского и В.Н. Ильина ставила и решала вопросы о границах человеческой активности в деле спасения, об отношении христианства к культуре, технике, искусству, социальной и государственной жизни, о том, могут ли эти сферы дела и творчества человека быть развернуты к христианскому служению. Она выдвинула идеи богочеловечества, всеединства, истории как «работы спасения». И не случайно Н.А. Бердяев писал о значении русской религиозно-философской мысли XIX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства: «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»¹. Она была пророческа, утверждала «свободу и творческую активность человека», ожидала «новой эпохи в христианстве», в ней «с небывалой остротой была поставлена проблема “внехрамовой литургии” (Н. Федоров)», проблема «реального оцерковления жизни», «преодоления дуализма церкви и мира»². О значении русской религиозной философии для углубления и развития христианской мысли позднее высказывался и историк церкви Б.С. Бакулин и, подобно Бердяеву, сравнивал ее вклад со вкладом Отцов и Учителей Церкви.

Диалог Толстого и Федорова — диалог двух пониманий христианства: этического и онтологического. Для Федорова христианство — религия преображения: земли, неба и всякой твари. Для Толстого — прежде всего этическое учение. Евангелие учит праведно жить, учит достойно проходить свой путь на земле. В учении Христа для писателя ценно все то, что дает «самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека»³. Именно на этом он строит свое учение, требующее от человека духовного и нравственного совершенствования, любви к ближнему, отдания себя для других.

Христианство Толстого — христианство Нагорной проповеди, христианство, для которого Христос — только праведный человек, великий проповедник. Но еще Достоевский в полемике с Ренаном высказался определенно и твердо: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (Достоевский 11, 179). Если отрицается Божественная природа

¹ Бердяев Н.А. Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.

² Там же. С. 45, 46, 47.

³ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 123.

Христа, тогда история человечества, да нет, мира в целом, меняет свой смысл, видится совершенно иначе. Является мир, в котором не было ни Воплощения, ни Воскресения. А значит не было и Искупления, значит бытию не был дан шанс выйти из природно-смертного состояния, облечься в нетление, а человеку — «воскреснуть и восстать», вернуть себе царственное положение в мире тварей, статус возлюбленного сына Божия, творящего волю Отца.

Главное, от чего не может избавить Христос-человек, это — смертность. Смертность — болезнь бытия, следствие метафизической катастрофы грехопадения. Она заткана в самые глубины падшего мира, и с ней нельзя справиться нравственным императивом. Только Воплощение, схождение Божества, в Коем полнота неветшающей Жизни, в мир, пораженный смертной язвой, только Воскресение снимает с бытия проклятие смертности, открывает путь к его преображению, делает реальным сокровенное христианское чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века».

По Толстому, ключ к преображению мира и человека лежит всецело в нравственном перерождении. Жить по правде, по библейским заповедям (не убий, не укради), совершенствоваться духовно, ограничивать свои потребности, не пренебрегать физическим трудом, создавать прочную семью, воспитывать детей... Так, и только так можно противостоять злу, не противясь ему насильем.

Но всегда ли оказываются действенны наши слова? Всегда ли способны призывы к добру справиться с несправедливостью? Ведь еще такой глубокий ум древности, как апостол Павел признавался: «...Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо <...> в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7, 19–23). Что же это за закон, что живет «в наших членах», т. е. в теле каждого из нас, и препятствует нам творить доброе? На этот вопрос как раз и стремился дать ответ Федоров. Он подчеркивал, что заставляет человека творить зло слепой, смертный закон, закон греха, который заткан в бытие природы, проявляется в ней в форме борьбы за существование, «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 48). Будучи физически связан со всем природным миром, человек носит в себе этот закон, он — как и другие бессловесные твари — пребывает в плену пожирания, вытеснения, злого соперничества и полового рождения, в коем начало умаления жизни родителей, начаток их смерти; это проявление греха уже не просто в душе человека, а в самом физическом его естестве. Более того, человек, по Федорову, не просто смертный, но — единственный из всех живых существ — эту смертность осознающий. В переживании смертности — непреходящий источник дисгармонии, зла и отчаяния, демонизма и нигилизма.

Толстой, мыслитель и художник, не менее Федорова переживал факт смертности. Именно смерть разоблачает у него лживость и мишурность существования. Перед ее лицом спадает все внешнее и обнажается подлин-

ная суть человека, гражданских установлений, цивилизации, культуры, истории. Вспомним «Исповедь» и «Смерть Ивана Ильича». Вспомним статью «В чем счастье», где развернута критика ценностных установок современной цивилизации, полагающей достоинство и счастье человека в успешной погоне за мишурными ценностями жизни: «Всякий бьется из всех сил, чтобы приобрести то, что не нужно для него, но требуется от него учением мира и отсутствием чего составляет его несчастье. И как только он приобретает то, что требуется, от него требуется еще другое и еще другое, и так без конца идет эта Сизифова работа, губящая жизни людей. <...> Нынче приобрел поддевку и калоши, завтра — часы с цепочкой, послезавтра — квартиру с диваном и лампой, после — ковры в гостиную и бархатные одежды, после — дом, рысаков, картины в золотых рамах, после — заболел от непосильного труда и умер. Другой продолжает ту же работу и также отдает жизнь тому же Молоху, также умирает и также сам не знает, зачем он делает все это»¹.

И тем не менее, хотя тот первотолчок, с которого началось рождение религиозно-философских систем писателя и философа, и у Толстого, и у Федорова был один — сознание смертности (см. в «Исповеди»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»²), конечные выводы, к которым пришли писатель и философ, весьма различались, причем это различие проходило по главному нерву христианского учения, касалось самой сути Христовой благой вести миру — о преодолении смерти, всеобщем воскресении и Царствии Божием в его неветшающей, божественной полноте.

Для Толстого страх смерти, мука бессмысленности существования преодолевались ощущением причастности своего локального бытия «мировому целому» (смотреть в бездну неба и забывать о бездне внизу — так кончалась «Исповедь»), высшей Божественной воле, императивом исполнения нравственных заповедей. Человек призван к добросовестному труду на ниве Хозяина, пославшего его в мир и мудро распоряжающегося его жизнью: «Он вывел меня на свет для своих целей <...> я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устранить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня. И тотчас же мне так стало ясно, спокойно. Ведь он — любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя»³. В этой абсолютной покорности воле Творца, властного распоряжаться душами и жизнями своих рабов, выводить их из небытия и возвращать обратно в тень и сень смертную, был некий неуловимый привкус того типа религиозного сознания, который, как будут подчеркивать А.К. Горский и Н.А. Сетницкий, был свойствен «дохристианскому и внехристианскому Востоку» и предполагал «полное подавление человечества Божеством», непризнание «за человеческим

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 423.

² Там же. С. 16–17.

³ Там же. Т. 66. С. 392.

началом» «ни свободы, ни самостоятельной энергии»¹ — в отличие от христианства, в котором «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству»². Выбор такого типа религиозности сочетался у Толстого со спиритуалистическим уклоном в понимании личности, опять-таки отчасти идущим от Востока, от буддизма, — истинная жизнь только в духе, тело — лишь брэнная оболочка, и потому для человека, полагающего свою жизнь в духе, смерти нет³.

В такой духовной системе координат не было место воскресительному обетованию. Обесмысливалось и Воскресение Христово, главное событие евангельской истории, ее основа и оправдание: если смерти нет, то оно избыточно и бесполезно. Христос-Воскреситель не нужен, достаточно Христа-проповедника, Христа Нагорной проповеди, а не Фавора и Голгофы. А если уж говорить о воскресении, то только духовном, нравственном, но никак не физическом, во плоти. Это свое *credo* Толстой неоднократно выражал в сочинениях, посвященных критике церковного вероучения («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?»), в дневниках, письмах, художественных произведениях второй половины 1880–1890-х гг.: «Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение».

Пафос Толстого — пафос воздвизания внутреннего человека, и это воздвизание сопряжено с требованием освобождения личности от всяких внешних, стреножащих пут, будь то общество, государство, гражданство, а подчас даже семья. Нужно разжать тиски ложного и потому бессмысленного существования. Высвободить личность для духа и жизни в духе. Христианство для Толстого и мыслится как религия воспитания духа — в идеале, предельно очищенного от плоти. Все материальное здесь вторично, это лишь временная оболочка, и если человек поневоле оказывается связан с ней, она должна служить возрастанию и просветлению его духа. Сама же по себе материя не самоценна, телесность — пустая форма, не несущая в себе и намек на содержание, имеющая в сравнении с вечным духом свой краткий жизненный срок.

Тут-то и был основной пункт расхождения с мыслью Федорова, которая истекала из христианской традиции, стоявшей на понимании личности как нерасторжимого триединства тела, души и духа, а потому и «чаявшей воскресения мертвых», восстановления распавшегося человеческого естества в светоносном, прославленном состоянии. Федоров утверждал христианство как религию Воскресения, как религию всецелого

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 80–81.

² Там же. С. 80.

³ Подробнее см.: Никитин В.А. «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12, М.: Молодая гвардия, 1980. С. 127.

преображения не только духовного, но и физического естества человека и мира. Именно в этом видел мыслитель принципиальное ее отличие от других религий, и прежде всего от буддизма, отзвуки которого явственны в религиозном учении Льва Толстого. Вторил Федорову в этом отношении и Соловьев. В знаменитом письме Толстому, переработанном позднее в статью «Христос воскрес!», философ сравнивал Чудо Воскресения с Чудом явления первой живой клетки в мире косной материи. И как за этой первой клеткой последовали затем мириады живых клеток, слагавшихся в тела живых существ и наконец сложившихся в прекрасную форму человеческого тела, средоточия сознающей самое себя жизни, так и Воскресение Христово — первая клеточка будущего всеобщего воскресения, будущей преобразенной материальности, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку¹.

И если пафос Толстого — как выше говорилось — это пафос предельного освобождения личности от всего внешнего, то пафос Федорова — пафос ответственности за все внешнее, ибо оно, в своей сути, есть вмещище и продолжение внутреннего, ибо человек связан с другими людьми, вместе с ними образует единый организм человечества, связан с предками и потомками, связан с материальной природой, частицей которой является и которую в начале времен Господь вверил ему на благое и любовное попечение, связан со всей тварью, что, по слову апостола, «совокупно стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22).

Христианство для Федорова не спиритуально, а духо-материально. Это религия обожения и природы человека, и природы мира. Не бессмертная лишь душа и не одинокий, вырвавшийся из тела дух, но личность, являющая собой триединство тела, души и духа, которое распадается в смерти и восстанавливается в воскресительном акте. Это религия подлинного управления материи духом, когда дух не просто пребывает в материи как во временной оболочке, проходит в ней некий путь, а потом сбрасывает ее, как змея — обветшавшую кожу, но одухотворяет и преобразует материю. Еще раз подчеркну: по Федорову глубина и уникальность христианства именно в его отношении к бытию: сотворенное Богом, Источником бесконечной Любви, оно не проклято, не отвержено, но должно быть спасено.

И в благой вести Христа Федоров, как выше уже говорилось, видит прежде всего ее онтологический смысл: обетование будущего вхождения природного мира в бессмертный, божественный зон бытия (Царствие Небесное). И не только обетование, но и призыв к активному участию человечества в деле обожения. Этическое учение Христа философ, в отличие от Толстого, мыслит неразрывным с конечными целями христианства — воскресения мертвых и жизни будущего века; будучи же оторваны от последних, нравственные заповеди, по его убеждению, превращаются

¹ Соловьев В.С. Христос воскрес! // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 105.

в прекрасную мечту, заведомо недостижимую в условиях падшего природного порядка вещей.

Главный постулат Федорова, органически вошедший, и напрямую, и через В.С. Соловьева, в русскую религиозно-философскую мысль конца XIX — первой трети XX в., — Бог действует в мире через человека. Человек, созданный по образу и подобию Божию, наделенный разумом, нравственным чувством и даром творчества, — благой соратник Творца, ему предлежит долг соучастия в деле Божиим, причем это соучастие касается, с точки зрения Федорова, и онтологических обетований Христовой веры. Регуляция природы, заступающая место безоглядной эксплуатации ресурсов земли, борьба с болезнетворными, стихийными силами природного естества, преобразование живущих и возвращение к жизни тех, кто нам дали или отдали жизнь, — это долг христиан, заповеданный Спасителем, творившим дела исцеления, воскрешения, умиротворения и заповедавшего ученикам: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12).

Толстой много и часто говорил о необходимости «делать порученное нам дело Божие», о том, что «человек есть орудие высшей силы, Бога, через которую Он делает свое дело»¹, — на первый взгляд эти слова перекликаются с федоровским представлением о человеке как соратнике Творца, но как по-разному понимают мыслители объем предстоящего человеку дела! Если у Федорова — поистине вселенский размах (регуляция природы, победа над смертью, восстановление всех когда-либо живших, благое творчество в преображенном мироздании), то у Толстого — это просто жизнь, праведно прожитая, в любовном общении с другими людьми. Весьма характерно встречающееся у писателя сравнение человеческой жизни с трудом заводского рабочего, который «может знать только то, когда он содействует и когда не содействует общему делу, но не может знать всего устройства завода и цели, для которой он работает», эта цель «не может быть даже вполне понятна ему»².

Представление о человеке в философии Федорова неразрывно связано с представлением о смысле истории, о задачах в ней рода людского. История для него — поле встречи Бога и человека, поприще богочеловеческого дела и творчества. Человек должен преображать этот мир, воздвигать его почву, содействуя прорастанию в ней зерен нового, преображенного порядка бытия. В историческом делании находят благое применение все таланты, все творческие дары, которые посылает Господь своим чадам, обретают свой высший смысл экономика и культура. Как позднее напишет философ И.А. Ильин, «наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки», даже если они, будучи предоставлены на свою злую волю, умножают грех и неправду, а

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 66. С. 391.

² Там же.

в том, чтобы обратить их на доброе, «пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа»¹.

Что касается Толстого, то он, подобно другому своему современнику К.Н. Леонтьеву, весьма скептичен в отношении исторического творчества человека и тех форм, в которых это творчество осуществляется. Извращенная цивилизация, живущая идеалами потребления и комфорта, неспособна к умопремене. От нее можно только уйти, минимизировав потребности, трудясь лишь до добывания хлеба насущного — и не в развращающем избытке, а в минимуме, необходимом для поддержания жизни. Ложна экономика, ложна культура, ложно общество и ложно втроене государство. В трактате «В чем моя вера?», в целом ряде больших и малых статей писатель выдвигает тезис о несправедном и насильственном основании всякой государственной власти, которая противоречит христианской морали и узаконивает насилие и убийство в виде судебных приговоров, расправы над преступниками, войн и т. п. Толстой убежден, что единственно возможная и нравственно оправданная позиция в таких обстоятельствах — неподчинение несправедным законам: отказ от исполнения воинской повинности, уплаты налогов, участия в судебных разбирательствах и т. д.

«Не противься злу», «не убий», «не вой», «не плати податей»... — заповеди, которым, по мысли Толстого, должен следовать человек в обществе и государстве, строились по образцу ветхозаветного Декалога. Следуя новозаветной логике, писатель прибавлял к ним Христову заповедь о любви. Но зачастую энергия отталкивания и обособления, заложенная в отрицательных конструкциях, оказывалась сильнее всепримиряющей и единящей силы любви, что наполняет слово Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13, 34). Федоров подчеркивал: «отрицательные заповеди», указывающие на то, «чего не надо делать», не раскрывают положительного идеала, по которому должна строиться жизнь, не несут в себе одушевляющего чаяния. Между тем именно такой, целостный и живой идеал и нужен роду людскому, растрачивающему себя в погоне за мелкими и ложными целями. Призыв к непротивлению не устраняет зла в мире, подчас он, напротив, способен усилить противостояние и вражду, и нужно не пассивное лишь «неучастие» в делах тьмы, в суде над ближним, в насилиях и убийствах, к чему призывает Толстой в своих публицистических и религиозно-философских статьях, а сознательный труд «искупления всеобщего греха», восстановления «жизни всех умерших поколений». Нужно не разрушать созданные долгим трудом истории государственные и общественные структуры, а дать им должное, благое развитие, наполнить их деятельность активно-христианским содержанием, обратить на служение божескому делу. Тем более что механическая отмена сдерживающих механизмов власти при наличном нравственном состоянии человечества и невозможна; для этого нужен, с одной стороны, долгий период воспитания, внутреннего роста, а с другой — объединение в труде

¹ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Одинокий художник: Статьи, лекции, речи. М.: Искусство, 1993. С. 322.

не только внешней, но и внутренней регуляции, работа над несовершенной, смертной природой человека, неизбежно рождающей зло индивидуальное и социальное. Мгновенное прозрение, на которое уповал Толстой, столь любивший повторять: «Только бы поняли люди...», — для Федорова не более чем утопия.

Проповедь неделания подчас соединялась в учении Толстого с настоящим культурным нигилизмом. Федоров не раз вспоминал восклицание писателя во время их посещения промышленно-художественной выставки в Москве в 1882 году («Динамитцу-бы!») и эпатазирующее: «Сжечь бы все эти книги», произнесенное в стенах Библиотеки Румянцевского музея (Федоров IV, 21). А иногда нигилизм культурный, питаемый разочарованием в истории и в человеке, сопрягался и с нигилизмом бытийным, зазвучавшим в «Крейцеровой сонате» и авторском послесловии к ней: «Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому?», «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца»¹. Эти склонения в духовном мире писателя Н.Ф. Федоров ощущал очень остро, отсюда и резкость его критики религиозно-нравственного учения Толстого, которое он подчас был готов назвать «самою злою нетовщиною» (Федоров IV, 46).

Особенно расходились Толстой и Федоров в отношении к христианским догматам. Толстой подходил к ним рационалистически, опираясь на рассудок и здравый смысл. И отвергал — как дурную нелепицу, «противную человеческому разуму»². Но этот рационалистический ум, «эвклидов ум» Ивана Карамазова с его «понятием лишь о трех измерениях пространства», по самой своей природе был неспособен «про Бога понять» (Достоевский 14, 214). В него не вмещалась сверхумная логика догмата о Троице, о нераздельно-неслиянном, питаемом безграничной любовью единстве Божественных лиц. Этот ум не улавливал манифестированный в этом догмате высший сверхприродный закон, всецело противоположный смертному, вытесняющему закону падшей природы: закон совершенного строя мира, того всеединства, о коем пророчествует ап. Павел: «Будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

Федоров подходил к христианской догматике сердечным умом, в котором неразрывно спаяны логосное начало и чувство. Он настаивал на необходимости проективного, действенного отношения к истинам веры, будь то догмат о Троице, несущий в себе идеал совершенного устройства межчеловеческой и вселенской жизни, или догмат о двух природах и двух волях во Христе как образ сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения. И недаром так близка была ему фигура преп. Сергия Радонежского. В этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы <...> как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы “взираем

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 27. С. 29, 83–84.

² Толстой А.Н. Исследование догматического богословия // Там же. Т. 23. С. 122.

на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира»» (Федоров I, 64), мыслитель увидел чаемое отношение к Троице как к заповеди. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (Федоров II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергей стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения этого основного христианского догмата, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» — не насильем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью. И сам Федоров проектировал будущее человеческое многоединство «по образу и подобию Божественного Триединства», не уставая подчеркивать: «Бог Триединый есть Бог будущего века» (Федоров I, 89).

Не только догматическая сторона христианского вероучения рассеклась рациональным скальпелем Толстого. Не менее непримирим был он к обряду, не чувствовал его высокого символизма, не видел в нем того Эстетического Богословия, которое, по мысли Федорова, столь же полно и цельно свидетельствует — в образе, в храмовом синтезе искусств — об истинах веры, как и догматы церкви. Сознательно невосприимчив был Толстой и к христианской священной истории (нелепая сказочка для глупых детей!), полагающей второй, метафизический план историческому процессу. Тот же рационализм действовал и в отношении к христианским таинствам. Излюбленный Толстовский прием в описании церковных служб и совершаемых таинств, в равной степени действующий и в религиозно-философских и в художественных произведениях, — прием остранения. Десакрализация, сознательное уплощение и овнешнение мистического акта, изображение литургического действия как нелепого и обманного фарса — служили одной задаче: предельно элиминировать все, что неподвластно рациональному пониманию, той «арифметике», согласно которой три так же не может быть равно единице, как дважды два никогда не даст пять.

Федоров не раз горестно удивлялся «иконоборчеству» А. Толстого, его невосприимчивости к красоте и смысловой глубине христианского богослужения. Досконально знавший церковный обряд, посвятивший многие страницы своих сочинений символикe христианского календаря, неоднократно называвший себя «воспитанным службою Страстных дней и Пасхальной утрени» (Федоров II, 169), он негодуяюще страстно отзывался на толстовскую критику православных служб, и особенно служб Страстной седмицы и Пасхи, приобщающих всех «предстоящих и молящихся» к мистерии Искупления: «и Страстная служба, и Пасхальная — Колдовство? Тут нужно поставить ни знак вопроса, ни знак изумления и удивления, а особый знак, знак ужаса, которого нет, кажется, ни в какой Грамматике» (Федоров IV, 42).

Сторонник прямого и свободного, без всяких индивидуальных и коллективных посредников, стояния человека перед лицом Божиим, Толстой сознательно и убежденно восставал на Церковь. Невосприимчивый к ее

сакральной природе, он видел в Церкви лишь «человеческий, слишком человеческий» институт, окостеневшую форму, несовместимую с живой верой. А будущее христианства полагал на путях личного, внецерковного духовного делания. Сторонник идеала активного христианства, соборности и всеединства, Федоров, напротив, выдвигал идеал всецерковности. При всем его кажущемся радикализме, требовании соучастия человеческого рода в осуществлении главных чаяний христианства, он мыслил грядущие пути истории только под эгидой и водительством Церкви. Не случайно общее дело регуляции природы и воскрешения получает у него название внехрамовой литургии, а в его представлении об идеальной общине всеобщего дела, дома, избы примыкают к храму, составляют как бы продолжающиеся стены его. И само литургическое делание выходит за пределы храма, распространяется по пространству земли, вбирает в себя весь мир и всю жизнь.

Последовательный в своем антисекулярном пафосе, Федоров требовал христианизации всей творческой деятельности человека; и не только искусство, живопись, литература, педагогика находили у него место в воскресительном деле, но и наука. В отличие от Толстого, скептика по отношению к науке и ее возможностям, Федоров придавал громадное значение научному знанию, ища путей его примирения с верой, стремясь к согласованию научной и религиозной картин мира (воля к такому согласованию, к единству науки и веры станет затем характерной чертой творчества таких религиозных мыслителей, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Н. Ильин, а на Западе в этом направлении будет развиваться творчество выдающегося философа и богослова П. Тейяра де Шардена).

Религиозный спор Толстого и Федорова — в своей сущности был спором о будущем христианства, о том, сумеет ли оно стать движущим началом истории, подлинной ее энтелехией, или останется лишь одним из слагаемых этого мира, занятого своими земными, практическими интересами, легко поддающегося соблазну жить «в свое пузо» и менее всего склонного заботиться о каких-то там высших причинах и целях.

И Толстой, воитель с Церковью во имя живой, нелицемерной веры, и Федоров, расширявший до вселенских пределов ее роль в бытии и истории, были христианству сущностно необходимы. Они многое проясняли для самого христианского сознания, побуждали к рефлексии над судьбой евангельского благовестия в мире, стоящем на пороге III тысячелетия, к преодолению разрыва между реальным и должным.

Примечательно, что при всей напряженности полемики Толстого с церковным учением, религия писателя была предельным развитием тех смысловых акцентов, которые оказались сильны в самой церковной проповеди. На передний план христианского сознания нередко выдвигалось и выдвигается толкование земной жизни как временного странствия, у которого лишь одна цель — приуготовление к «непостыдной и мирной кончине», к беспечальной жизни за гробом. При таком понимании цели

христианской жизни уходит в тень чаяние упразднения смерти как «последнего врага»; вера в бессмертие души подменяет собой обетование воскресения, целостного, преображающего восстановления человека в неразрывности его душевной, духовной, физической природ; а Христос, поправший смерть, становится ее проповедником. «Учение Христа о том, что жизнь нельзя обеспечить, а надо всегда, всякую минуту быть готовым умереть — и отдать себя в свете смерти другим людям»¹; «Не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге»².

Федоров же, со своей стороны, акцентировал как раз воскресительную, преображающую сущность Христовой веры, понимание смерти как зла, искажающего лик мира и человека. Философ всеобщего дела побуждал задуматься о месте рода людского в божественном замысле, о перспективах творческой активности человека, коль скоро сознает он себя орудием воли Создателя, стремящегося не погубить, но спасти сотворенный им мир.

Писатель и мыслитель умели тонко разглядеть в христианском учении те искажающие напластования, которые возникали не от любви, истекающей из Божественного источника, а от иных, злых, самостных, завистливых чувств, идущих от «человеческого, слишком человеческого сердца». Ни тот, ни другой не могли принять представление о Боге как грозном, безжалостном Судии, об эсхатологическом разделении рода людского на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о Царствии Божием, что будет держаться страшным напряжением между экстремами рая и ада. Оба чают всеобщего спасения, того, что во аде не останется ни один непрощенный, но при этом Федоров указывает и на долг устройства этого спасения: метанойя рода людского, братски-любовное единение, преображающая работа в бытии и истории снимают перспективу конечных кар, открывают иную эсхатологическую возможность: не катастрофы, а обоживающей эволюции человечества — к Богочеловечеству, бытия — к благобытию.

Толстой заботился о внутреннем человеке. Само «усилие неделания», отказ от внешней реализации в мире, обществе, государстве в пользу работы души: «деятельность воздержания себя и исправления себя ото всех грехов, соблазнов и суеверий, блуда, корыстолюбия, недоброжелательства, гордости, тщеславия, мстительности и т.д.»³, что препятствует единению в любви, а значит в Боге, питается христианской мыслью о «едином на потребу», неослабевающим вниманием христианства к внутреннему человеку.

Безусловно Толстой был прав — но прав лишь частично, прав в том, что без делания внутреннего бессмысленно делание внешнее. Но эту правду, подобно ему, во всей ясности сознавали и Достоевский, и Федоров, и Соловьев. И в отличие от писателя, они не ограничивались сферой духовно-душевной работы но несли плоды духовного делания в мир, питали и просветляли энергией сердца свою активность в истории. Здесь утверждала

¹ Толстой А.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 426–427.

² Там же. С. 392.

³ Там же. Т. 82. С. 179–180.

свою роль формула истинной веры, рожденная Достоевским в период работы над «Бесами»: «Каяться — себя созидать — Царство Христово созидать» (Достоевский 11, 177). И если первая часть формулы Церковью принимается и составляет средоточие духовной жизни ее членов, то вторая «Царство Христова созидать» для исторического христианства есть вопрос и очень серьезный. Русские же религиозные мыслители со всей горячностью веры указывали, что от созидания себя человек не может не переходить к созиданию царства Христова — и не только внутри своего сердца (любимое Толстым евангельское изречение: «Царство Божие внутри вас есть»), но и вовне, в истории и бытии; что это долг и задание человечества, сознательно и свободно вставшего на Божьи пути.

Часть 2
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ:
ИДЕИ И ЛИЦА

«ИСТОРИЯ НЕ ЕСТЬ ПУСТОЙ КОРИДОР...»

(оправдание истории в русской религиозно- философской мысли XIX — начала XX в.)¹

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»².

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 «насущное видимо текущее» и не беспокоящийся о «концах» и «началах» явлений (Достоевский 25, 145).

Это соотнесение истории с Абсолютом — характерная черта религиозной историософии, проявившейся еще в византийских 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

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда в ИМЛИ РАН (проект № 17-18-01432: «Русская литература и философия: пути взаимодействия»). Опубликовано в сокращении: Вопросы философии. 2018. № 8. С. 114–126. Печатается расширенная версия работы.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XLIV.

Божественного источника, задается самим актом творения мира, когда все «начало быть, что начало быть» (Ин. 1, 3).

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, воспринявшая в себя Божество, получила способность возрасти до Богоматери, а затем к новому, преобразованному 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 приидет Царствие Твое» — таким говорящим эпитафией 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 историософскую мысль 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 том, чтобы положить начало созиданию «...великой общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» (Достоевский 26, 148).

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, устроения мира по образу и подобию Троицы. «Сыны

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 эпитафия «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. С. 38, 142.

⁴ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа. С. 125.

и дочери, пользуясь знанием природы, направляемым безграничною 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 преобразования 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 отрицательной оценкой прогрессизма, его этических и онтологических оснований, поверхностной антропологии и низкой ценностной планки. Федоров, полемизируя с историком-позитивистом Н.И. Кареевым, автором книги «Основные вопросы философии истории» (1887 г.), 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 молодец забывает о вскормивших его родителей, здесь нет чувства долга в отношении к стареющим особям: они уже отслужили 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 исключавшей 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 указывал сторонникам веры в прогресс на 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

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

² Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 79.

царствует болезнь, смерть — холеры, дифтериты, свирепствующие пуще 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 свою смерть сознающим.

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 человеку, в чем его 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 прожекам 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).

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»³, 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 секулярного прогресса, создающего лишь

¹ Аксаков И.С. Ответ на рукописную статью «Христианство и прогресс», присланную в редакцию газеты «Русь» // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 804.

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

³ Бердяев Н.А. Собр. соч. Т. 4. Paris: YMCA-press, 1990. С. 290.

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 примирению с несправимостью земной жизни»¹ и подчеркивая, что христианин отвечает лишь за собственную бессмертную душу, а никак не за все человечество. При этом Леонтьев 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 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) истремлением 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»², и И.С. Аксакова, подчеркивавшего, что христианство проявляется на земле двумя путями, «личным, индивидуальным и общемировым, историческим» и что «параллельно с <...> открытою каждому лично возможностью совершенствования и спасения, совершается воздействие христианской истины на историческую судьбу и бытовое развитие всего человечества»³. 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,

¹ Леонтьев К.Н. Наши новые христиане: Ф.М. Достоевский и гр. А. Толстой. С. 22–23.

² Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 49–50.

³ Аксаков И.С. Сочинения. Т. 4. М.: тип. М.Г. Волчанинова, 1886. С. 350.

отрекшейся от Бога и Его закона, открывает благую 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 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, самостоятельного «я», и богочеловеческого созидания Царства Христова, где это «я» имеет опору в Боге; идеала *освящения* жизни и идеала ее всецелого *преображения*; «беспорного, общего и согласного *муравейника*» и человеческого социума, преобразенного в «единую, вселенскую и владычествующую церковь» (Достоевский 14, 235, 261). Восточный вопрос — краеугольный камень европейской политики, — 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 преобразяя 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 соработничества 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» (там же, 393). Даже армия становится «христолюбивым 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»¹. От царства минерального, растительного, животного, человеческого мир движется к Царствию Божию, в котором достигается полнота бытия. «Нравственная организация человечества в ее целом»² требует для своего становления «...одухотворяющей работы человека над своею телесностью и над земною природой вообще»³, 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 изнимет оно из

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988. С. 267.

² Там же. С. 484.

³ Там же. С. 489.

себя этого кваса, пока он не перебродит»¹; «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 самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста и т.п.»². 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 достижим 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 любви ко «всему созданию Божию» (Достоевский 14, 289)⁴. И философы, группировавшиеся вокруг книгоиздательства «Путь», резко высказывались против однобокого аскетизма, презирающего 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»⁵. Мировоззренческим основанием такого аскетизма является дуализм небесного и земного, духа и плоти, трансцендентного и имманентного, «загробной жизни и жизни здешней»⁶. 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»⁷. 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

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

² Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания. С. 339.

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

⁴ Подробнее см. главу «Роман “Братья Карамазовы” в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века».

⁵ Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 40.

⁶ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. XXIX.

⁷ Там же.

Божьего замысла, его отстранением от «дела устройства всего космоса во всей его полноте»¹).

«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»². 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 и указывает, что нужно делать и как»³. Идея оправдания истории лежала в основе «христианского социализма» С.Н. Булгакова, подчеркивавшего, что в истории «...собирается и организуется единое человечество, “тело Христово”»⁴. Она была опорой учения голгофских христиан, учивших о всеобщей ответственности за грех и зло мира и о необходимости всеобщего объединения для полной победы над грехом, злом и смертью, вошедшей в мир в результате греха. 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, будь он Ротшильд или последний бедняк.

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 последовавшее за ней гражданское противостояние 1918–1922 гг., стало крайним проявлением 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 не

¹ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х гг. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 124.

² Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. XXX.

³ Взыскующие Града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 697.

⁴ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 31.

вмещаем в историю, которая совершается «в мире относительных форм»¹. 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, 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, или наивные грезы о праведной земле — или «вера в Парусию и в Страшный суд»².

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, ставящих своей целью 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»³.

Примечательно, что реакцией на социальные катаклизмы, на жесткую 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 ответственно входить в мир и радостно творить в нем во славу Божию»⁴. Торжество атеистического социализма, подчеркивал Н.А. Бердяев, стало

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. С. 191.

² Флоровский Г.В. Мегафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 38–39.

³ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Сетницкий С. 234.

⁴ Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 316.

следствием пассивности церкви, которая ограничивается «спасением отдельных душ», «...но не интересуется творчеством жизни, преображением жизни общественной и космической»¹. 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»².

Представители религиозно-философской мысли русского зарубежья — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, В.Н. Ильин, сотрудники журналов «Путь» и «Новый град», критиковавшие диктатуру пролетариата и атеистическую материократию, 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»³. 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»⁴.

Эта фраза Булгакова — ключ к его богословской трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1945), в которой наиболее выпукло проявилась характерная особенность историософских концепций, представленных 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, совершенного 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, преображают ее? Именно этот вопрос и был центром знаменитой полемики

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

² Там же.

³ Скобцова Е. [Е.Ю. Кузьмина-Караваева]. *Российское мессианское призвание // Утверждения*. 1931. № 2. С. 24.

⁴ Прот. Сергей Булгаков. *Агнец Божий*. Париж: YMCA-press. 1933. С. 464.

Достоевского и К.Н. Леонтьева о «мировой гармонии», к которой мы постоянно обращаемся в данной книге. 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 «христианству как религии Богочеловечества»² 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»³.

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

¹ Леонтьев К.Н. О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. С. 183.

² Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

³ Там же.

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 преобразенными. Другими словами, этот Град, хотя и нисходит с неба, строится на земле в сотрудничестве всех поколений»¹.

В свете «активно-творческой эсхатологии» (так назвал этот тип эсхатологии Н.А. Бердяев²) история после Воскресения Спасителя становится подготовкой грядущего преобразования 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 спасительные чудеса совершались Христом «в нераздельном и неслиянном единстве Его божественного и человеческого естеств»³, 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 катастроф 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, «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 *sapre 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» (там же) — писал философ всеобщего дела.

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, обоже-

¹ Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Новый Град. 1938. № 13. С. 48.

² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-press, 1939. С. 211.

³ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 362.

нии 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 идей активного христианства. Мыслители выделяли ряд образов «Откровения...», символически выражающих идею преобразования 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, Ириной Лионский представляли Царство Божие на земле как связующее звено между нынешним, падшим, состоянием мира и преображенной реальностью «нового неба и новой земли». 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 мечтам о земном рае, 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 изменения, и не только этического, но и физического плана мира, преобразования самой материи: из непросветленной и смертной — в бессмертную и духоносную. Уже Ф.М. Достоевский подчеркивал, что в миллениуме 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 XI, 182)). В свою очередь Н.Ф. Федоров указывал, что в «эпоху Троицы» (так называл он миллениаристскую эру истории) начнется преобразование и внешней природы, исцеленной от стихийности и слепоты, и человеческого организма, в котором осуществится полнота управления материи духом, и организации общества (идеал психократии). Преобразование 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, который находится 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.

Говоря о центральном значении для русской мысли темы истории, В.В. Зеньковский тесно связывал эту тему с антропологией². Историософский пессимизм не допускал 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 самостоятельному индивиду, противопоставляющего свое гипертрофированное «я» миру, людям и Богу, живущего «во имя свое» и полагающего, 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»³.

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 человека, и за историю, ставшую его поприщем. Заповедь

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 238–240.

² Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991. С. 16.

³ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 90.

о 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 подчеркнуто 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 16, 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 и служить «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. «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 «религиозное и нравственное начало христианства во все отношения общественной жизни», утверждал В.С. Соловьев⁴. Любовь, самоотверженность, взаимопомощь, нелицемерный протест против зла — вот что, по убеждению этих мыслителей, должно одушевлять как внутреннюю жизнь государства, так и область международную.

Намечая перспективу преображения 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

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

² Ильин И.А. Основы христианской культуры. С. 298.

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

⁴ Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 260.

добрым, а не вором и разбойником, заходящим с заднего хода, чтобы унести побольше чужого добра. Экономике они возводили к идее христианской икономии и 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 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-любовному взаимодействию, идеалу взаимной жертвы и самоотдачи. На место субъект-объектного отношения, порождающего принцип эксплуатации, 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 идеальнейший — божеский — тип хозяйствования. В регуляции человек предстает как соратник Бога, а не как своевольный насильник природы, узурпатор Его власти на земле.

¹ Сетницкий Н.А. Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 542–552.

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; регуляции 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 говорил о необходимости перехода от прогресса технического, грубо механически воздействующего на природу, к прогрессу органическому, сопряженному с чутким, сердечным вниманием в бытие, овладением внутренними его законами. Став существом «полноорганическим», 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 и др. основывают на том образе взаимодействия, который дан в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве ипостасей Троицы. Всеединство по подобию Божественного Троиства 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. 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 и в этом всеслужении наиболее полно раскрывает себя.

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

¹ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 122.

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

³ Флоренский П.А. Автореферат. С. 114.

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

⁵ Взыскующие Града. С. 697.

«ЦАРСТВО БОЖИЕ НА ЗЕМЛЕ» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ¹

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 так называемом “переносном смысле”»². 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 преображения 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”»³.

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, обольщавшего 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 миллениаристские чаяния (от греч. «хилиас» и латинского «millenarius» — содержащий тысячу, тысячный) стали составной частью целого ряда еретических учений

¹ Первая версия данной работы, касающаяся русской религиозно-философской традиции, подготовлена в рамках проекта РНФ № 14-18-02709: «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма», опубликована: *Гачева А.Г.* Идеал «Царства Божия на земле» в русской философской мысли: от Серебряного века до новгородства 1930-х годов // Соловьевские исследования. 2015. № 3. С. 80–98. Новая, расширенная версия работы, включающая материал литературы в диалоге с русской религиозно-философской традицией, подготовлена в рамках проекта РНФ № 17-18-01432: «Русская литература и философия: пути взаимодействия».

² Записки Петербургских Религиозно-философских собраний. С. 7, 9.

³ Там же. С. 359, 361.

раннего христианства (керинфиан, эбионитов, монтанистов), причем апологеты этих учений привносили в образ Царства Божия на земле черты ветхозаветной земной теократии, нивелируя присутствующую в 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, возведенное 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. Иринаея 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, связующим звеном «между временным и вечным, между землей и небом», приготавливая всю тварь к «переходу от временной к вечной жизни»³.

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,

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 423–426.

² Дживилегов А.К. Хилиазм // Христианство. Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. С. 157.

³ Свящ. Василий Кановский. Эсхатология св. Иринаея Лионского (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 448. См. также: Свящ. Борис Кирьянов. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб.: Алетей, 2001.

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».

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 человеков, и всякое дыхание земное, устремление, направленное на преодоление “ненавистной раздельности мира”, столь презираемой Сергием Радонежским»¹. Преп. Сергей, 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, понятому 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 горах. Она выразилась в идее «Москва — Третий Рим», прозвучавшей в знаменитых посланиях инока Филофея². 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 реальности³.

¹ Лазарев В.Н. Искусство Древней Руси. Мозаики и фрески. М.: Искусство, 2000. С. 21.

² Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев: тип. Киево-Печерск. Успенск. Лавры, 1901.

³ Прот. Лев Лебедев. Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. Сб. 24. М., 1983. С. 139–170.

Чаяние «Царства Божия на земле» рождало легенды о праведных землях, широко бытовавшие в народной среде: о царстве Пресвитера Иоанна, где «небо с землею соткнулося»¹, 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, «Путешествник» В.А. Жуковского («Странник, — слышалось, — терпенье! / Прямо, прямо на восток. / Ты увидишь храм чудесный; / Ты в святыхлице войдешь; / Там в нетленности небесной / Все земное обретешь»), рассказ странника Луки о праведной земле в горьковской песне «На дне», «Град Инония, / Где живет божество живых» С. Есенина, «Песнослов» Н. Клюева с его избяным раем, «Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии» А. Чайнова, беловодское царство в философской мистерии В. Муравьева «София и Китоврас», «великое царство христианское»² Иоанна Пресвитера в «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова...

Идеал совершенного строя жизни, преображенного, обоженного бытия — неотъемлемая составляющая поэзии русского романтизма. Рядом с неудержимым стремлением в небесные выси, порывом из «душного земного слоя»³ к «очарованному там»⁴, в «чистый эфир»⁵ в ней возгорается ненасытная, страстная любовь к земле: «Как землю нам больше небес 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 («Иную видим мы природу / И без заката, без восходу / Другое солнце светит там» — Ф.И. Тютчев), но и здесь, на земле, преображенной в рай, в Царство Христово⁶. В эмпирическом мире пробиваются для них ростки мира горнего, давая надежду на претворение тленного в нетленное, текущего — в вечное.

Образ реальности, несущей в себе потенции преображения, лежал в основе творческого метода Достоевского, который сам он определял как «реализм в высшем смысле» (Достоевский 27, 65). «При полном реализме найти в человеке человека» (там же) 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

¹ Сказание об Индейском царстве // Летописи русской литературы и древности. Т. II. Кн. 4. СПб., 1859. С. 100.

² *Иванов В.* Повесть о Светомире царевиче // Иванов В. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. Брюссель, 1971. С. 338.

³ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Е.Н. Анненковой» (1859).

⁴ Из стихотворения В.А. Жуковского «Весеннее чувство» (1816).

⁵ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Е.Н. Анненковой» (1859).

⁶ «Земля зеленела, светился эфир, / Сады-лавиринфы, 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 «Жизнь — Смерть — Бессмертие в мире русского романтизма».

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 выдилось 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» (там же, 182), «Изменится плоть ваша. (Свет фаворский)»; «Свет фаворский: откажется человек от питания, от крови — злаки» (Достоевский 15, 245, 246).

Идея Царства Божия на земле запечатлевалась Достоевским художественно, проникала в публицистику и эпистолярый. 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). В финале «Пушкинской речи» выражалось чаяние «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (Достоевский 26, 148). А в предсмертном выпуске «Дневника писателя» (январь 1881 г.) Достоевский определил «наш русский социализм» как стремление ко «всесветному единению во имя Христово» (Достоевский 27, 19).

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»¹.

Милленаристская 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, прорастивая в земной реальности семена «нового неба и новой

¹ Соловьев В.С. Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве. С. 322.

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»¹, избавляя ее «от необходимости тления и смерти» и приготавливая «для всеобщего телесного воскресения»². 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, созреванием жатвы, вскисанием теста»³. В этом процессе есть свои кульминации: Вочеловечение Спасителя, Воскресение, Царство Божие на земле, становящееся преддверием Небесного Иерусалима.

Вера в миллениум, благодную, 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»⁴. 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»⁵ — так почти дословной цитатой из двадцатой главы Откровения венчает Соловьев картину последней битвы рода людского с полчищами князя тьмы⁶.

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»

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 429.

² Там же. С. 538.

³ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозерцания. С. 339.

⁴ Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1914. С. 225.

⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

⁶ См. подробнее главу «“Три разговора” Владимира Соловьева, или Как филология помогает исследованию философского текста».

(Откр. 20, 7–8). Это эпоха, когда Тысячелетнее Царство Христово вырастет в Царство Небесное, когда земля, по словам В.С. Соловьева, навечно преобразается «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»¹.

Свое преломление тема «первого воскресения» и следующего за ним «тысячелетнего Царства Христового» 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, преобразование земли и универсума в Царстве Божие. Это преобразование представляло не как мгновенный, катастрофический, трансцендентный акт, прерывающий тупиковый, греховный путь цивилизации, 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 преобразование живущих, сынов, и первое воскрешение умерших, отцов, и первое вознесение их на иные миры (планеты) для расширения 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 преобразуются только земля и человек. По Федорову, в эру тысячелетнего царства регуляция ограничена «лишь земной планетой», но внутри планеты уже достигает

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 731. 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. Средневековые Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Вып. 16. СПб.: Наука, 2001. С. 26*).

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» (там же, 356), превращая процесс питания «из слепого, бессознательного в сознательный», а «родотворный процесс в дело воскрешения или воссозидания» (там же, 356, 357). Так же, по мысли Федорова, изменяется и организация общества, ибо «регуляция не ограничивается физиологической стороной призываемых, но простирается и на внутреннюю сторону, психическую» (там же, 356). Юридико-экономический уклад сменяется психократией, держась 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 милениуме еще не достигается (сатана связан, а не побежден окончательно). Полнота этой победы будет достигнута только тогда, «когда будет воскрешен первый праотец» (там же, 358), когда совершится «переход <...> от земли к небеси» (там же, 355), человечество выйдет за пределы планеты, регуляция распространится на всю вселенную, преобразая 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.

В 1900–1910-е гг. тема тысячелетнего Царства Христова поднимается на заседаниях религиозно-философских обществ — Московского

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.

и Петербургского, обсуждается на страницах печати. Внимание к ней стимулируется как положением в мире философских и религиозных идей (полемика русских религиозных философов 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. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой стремятся пройти между Сциллой атеистического марксизма, где «Христовая правда социальной жизни соединяется с головным, теоретическим безбожием»¹, и безжизненностью официального православия, 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»².

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 «всецелое осуществление идеала возможно лишь за пределами конечных явлений. <...> Вместить абсолютное совершенство в относительные формы, осуществить здесь на земле вечное царство незыблемой правды — это было бы чудом, непонятым для обычного сознания»³.

Новый виток споров о смысле и путях истории, в которых затрагивалась и тема миллениума, был связан с реакцией на революционные катаклизмы 1917-го, усобицу и террор эпохи Гражданской войны, натиском на веру и Церковь, с одной стороны, и кризис Европейской цивилизации, шпенглеровскую тему — с другой. Сторонникам идеи истории как «работы спасения», оказавшимся в зарубежье, пришлось спорить с теми своими братьями, 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

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 29.

² Там же. С. 75.

³ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 59.

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, перемальываемому 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 исследователя, 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 годов «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 «мурвейник» 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 преображающейся 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 преображения природы в освященном труде, святой материи жизни»⁵. Подобно Соловьеву, Федорову, Достоевскому,

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.

Бердяев видит в тысячелетнем царстве эпоху религиозного свершения: «Новая теократия призвана соборно готовить воскресение мира и всего живущего»¹.

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»². Перекликаясь с Достоевским, Федоровым, Соловьевым Бердяев подчеркивает, что спасение не означает одинокого ухода из этого мира в потусторонность. «Спасти — 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»³.

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 другой⁴. И их тяжба не оборачивается сизифовой бесконечностью побед и откатов назад. История завершается торжеством Царствия Божия, «творческой победой над источником зла»⁵.

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 революции и Гражданской войны: резонируя с ними, тема кризиса цивилизации, трагизма, заложенного вглубь истории, начинала звучать с новой силой, в историософии усиливались катастрофические, трагедийные ноты. И если в работе «Новое религиозное сознание и общественность» миллениум предстал

¹ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. С. 224.

² Бердяев Н.А. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 167.

³ Там же. С. 168.

⁴ Там же. С. 166–167.

⁵ Там же. С. 171.

как вершина истории, в которой обновленное человечество должно принести Творцу свой благой плод, теократия мыслилась как богочеловеческое, глубоко 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 общечеловечности»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» совершится внутри истории⁴, 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, посюстороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного»⁵. Но в отличие от ранних работ Бердяев не склонен противопоставлять истинный христианский хилиазм ложному социалистическому хилиазму. Наступление Тысячелетнего Царства — не реальное

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994. С. 276.

² Там же.

³ Там же. С. 234.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 238.

событие, имеющее опору в материальности, а лишь символ процессов, протекающих в метафизической плоскости, совершающихся в глубинах духа.

В «Философии неравенства» Бердяев критиковал хилиазм как социальный философ. В работах 1930-е 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»¹, Бердяев упоминает о миллениуме лишь в тех главах, где речь идет о путях и распутиях религиозного сознания человечества. Это «еврейский религиозный хилиазм», стремившийся окончательно победить зло добром в пределах земной истории²; средневековая теократия; «ранний Ренессанс мистической Италии», связанный с именами Иоахима Флорского, Франциска Ассизского, Данте и дерзавший «создать Царство Божье на земле в величайшей красоте, какую только видел мир»³; социализм, родившийся из «гуманистического самоутверждения»⁴ и заменяющий царство Христово 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, политического и социального — религиозным: «Совершенное общество мыслимо лишь в совершенном космосе, как преображение мира, как новая земля и новое небо»⁵. Делая акцент на личности, призванной к свободному стоянию перед Богом и не нуждающийся 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, хри-

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 87.

² Там же. С. 75.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. С. 112.

⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 202.

стианского 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»¹.

Впрочем, это была только одна сторона медали. Декларируя несовместимость 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 посюсторонний от мира потустороннего, подобно тому как не было этих граней в глубине прошлого, на заре мировой жизни»². 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 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»³. 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 она перейдет «от по преимуществу храмового своего периода к космическому периоду, к преобразению полноты жизни»⁴.

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

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 116.

² Там же. С. 160.

³ Там же.

⁴ Бердяев Н.А. Новое средневековье // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 437, 430.

«держит в уме» двадцатую главу Откровения: «Эпоха конца есть не только эпоха разрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира»¹.

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 «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. Чаение «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»², 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...»³. 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»⁴ 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, совокупный идеальный образ мира и человека вечно содержится в Боге, пребывает в Нем в красоте, славе и нетлении, но одновременно и излучается в тварное бытие, стремясь к полноте воплощения. С начала времен София, мировая душа, как бы «реет» над мирозданием, пронизая его божественным светом, живой

¹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. С. 357.

² Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели). С. 423.

³ Там же. С. 427.

⁴ Там же.

нитью связывая с Творцом все сотворенное. И даже после грехопадения мир оказывается «удален от Софии не по сущности, но по состоянию»¹. Та красота и гармония, которую созерцаем мы в явлениях окружающей жизни: «в прелести ребенка и в дивном очаровании зыблющегося цветка, в красоте звездного неба и пламенеющего солнечного восхода»², — образуется именно этими «лучами софийности в природе», несет в себе откровение божественной основы бытия, обетование грядущего обожения всей твари. 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»³, 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 панацею от бед и превратностей жизни, «ставших жертвою неистовой и слепой лжеэсхатологии»⁴, утверждает, что хозяйство имеет онтологические пределы и евангельским идеалом является не «свобода в хозяйстве и чрез хозяйство, но свобода от хозяйства»⁵. 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 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»⁶.

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 163.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 52, 51.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 317.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 351.

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 блага 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»¹, — к таким выводам приходит Булгаков в работе «Душа социализма» (1933). В статье «Святой 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»². 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.

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 будущего³. 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

¹ Булгаков С.Н. Душа социализма // Новый Град. 1932. № 3. С. 44–45.

² Булгаков С.Н. Святой Грааль // Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., СПб., 1999. С. 341.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М.: Православ. братство трезвости «Отрада и Утешение», 1991. С. 300–307.

свою мысль восклицанием, в свое время вырвавшимся из уст старца Зосимы: «Сие и буди, буди!»¹.

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 общности», благой активности Церкви в истории. Далекое 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»². Непримиимо и резко противопоставил философ и богослов Божеское и человеческое, не допуская никакого их соединения, никакого житнетворческого, благого союза. «Вне мира пребывает Господь Вседержитель», а потому 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 будет³.

Между тем многие его собраты по философствованию как раз стремились к отысканию такого начала. И 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, А.П. Карсавин, В.Н. Ильин, евразийство, на первых порах отвергавшее «хилиастический историзм» в пользу трагического сознания, неизбывной 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» дела⁴. И деятели левого евразийства, громко заявившие о себя 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

¹ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, 1991. С. 234.

² Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 34.

³ Там же. С. 49, 50.

⁴ Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России М: Русская книга, 1992. С. 369.

освятить социальное делание»¹, стремятся к «религиозному обоснованию культуры»², утверждению религиозного смысла хозяйства. А.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 представал в «Дневнике писателя» Достоевского.

Противопоставить секулярному строительству рая на земле идею целостного социального делания, созидającego «Царство Христово», 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»³, «новая духовность» служила «религиозному преобразению мира»⁴. Идеал новгородцев — не атеистический, оскопленный, но «духоверческий свободолобивый социализм»⁵, 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 «сейчас для монаха один монастырь — мир весь»⁶, мир, отданный Христом Церкви на «духовное устройство и преобразование»⁷. И всем сердцем противилась христианскому пессимизму, для которого история обесмыслена, предстает лишь «некоторой случайной цепью событий, долженствующих заполнить время до Страшного суда»⁸.

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»⁹.

Образ целостного христианского делания, устремленного к преобразению мира, выражался и в творчестве мыслителей, оставшихся в Советской России. Послереволюционная эпоха стала временем утопического

¹ Савицкий П.Н. Задание евразийства // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 5.

² Арапов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря.

³ От редакции. Новый Град // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

⁴ Редакция [Степун Ф.А.] Германия «проснулась» // Новый Град. 1933. № 7. С. 23.

⁵ Степун Ф.А. Путь творческой революции // Новый Град. 1933. № 1. С. 19.

⁶ Кузьмина-Караваева Е.Ю. Жатва Духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 113.

⁷ Там же.

⁸ Скобцова Е. [Кузьмина-Караваева Е.Ю.] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 24.

⁹ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 5–8. С. 6.

творчества и в социальной жизни, и во всех сферах культуры. Картины будущего земли, человека, Вселенной вставали со страниц пролетарской и новокрестьянской поэзии, звучали у В. Маяковского, В. Хлебникова, Н. Заболоцкого. «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. Откликаясь этим чаяниям «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» большевиков². Подобно деятелям зарубежья, они стремились дорастить дробный идеал коммунизма до целостного христианского идеала, расширяли «безбожную соборность» до подлинной активно-христианской соборности³. 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, житнетворческом 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»⁴, в ней полагается начало воскресительному деланию, начинают возвращаться к жизни умершие. Но преображение еще не 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 христи-

¹ Выражение из поэмы В.В. Маяковского «IV Интернационал» (1922).

² *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. М.: ИМАИ РАН, 2011. Т. 2. С. 381, 353.

³ Там же. Т. 1. С. 400.

⁴ *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. С. 268.

анские 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 самостного, распухшего «я». Д. Андреев описывает целые системы очагов религиозной культуры — «верградов» — «городов веры»⁵, 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 природы⁶. Появляется у философа и сокровенная идея христианской политики: он призывает к национальному самопожертвованию, настаивает на «психологической переделке» не только личностей, но и государств⁷, на необходимости внутренней духовной работы, ибо праведность — не исключение из правил, а норма жизни — каждого, а не только святых.

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. С. 61.

² Андреев Д.Л. Роза Мира: Метафилософия истории. С. 239.

³ Там же. С. 250.

⁴ Там же. С. 251.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 16.

⁷ Там же. С. 18.

Обитатель верграда исполнен «деятельной любовью к Богу, людям и миру»¹, пестует в себе чувство метаисторическое и космическое². 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»³. В эру миллениума человек устанавливает новые отношения со своими меньшими братьями, способствует «духовному развитию животного царства», гармонизирует «отношения между видами»⁴, 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. А. Роза Мира: Метафилософия истории. С. 13.

² Там же. С. 253.

³ Там же. С. 122.

⁴ Там же. С. 242.

СМЕРТЬ — БЕССМЕРТИЕ — ВОСКРЕШЕНИЕ В НАСЛЕДИИ НИКОЛАЯ ФЕДОРОВА¹

Пожалуй, ни у одного мыслителя прошлого и настоящего, ни в одном мировом философском течении не было дано столь последовательной, однозначной и непримиримой оценки смерти, как у Николая Федорова². Как будто вся энергия скорби, отчаяния, гнева, протеста, вся боль сиротства и чувство вины перед уходящими и уже ушедшими в смерть, вся воля к превозможению смертной, страдальческой участи человека, вся жажда встречи и чаяние совершенства сконцентрировались в строчках его «Философии общего дела», ставящей перед человеческим родом не вмещающую в сознание, головокружительную задачу абсолютной победы над смертью, вплоть до возвращения к преображенной жизни всех когда-либо живших на земле.

Сознание смертности, отличающее человека от всех прочих природных существ, многолико и многообразно проявлялось в культуре, создавало философские системы, рождало религии, дающие обетование вечной жизни и воскресения. В философии Федорова оно вылилось в воскресительный проект, затрагивающий все сферы жизни, поражающий своей всеохватностью и внутренней силой, взывающий к совести и нравственному чувству каждого человека, нудящий почувствовать долг перед теми, которые, как пишет философ, «нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» (Федоров II, 202).

Смерть для Федорова — это предельное зло, главная мета несовершенства человека и мира, прямая или опосредованная причина всех страданий и бед как отдельной личности, так и человечества в целом, которое, при всей своей внешней многочисленности и коллективной мощи, состоит из смертных индивидов, короткодыханных, конечных и мучающихся этой конечностью. При этом философ не приемлет «паллиативных» решений. Он не согласен с той точкой зрения, что смерть есть необходимая составля-

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). Опубликовано на французском языке: *Gacheva A. Mort — Immortalité-Ressuscitation dans l'héritage philosophique de Nikolai Fiodorov // Slavica Occitania*, n° 47, 2018, (LLA-Créatis), Université de Toulouse. P. 97–134. Русская версия статьи печатается впервые.

² О жизни и философии Н.Ф. Федорова см.: *Young G. Nikolai F. Fedorov: An Introduction / Nordland publishing company. Belmont, Massachussettes*, 1979; *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München*, 1989; *Семенова С.Г.* Николай Федоров: Творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990; *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004; Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. СПб.: РХГА, 2004–2008; *Young G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. New York*, 2012.

ющая жизни. «Родовое» бессмертие, где сохранность человеческого рода оплачена ценой жизни каждого конкретного индивида, не удовлетворяет его. Равным образом не удовлетворяет мыслителя и «культурное» бессмертие, шанс на которое есть лишь у избранных. И тем более не приемлет он «эстетизации» смерти, художественного и философского «заигрывания» с «курносой», попыток «приручить» смерть, которыми соблазнились даже такие титаны слова и образа, как Лев Толстой. С горечью вспоминал Федоров, как Толстой, с которым связывало его и творческое общение, и напряженный идейный диалог¹, однажды, взяв в руки череп, сказал: «Люблю эту курноско...» (Федоров IV, 34). Комментируя этот эпизод, философ упрекал великого писателя за эпатаж, за внутреннюю непоследовательность в отношении к смерти, ведь именно Толстой, познакомившись с идеями Федорова, говорил, что название главного его сочинения «Вопрос о причинах небратства и о средствах восстановления братства», буквально «выворочено у него из души», ведь именно в таких шедеврах Толстого, как «Смерть Ивана Ильича» или «Исповедь», был воздвигнут протест против смерти. «Разве хорошая вещь “та бездонно черная страшная дыра”, мешок, в который просовывается и все не может просунуться Иван Ильич со своим нечеловеческим криком: “Не хочу-у-у!”» (Федоров II, 337), — спрашивал Федоров, подчеркивая, что смерть неестественна для человека как существа чувствующего и сознающего, творящего и стремящегося к совершенству, и, значит, никакое примирение с ней невозможно.

Неправда и зло смерти, по мысли философа, во всей своей полноте проявляются в переживании даже не нашей собственной конечности, а смерти тех, кто нам дорог — наших родителей, дедушек и бабушек, братьев и друзей. Скорбь об их смерти и высекает из сердца то стремление, которое выразил Достоевский в романе «Братья Карамазовы» в диалоге Алеша и Коли Красоткина после похорон Илюшечки: «— И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» — «Ах, и я тоже» (Достоевский 15, 194). Это стремление не вмещается в границы земной, «эвклидовой» логики с ее тезисом о «естественности» и непреодолимости смерти. Оно смело раздвигает эти границы, более того — рушит их, вдвигая в сознание иную — высшую — логику: логику бессмертия и совершенства, где алогичен не протест против «слепых, немых, безжалостных законов естественных» (Достоевский 14, 307), который воздвигает Алеша после смерти старца Зосимы и раннего тления его тела, но покорное их приятие, алогичны сами эти законы, по которым уникальная, неповторимая личность, драгоценный сосуд души и духа, гибнет, разрушается, исчезает бесследно. Логика бессмертия, или воскресительная логика, требует сопротивления смерти. Вместо линейного

¹ О мировоззренческом диалоге Л.Н. Толстого и Н.Ф. Федорова см.: *Семенова С.Г.* Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 779–813; *Гачева А.Г.* Лев Толстой и Федоров: Спор о смысле и назначении христианства // Литературоведческий журнал. № 29. М., 2011. С. 90–112.

движения от причины к следствию она воздвигает обратное движение: от следствия к причине, трактуя и причину, и следствие не отвлеченно, а во всей их человеческой, живой конкретности, когда причина — это отцы и матери, рождающие, дающие жизнь, а следствие — сыны и дочери, эту жизнь принимающие и затем в воскресительном действии возвращающие ее умершим родителям.

Считая смерть абсолютным злом, подчеркивая трагизм смертной участи человека, Федоров тем не менее категорически не принимал так называемой «мировой скорби», характерной для европейского сознания эпохи романтизма. Это умонастроение, выразившееся в творчестве Дж. Байрона, Р. Шатобриана, Б. Константа, Э. де Сенанкура, А. де Виньи, Дж. Леопарди, Ф. Дранмора, Л. Аккерман и др., было порождено неприятием дисгармоний бытия и истории, ужасом смерти, чувством бессмыслицы существования, но никакого созидательного выхода из тупика этой бессмыслицы не предлагало, а лишь заклинивало человека в безысходном переживании, в эгоистическом раздирании душевных ран. Тоска, усталость от жизни, гипертрофированный самоанализ, неверие в возможность что-либо изменить в мировом порядке вещей, горькие упреки, бросаемые Богу, бытию, человечеству, отъединенность от людей и презрение к ним — вот палитра реакций, составляющих мировоззренческий и эмоциональный комплекс «мировой скорби». С точки зрения Федорова, все это проявления глубинного эгоизма самостного, гордынного «я», пекущегося лишь о себе и невосприимчивого к чужой боли, переживающего собственную смертность и забывающего о смерти других — отцов, дедов, прадедов. «Скорбь <...> не о том, что отцы наши умерли, а мы пережили своих отцов, следовательно, не имели к ним достаточно любви, а о том лишь, что сами умрем, не может быть истинно мировую, это скорбь лишь мнимо мировая. <...> Требовать счастья, ничем не заслуженного, требовать всех благ без труда и сокрушаться о недостижимости того, чтобы все принадлежало одному, — бросал Федоров упреки «мировым скорбникам», — это значит желать одному приобрести то, что должно и может принадлежать лишь всем; скорбь о недостижимости этого не только не мировая, но даже самая эгоистическая, все, кроме своего личного блага, исключаящая» (Федоров I, 93).

Философ хорошо сознавал, что ощущение бессмысленности бытия, фатально обреченного на смерть, морально стреножит личность, обрекает ее на бездействие, более того — зачастую оборачивается демонизмом и проклятием миру, приводя в своем крайнем выражении к апологии самоуничтожения, индивидуального или массового. Последний исход явила философия Эдуарда Гартмана, где единственным спасением от ужаса бытия, находящегося под дамокловым мечом смерти, оказывалось коллективное самоубийство человеческого рода. И Федоров в своих сочинениях не раз противопоставляет «супраморализм», говорящий о преодолении трагедии, о воскресительной победе над смертью, о полноте преображенного, бессмертного бытия, требующий не демонстративного бездействия, а благой активности личности, не самоуничтожения, а возвращения жизни, как

пессимизму «мировых скорбников», так и теории Гартмана, почитающего «только “ничто”» и считающего «не-бытие — благом» (Федоров IV, 38).

Отрицая пессимизм, проистекающий из безнадежной «упертости» в смерть, Федоров отрицает и то стремление смерти «не замечать», которое в цивилизации Новейшего времени, в человечестве торгово-промышленной, утилитарной эпохи достигло своего апогея. Желанию замаскировать смерть, отделаться от мыслей о ней служит и вынос кладбищ на окраины городов, и утилизационный характер погребения, и «косметическая» индустрия моргов, призванная «подбелить»-«подрумянить» умершего, чтобы вид его не отталкивал живущих, и стремление живущих «молодиться», сохраняя видимость того, что время над ними не властно. Но все эти старания, демонстрирующие, по мысли философа, не только страх перед собственной смертью, но и бессовестность по отношению к умершим, тщетны и иллюзорны перед реальностью смерти, рано ли поздно стирающей все живущее в прах и пыль. Философ призывает оставить «страусиную политику», взглянуть на смерть с открытым забралом, побуждает к радикальному цивилизационному перевороту, делающему центром истории не языческое *carpe diem*, но Христову заповедь «мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8), призывает к объединению вокруг этой дерзновенной задачи всех сфер дела и творчества человека, всех областей знания и человеческой практики.

Категория смерти в философии Федорова не самодовлеюща, но связана с двумя другими базовыми категориями — «бессмертие» и «воскрешение», выстраиваясь с ними в ценностно-смысловую триаду. Эти «вечные» категории, определившие аксиологическое поле русской литературы¹, от философской поэзии Г.Р. Державина, Е.А. Баратынского, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева до прозы Н.В. Гоголя, И.С. Тургенева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, по-новому преломились в федоровской «Философии общего дела», задавшей ценностный вектор и течению русского космизма, и многим явлениям русского религиозно-философского ренессанса конца XIX — начала XX в. (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), оказавшей влияние на вершинные явления русской литературы XX века (от В.Я. Брюсова и В.В. Маяковского до А.П. Платонова и Б.Л. Пастернака).

В триаде «Смерть — Бессмертие — Воскрешение» литературное и культурное сознание разных эпох, направлений, традиций акцентировало то первый ее член, неразрывно соединяя его в экзистенциальную пару с категорией Жизни (Жизнь/Смерть, Смерть/Жизнь), то второй, задавая оппозицию «Смерть — Бессмертие» и рассматривая ее, с одной стороны, в контексте идеи культурного бессмертия, а с другой — сквозь призму религиозной веры в неуничтожимость духовной субстанции личности.

¹ См.: Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные» вопросы в литературе. М.: Советский писатель, 1989; Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004. Также см. первую главу данной книги «Жизнь — смерть — бессмертие в мире русского романизма».

В первом случае ужас конца преодолевался утешительным сознанием: «Нет, весь я не умру, Душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья убежит» (А.С. Пушкин), во втором — твердой надеждой на вечную жизнь после смерти: «Душа моя простится с телом / И будет жить, как вечный дух» (Д.В. Веневитинов). Федоров же делает акцент на Воскрешении, последнем члене триады, подчеркивая, что именно он должен задавать стратегию понимания всем остальным.

Такое говорящее смещение акцентов связано с деонтологической установкой философа. Федоров меряет бытие не по наличному, противоречивому, смертному, разъединенному и горестному его состоянию, а по тому, каким оно должно быть — гармоничным, бессмертным, радостным, всеединым. «Воскрешение», знаменующее переход мира в состояние совершенства, является смысловым центром его философии, о чем не раз свидетельствовал и сам философ общего дела, подчеркивая, что «всеобщее воскресение» для него «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — всё» (Федоров II, 73). Триада «Смерть — Бессмертие — Воскрешение», задающая вектор восхождения от существующего к должствующему, определяет всю систему его философии: онтологию и антропологию, философию истории, этику и эстетику.

В своей онтологии Федоров исходит из образа всеединого бытия, изначально сотворенного Богом, искажившегося после грехопадения и должствующего быть восстановленным в финале времен. Источник этой концепции — в Новом Завете и христианском Символе веры, который начинается с исповедания Бога-Творца «неба и земли» и завершается чаянием «воскресения мертвых и жизни будущего века». При этом философ акцентирует в христианском учении о бытии тему преображенного мира, избавленного от жала смерти и розни, внося в его понимание момент активности: творение мира находится всецело в руках Творца, но с появлением человека, которому Бог дает заповедь обладания землей, благого, творческого управления миром, переход бытия в совершенное состояние становится не просто чаянием, но «осуществлением чаемого» (1 Евр. 11, 1), в котором человеческий род принимает самое прямое участие.

Именно всеединое, бессмертное бытие Царствия Божия, обнимающее природу и человечество в его полноте, является в философии Федорова онтологической нормой. Это не то статичное бытие, покоение мира в Боге, которое еще со времен средневековой схоластики представало высшим идеалом и мерилем совершенства. Это благая, динамическая, творческая вечность, где существует развитие, но оно не связано, как в порядке природы, с умалением, ветшанием, смертью. Это соборное творчество в обновленной Вселенной, осуществляемое «всем родом человеческим в совокупности всех воскресенных и воссозданных поколений» (Федоров I, 401).

Соответственно мир, в котором живет человечество от начала времен, мир послегрехопадный, искажившийся в своих основах, является для философа не нормой, а искажением нормы. Федоров постоянно подчеркивает,

что Бог смерти не создавал, что смерть вошла в мир с грехопадением человека, исказив совершенный строй творения, превратив сосуществование лиц (бессмертие) в последовательность, т. е. в смену поколений, в вытеснение младшими старших или в поглощение последующими предыдущих», разделив миры Вселенной, так что ныне эти когда-то составлявшие Божественную гармонию миры оказались «на разных стадиях угасания» (Федоров I, 300, 301). «Падающие миры» — таким выражением обозначает Федоров состояние Вселенной, подверженной закону распада и смерти. «Под “падающими звездами” должно разуметь все миры, от космических пылинки и болидов до самых больших планет и солнц, которые кажутся неподвижными, но в действительности также падают, с различием лишь во времени и виде падения. Природа есть совокупность падающих звезд (или миров), медленность падения коих принимается за устойчивость. Миропадение таким образом принимается за миродержание, мироразрушение — за мироздание! Но падение связано со смертью, с умиранием...» (Федоров II, 243). И на земле, как частичке падающей Вселенной, так же опадают листья, желтеют и никнут травы, мелеют и иссыхают реки, сменяются поколения человека, так что и она вместе с другими мирами, движется к неизбежному концу.

В 1920-е годы художник русского авангарда В.Н. Чекрыгин, вдохновляясь идеями Федорова, напишет философско-эстетический трактат «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922), фактически — поэму в прозе, планируя ее как программный текст к серии рисунков «Воскрешение мертвых». Поэма открывается лицезрением Земли и Вселенной, отданных во власть смерти и разрушения, с образа бытия, которому, по выражению Ф.М. Достоевского, каждое мгновение «грозит небытие» (Достоевский 24, 240). Грустный, скудный, ветшающий мир предстает перед взором художника. В нем нет места радости, а только печаль и плач об умерших. «Умирают звезды — небесные земли, как умирают листья осенью, никнут народы и царства, слагающиеся из бесчисленных смертей; рассыпаются скалы в песок, и разрушаются цветы, сонно подъявшие прах Отцов»¹. Позднее то же видение сиротеющей, пропадающей земли, ту же интонацию печалования о бытии, призванном к полноте всеединства, но пребывающем в состоянии распада, мы встретим у Андрея Платонова, который, подобно Чекрыгину, был глубоко затронут учением Федорова. А Николай Заболоцкий в поэме «Лодейников» как будто в ответ на призыв Чекрыгина: «Слушай тишину. Не стояние мира услышишь ты, ибо он несовершен и неполон, — а взаимопожирание, угасание в непрочном рождении. Слушай в тишине непобежденной ночи, какие голоса томят тебя — голоса раздора и отчаяния, обреченного смерти»² — выводит своего героя в ночной сад, где в тишине он слышит «гулкий шорох тысячи смертей» и открывает для себя

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея (О будущем искусстве: музыки, живописи, скульптуры, архитектуры и слова) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГА, 2008. С. 456.

² Там же. С. 455.

«природы вековечную давящую»: «Жук ел траву. / Жука клевала птица. / Хорек пил мозг из птичьей головы. / И страхом перекошенные лица / Ночных существ взирали из травы».

«Мы должны спросить себя: знание об ожидающей землю судьбе, об ее неизбежном будто бы конце, обязывает ли человека, как разумное существо к чему-нибудь или же нет?» (Федоров I, 255) — такой вопрос ставит Федоров перед живущими, перебрасывая мост между онтологией и антропологией. Более того — именно с человеком, с его явлением в мир и активным действием в нем связывает философ перспективу преодоления розни и смерти.

«Если с началом мира начинается и кончина, падение его, то вместе с человеком начинается востание. Само вертикальное положение человека есть уже противодействие падению» (Федоров II, 244). Федоров связывает возникновение человека с двумя актами: осознание смертности и принятие вертикального положения: «Начало человечества тесно связано с сознанием смертности и с проявлением этого сознания в стремлении к замене естественного, само собою рождающегося, самодеятельностью, требующей объединения существ; первый же акт самодеятельности человека есть вертикальное его положение» (Федоров II, 249). Человек, по Федорову, обозначил свое явление в мир принципиальным противодействием той силе тяготения, что распластывает по земле всякую тварь, не дает подняться над отпущенным ей уделом, заявил себя выше животной участи. Этим актом восстания, превозможения себя открывается долгий путь творческого самосозидания, венцом которого должно стать не только нравственное, но и физическое преобразование человека, обретение им новой бессмертной природы, и одновременно — путь к космизации мира, к тому, что сам Федоров назовет регуляцией природы, «внесением в природу воли и разума» (Федоров I, 393), утверждением в ней новых, высших оснований развития, ведущих к бессмертию и совершенству.

Искра сознания, воссиявшая в человеке, делает его, с точки зрения Федорова, абсолютно уникальным существом не только на земле, но и в огромной Вселенной. Идущая непрерывно рефлексия над миром и его законами, нравственная их оценка не только не бесполезны, напротив — нужны в бытии. В человеке сама природа как бы начинает сознавать саму себя, прозревать в себе смерть, ужасаться царствующему в ней закону «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров I, 48). Но, начав сознавать себя через человека, она через человека должна начать и «управлять собою», идя к «совершенству, или такому состоянию, достигнув которого, она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (Федоров II, 239). В нынешней ограниченной, смертной реальности дух и сознание не властны над естеством, человек, царь в мысли и воображении, на деле оказывается рабом любого микроба. Достичь такого состояния, чтобы «мысль и душа управляли материей» — вот подлинно высокое задание для человека (Федоров II, 46, 239, 258).

Федорову «мысль о том, что чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего» (Федоров IV, 165) и, явилась в 1851 году. Именно в этом году возникли две эволюционные теории: Ч. Дарвина, опубликовавшего свое «Происхождение видов», и американского геолога, биолога и теолога Джеймса Дана (1813–1895). Если Дарвин полагал во главу угла эволюционного процесса борьбу за существование и силу приспособления, то Дана опирался на фактор цефализации: начиная с эпохи кембрия, когда у живых существ появляются начатки нервной системы, процесс развития движется в направлении ее совершенствования, роста массы головного мозга, что и приводит, в конечном итоге к возникновению человека, а с ним — рефлексивного сознания, разума, способного познавать мир и творить в нем новые реальности.

Идея цефализации будет введена в науку лишь в XX веке усилиями В.И. Вернадского, однако вся последняя треть XIX века в философии и науке прошла под знаком того, чтобы осмыслить и утвердить роль человека в природе, неслучайность возникновения в мире сознающего, чувствующего существа. Не в последнюю очередь это было связано с реакцией на теорию тепловой смерти Вселенной, разработанную в 1865 году Р. Клаузиусом, который переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии. На умы и сердца людей второй половины XIX века эта теория оказала сильнейшее травмирующее воздействие. Литература, барометр времени, впечатляюще отразила растерянность, душевный и духовный ступор перед мыслью о том, что через миллионы лет «земля обратится в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (Достоевский 13, 49). Эта пессимистическая перспектива не просто пугала. Она ставила под сомнение целесообразность истории, цивилизации, культуры, обесмысливала существование и отдельного человека, и рода людского в целом. Если ранее человек жил и крепился верой, что и после него жизнь будет длиться и будет продолжаться история, народятся потомки, в которых сохранится частичка его личности, его опыта и умений, то теперь, заглядывая в будущее, он ставил перед своим мысленным взором лишь мертвое, навеки умолкнувшее мирозданье и понимал: никакого будущего ни у него лично, ни в целом у человечества нет... Его разум, сознание, способность к творчеству — все это в порядке природы совершенно не имело значения, выглядело нелепым, ненужным, а сам человек предстал *quantité négligeable*, игрушкой природы, неизвестно зачем появившейся в бытии. «...Я не могу быть счастлив даже и при самом высшем и непосредственном счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратится в ничто, в прежний хаос... Не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля» (Достоевский 23, 146–147), — заявлял герой Достоевского, декларируя граду и

миру решение убить себя, ибо с такой картиной мира жить человеку на земле невозможно

Федоров и идущая от него традиция русского космизма (Николай Умов, Владимир Вернадский, Александр Чижевский, Владимир Соловьев, Сергей Булгаков, Николай Бердяев, Павел Флоренский, а еще плеяда мыслителей 1920–1930-х гг. Александр Горский, Николай Сетницкий, Валериан Муравьев) противопоставили идее тепловой смерти Вселенной идею антиэнтропийной сущности жизни и деятельности человека, которая противостоит дезорганизации и распаду, является космизирующим фактором бытия, вносит в мир «стройность»¹. Современник Федорова физик-теоретик Н.А. Умов даже предлагал ввести «третий закон термодинамики», применимый к сферам жизни и сознания. П.А. Флоренский в «Автореферате», составленном для энциклопедического словаря «Гранат» писал: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»².

«Философия общего дела» Федорова стоит у истоков этой линии мысли. Для философа вершинным проявлением энтропии является смерть, и человек в его системе идей предстает борцом против смерти. В этом видит Федоров онтологическое его назначение. В человеке сама природа сознает зло смерти и розни и, сознав, отвергает его. Через человека она «достигает совершенства», при котором «уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (Федоров II, 239).

Говоря о сути творческого отношения человека к природе, Федоров вводит понятие регуляции. В отличие от господствующей в цивилизации безоглядной эксплуатации ресурсов земли, истощающей природу и рукотворно приближающей апокалипсис, в противовес бездумному, насильственному вторжению в природную среду, сопряженному с незнанием или неполным, поверхностным, локальным знанием, мыслитель настаивает на таком типе взаимодействия с природой, которое будет основано на доскональном, глубинном исследовании процессов, протекающих не только на земле, но и во Вселенной, и затем на постепенном, все более глубоком управлении ими. И здесь преодоление смерти, соединенное с возвращением к жизни умерших, также становится в центр внимания. Для Федорова преодоление смерти — конечная задача и одновременно *conditio sine qua non* благого, творческого управления миром, альфа и омега регуляции, распространяемой на всю Вселенную. Более того, именно преодоление смерти позволяет природе подняться на новую, совершенную ступень

¹ Умов Н.А. Сочинения. Т. 3. М.: Типолитограф. т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1916. С. 439.

² Флоренский П.А. Автореферат. С. 114.

развития, когда возникновение нового не будет сочетаться с умалением, ветшанием, гибелью того, что уже содержится в бытии.

Как показала ведущий исследователь философии Н.Ф. Федорова С.Г. Семенова, Федоров, говоря о природе, разделяет природу как совокупность всего живого и природный порядок существования¹. Природный порядок существования, проявляющийся в пожирании, вытеснении, розни существ, утверждается и держится смертью. Смерть — его корень и эффективный его инструмент. Но так это лишь до того, как в природе появляется человек. С момента возникновения существа, в котором воссияло сознание, та форма развития, «в коей всякое последующее поглощает предыдущее, чтобы быть поглощенным в свою очередь, и где жизнь <...> не может проявляться иначе, как сменой поколений; личности чувствующие, сознающие умирают, живет же только род», по Федорову, оказывается «отживающе» (I, 248).

Спустя несколько десятилетий один из представителей космизма XX в. биолог, президент Белорусской академии наук В.Ф. Купревич назовет смерть эволюционным атавизмом, который должен наконец быть преодолен. Явившись эффективным механизмом отбора на низших этапах развития, смерть перестает быть таковым с появлением человека. В целой серии статей по проблемам долголетия и бессмертия, появившимся в Российской печати, ученый подчеркивал, что с научной точки зрения нет теоретических запретов к долгожительству и бессмертию, указывал на необходимость радикальной борьбы со старением, раздвижения рамок видовой продолжительности жизни людей².

Н.Ф. Федоров обосновывает необходимость регуляции природы, соединенной с преодолением смерти, не только с эволюционных позиций, исходя из представления о человеке как разуме, сознании природы, но и религиозно, апеллируя к христианской картине мира, к заповеди «обладания землей», данной человеку при сотворении и им не исполненной. Отказ от следования этой заповеди, с точки зрения мыслителя, влечет за собой дальнейшее искажение строя мира: «Отсутствие разумной деятельности в природе выражается в том, что движение отдельных миров, их отдаление и сближение (падение) не регулируется разумно-нравственной волею, точно так же как не регулируются ею и процессы световые и другие, происходящие при этих движениях, и потому миры эти, находясь в настоящее время на разных стадиях угасания, подвержены гибели. Во всем этом разумного действия признать, конечно, нельзя, а нужно признать неисполнение разумными существами Божественной воли» (Федоров II, 301).

Для Федорова, как мыслителя христианского, борьба за существование, пожирание, вытеснение, смерть — все это проявления послегрехопадного строя мира. Более того, сама природа, сотворенная Богом совершенной,

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 165.

² См.: Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1965. № 35; Купревич В.Ф. Долголетие — реальность мечты // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 347–351.

страдает и мучится в тисках закона тления, которому подпала из-за отступничества Адама. Федоров опирается на слова апостола Павла, обозначающего горькую участь живой твари и человека в послегрехопадном порядке бытия: «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доньне, и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8, 23). Однако человеку через искупительный подвиг Христа возвращается его царственное положение в творении, и он, соработничая Богу в истории, должен вывести всю природу в свет преобразования. Именно поэтому ап. Павел говорит, что вся «тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19). А Федоров, опираясь на эти слова апостола, определяет главное задание людям: стать «орудиями Божественного дела», «орудиями воссоздания» (Федоров III, 303), преобразования Вселенной в Царство Христово.

Позднее русские религиозные философы XX века, много взявшие у Федорова для построения творческой антропологии, где активность человека представляла не прометеистической, не бунтарской, но идущей навстречу Божественной активности в бытии, будут подчеркивать эту ответственность человека перед природой, которую Господь в начале времен передал в его руки, неразрывность спасения человека и спасения твари. «Онтологическое райское блаженство, — пишет Н.А. Бердяев в работе «О назначении человека», — невозможно для меня, выделившего себя из космического целого и о себе лишь заботящегося»¹. И С.Н. Булгаков в книге «Невеста Агнца», венчающей его трилогию «О Богочеловечестве», расширяет идею Церкви как совершенного строя мира, не только на человечество, но и на все творение, за которое несет ответственность человек, поставленный Богом его главой и своим падением покоривший ее суете².

Говоря о регуляции, побеждающей смерть, и в логике, внятной христианскому сознанию, и с естественнонаучной точки зрения, Федоров в равной степени подчеркивает, что она не может замыкаться «пределами земной планеты» (Федоров I, 146): «Прочное существование невозможно, пока земля остается изолированной от других миров. Каждый обособленный мир по своей ограниченности не может иметь бессмертных существ» (там же, 249–250). И сам человек не достигнет совершенства без полноты знания и управления процессами, протекающими в природе: «Невозможно быть микрокосмом, не умея управлять и воссоздать мегакосм или макрокосм» (там же, 247). Начинаясь на земле, регулятивное действие человечества расширяется, выходит в околоземное пространство, а затем охватывает собой весь ближний и дальний космос. Всеобщее воскрешение — вершина регуляции, знаменующая полноту управления всеми процессами мира.

Ту же последовательность демонстрирует и воскресительный сценарий, представленный в последней книге «Нового Завета — «Откровении Иоанна Богослова»: сначала на земле совершается «первое воскресение»

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 249.

² Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, 2005. С. 288.

праведников, определяющее наступление «тысячелетнего Царства Христова» (Откр. 20, 4–5), а уже в финале времен — всеобщее воскресение, знаменующее полноту трансформации бытия в «новое небо и новую землю» (Откр. 20, 12–13). Интерпретируя образы «Откровения...», Федоров писал: «Первое Воскрешение должно быть совершено при относительно плотной внутренней регуляции и при внешней, ограниченной лишь земной планетой, следовательно, воскрешение тех, прах коих не был рассеян вне земли» (Федоров III, 357). Эта победа над смертью — еще только частичная, недаром в «Откровении Иоанна Богослова» сказано, что сатана, «имущий державу смерти» (Евр. 2, 14), в эпоху тысячелетнего царства «скован» (Откр. 20, 2), но не побежден окончательно. И только при всеобщем воскрешении «и смерть и ад повержены в озеро огненное» (Откр. 20, 14). Для того же, чтобы это произошло, нужно, по Федорову, именно всеобщее восстановление и полнота регуляции, «когда будет воскрешен первый праотец и во внешнем мире не останется ничего не покорного, независимого» (там же, 357), когда совершится «переход <...> от земли к небеси» (там же, 355), регуляция распространится на всю вселенную, преобразая и одухотворяя ее, превращая в действительное Царствие Божие.

Регуляция у Федорова носит двунаправленный характер, обращаясь и на внешний мир, и на самого человека. Человек должен стать созидателем и устройтелем собственного организма, и эту задачу мыслитель выражает впечатляющим афоризмом: «Наше тело должно быть нашим делом» (Федоров I, 82). Для обозначения будущей преобразенной природы человека он вводит понятие полноорганичности и задает новый вектор развития, связанный с переходом от технического прогресса, усиливающего внешнюю мощь человека при помощи искусственных орудий, на путь органического прогресса, совершенствующего сам человеческий организм. Учась у природы, которая совершенствует живые существа, трансформируя и улучшая их органы, придавая их телу новые умения и способности, человек должен овладеть сознательным органосозиданием, «естественным тканеворением», сделав совершенным не мертвый механизм, но живой организм, чтобы он сам мог летать, видеть далеко и глубоко, перемещаться в пространстве на огромные расстояния, жить во всех средах. Предвосхищая идею автотрофности В.И. Вернадского, Федоров настаивает на том, что человек должен перестать пожирать чужую жизнь, стать самопитающимся существом, обрести «такой принципиально новый способ обмена веществ с окружающей средой, который в пределе не будет иметь конца»¹.

Материально-телесная метаморфоза — лишь часть целостного процесса преобразования. Органический прогресс, по мысли Федорова, необходимо требует религиозно-нравственного возрастания личности, внутренней саморегуляции, ведь в будущем совершенном порядке творенья дух должен управлять материей на всех ее уровнях: от макрокосма — вселенной до микрокосма — человека. Только такая целостная, психо-физио-

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века* — Николай Федоров. С. 210.

логическая регуляция позволит преодолеть дисгармонии человеческой природы, неизбывные при существовании смерти. Более того, философ ставит преображающую работу человека над своей духо-телесной природой в непосредственную связь с трудом воскрешения, подчеркивая, что бессмертие и совершенство достигаются не самостийно, а через любовно-жертвенный труд возвращения жизни умершим отцам. И афоризм «Наше тело должно быть нашим делом» Федоров продолжает таким уточнением: «но не эгоистическим самоустройением, а делом, чрез возвращение жизни отцам устрояемым» (Федоров I, 82).

Федоров выстраивает систему «супраморализма», формулируя свою воскресительную этику в виде двенадцати «пасхальных вопросов». Эта этика, этика всеобщего дела, опирается на признание смерти безусловным и главным злом. В ней, по мысли философа, коренится глубинная причина нигилизма, отчаяния, ненависти, вражды, эгоизма. Пока существует смерть, построение счастливого и гармоничного общества невозможно: дамоклов меч неизбежного конца нависает над каждым, и утлая гармония рано или поздно будет взорвана изнутри.

Нравственное возрастание личности, стремящейся к бессмертию, сопряжено у Федорова с сознанием воскресительного долга, долга «возвращения жизни тем, от коих ее получил» (Федоров I, 297). Недаром и сама идея о борьбе со смертью явилась ему осенью 1851 года после смерти любимого дяди князя К.И. Гагарина. Любовь к умершим и умирающим, несмирность с их смертью для мыслителя — основа этики. Бессмертие без воскрешения, вечная жизнь будущих счастливых олимпийцев на костях всех предшествующих поколений, давших своим потомкам жизнь, средства к жизни, культуру, нравственно невозможно. Этическая планка, которую Федоров задает человеку, предельно высока. Подобно Христовой заповеди возлюбить ближнего как самого себя, заповедь воскрешения невмещаема в натуру человека каков он есть: самостную, эгоистичную, стремящуюся к наслаждению и комфорту, но исполнение этой заповеди, неразрывной с заповедью о любви, является непременно условием возрастания личности, ведущим ее к совершенству. «И если человек есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственным, нужно или возратить жизнь умершим, или же самому умереть; пережить же смерть отца, признав невозможность воскрешения, — значит, не быть сыном, не быть и братом, не быть, следовательно, существом нравственным» (Федоров II, 339).

Социальная философия Федорова также напрямую связана с задачей преодоления смерти. Смерть бытийно уравнивает человекoв. Никто не может выпрыгнуть из природной колеи, никому не избежать смертной участи. И это отрицательное равенство — в смертности, в горьком природном уделе, мыслитель призывает заменить другим, положительным равенством, которое достигается не перераспределением благ, а соучастием в общем труде познания мира, регуляции природных процессов, возвращения жизни умершим, так что в конечном итоге равенство в смерти заменится

полнотой равенства в жизни, но жизни бессмертной, преображенной, не вытесняемой и не вытесняющей.

И достижение свободы, о чем так мечтало человечество, принимаясь то за один, то за другой политический проект, по Федорову, невозможно при существовании смерти. О какой свободе можно говорить всерьез, когда человек фатально зависим от природной необходимости, когда в любой момент он может стать жертвой стихийного бедствия, эпидемии, а даже если не станет, все равно обречен умереть? Именно так весной 1864 года отвечал Федоров молодому ишутинцу Николаю Петерсону, который пришел к нему на квартиру в городе Богородске с целью обратиться учителя в революционную веру. «Руссо говорит, будто все люди рождаются свободными. Но на что свободными — на то, чтобы умереть?»¹.

С победой над смертью связаны для мыслителя перспективы решения главных общечеловеческих проблем: проблемы борьбы с голодом и болезнями, истощения природы, свободы, социального равенства, локальных столкновений и мировых войн. «Вопрос о богатстве и бедности» философ общего дела считал лишь частью другого всеобъемлющего вопроса — «вопроса о жизни и смерти» (Федоров III, 331). Как пишет С.Г. Семенова, Федоров говорит о «всеобщей, всечеловеческой нищете, той неистребимой нужде, от которой не спасают ни деньги банкира, ни платье короля», о «радикальной необеспеченности человека жизнью»². Жизнь, по Федорову, и есть тот «хлеб наш насущный», о котором молятся христиане и который необходим человеку для того, чтобы действовать в мире, исполняя свое эволюционное назначение.

Федоров призывает к коренной нравственной перемене, к принятию нового фундаментального выбора, в основе которого — идея воскресительной ответственности и любви. В центр проблемы преодоления смерти он ставит не бессмертие живущих, а именно воскрешение умерших. И этим отличается от большинства философов и ученых, так или иначе затрагивавших проблему иммортализма и говоривших или о бессмертии, или о еще более реалистичной задаче — продлении жизни. Так, французский философ Никола Кондорсе полагал, что в ходе развития общества срок жизни человека будет увеличиваться и даже появится возможность достижения бессмертия. О бессмертии как необходимой ступени развития, на которую предстоит взойти человеку, размышлял Александр Радищев в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Федоров же смещает акцент именно на воскрешение, т. е. сразу выдвигает перед человечеством идеал предельно масштабный и абсолютный. Более того, у Федорова не бессмертие — залог воскрешения, а наоборот — только воскрешение, возвращение жизни умершим открывает перед живущими перспективу обретения вечной жизни. Нужно, пишет он, «чтобы все рожденные поняли и почувствовали, что рождение есть принятие, взятие жизни от отцов, т. е.

¹ Петерсон Н.П. Из воспоминаний о Федорове // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 133.

² Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 177, 178.

лишение отцов жизни, откуда и вытекает долг воскрешения отцов, который сынам дает бессмертие» (Федоров I, 390).

По мысли Федорова бессмертие без воскрешения невозможно не только нравственно, но и физически: достижение бессмертия для отдельных людей и будущих поколений — это лишь частичная победа над смертью, первый ее этап. Полнота же этой победы будет достигнута только тогда, когда к преображенной, бессмертной жизни возвращены будут все. И действительно, чтобы суметь вернуть жизнь, человек должен познать мир всецело и досконально, во всех его внешних и внутренних связях, сцеплениях и закономерностях, не с черного, а с парадного хода проникнуть в природу, исследуя ее законы и участь сознательно и ответственно управлять ими. И потому высшая точка развития существа сознающего, вершинное звено мировой эволюции — не просто бессмертный человек, но человек бессмертный и воскрешающий.

Логика такого выбора становится очевидной, если обратиться к книге философа-космиста 1920–1930-х гг. Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (1932), где, представляя свою концепцию идеала, автор выводит понятия дробного и целостного идеала. К дробным идеалам Сетницкий относит все многообразие социальных идеалов прошлого и современности, стремящихся к устройению идеального строя жизни, но при этом несущих в себе лишь часть абсолюта, несовершенных или по цели, или по объему, или по средствам. Целостный идеал, по мысли философа, абсолютен, вмещает в себя полноту счастья, всецелость преображения, всеобщность спасения. При этом потенцией осуществления, как доказывает Сетницкий, обладает только целостный идеал, дробные же идеалы неизбежно терпят крушение в истории. Так что любая попытка, не гонясь за журавлем в небе, схватить летающую низко синицу, поведет к тому, что компромиссный идеал провалит все дело.

Перспективу воскрешения и бессмертия Федоров обосновывал и в той системе координат, которая не предполагает существование трансцендентной реальности, Бога, а признает реальной лишь естественное, природное, и с точки зрения христианства, верящего в Божественную Первопричину. Людям позитивистского склада он указывал на то, что само появление в природе сознающего, чувствующего, творящего существа является первым шагом к преодолению смерти. Повторим: по Федорову, именно в человеке и через человека, считающего смерть злом и способного ставить себе высшие цели, природа получает шанс достичь совершенства, избавиться от хаотичности и слепоты, стать созидательной силой и в конечном итоге извергнуть из небытия все жертвы слепого, инстинктивного этапа развития. Верующим же мыслитель напоминал, что, согласно Писанию, «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13), что первоначальная природа тварных существ не предполагала их умаления и исчезновения из бытия, что по своему статусу в мире человек — соратник Творца, и соработничество это должно быть предельно широким. Преодоление смерти, воскрешение умерших, регуляция стихийных сил

естества — вот благое поприще для человечества, призванного прийти к согласию, к всеединству, уподобляясь Троице, неслиянной и нераздельной.

В самой идее Троицкого Бога заключено, по Федорову, требование воскрешения. «Божественное Существо, Которое Само в Себе показало совершеннейший образец общества, Существо, которое есть единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключаящее смерть единство, — такова христианская идея о Боге, т. е. это значит, что в Божественном Существо открывается то самое, что нужно человеческому роду, чтобы он стал бессмертным. Троица — это церковь бессмертных, и подобием ей со стороны человека может быть лишь церковь воскрешенных. В Троице нет причин смерти и заключаются все условия бессмертия» (Федоров I, 90).

Мыслитель был убежден: совершенное единство при существовании смерти невозможно в принципе. То, что люди до сих пор умирают, виделось ему неопровержимым свидетельством ограниченности и бессилия нашей любви. Между тем «в единстве, в обществе бессмертных личностей, верность их друг другу, отеческая и сыновняя любовь не имеют границ в смерти, как это у нас, в обществе смертных. Или, вернее, понятнее сказать, потому и нет у них смерти, что верность и взаимная любовь их безграничны; у нас же только воскрешение, отрицающее границу, полагаемую нашей верности смертью, уподобляет нас Троицкому» (Федоров I, 90).

Полагая в основу воскрешения любовь живущих к умершим, Федоров опирается на саму природу любви. Подлинная любовь — деятельна, активна. Она не просто взывает к бессмертию и жизни бесконечной, но и стремится к их воплощению, она не может только пассивно ждать и молиться о «воскресении мертвых и жизни будущего века», но должна действовать и содействовать. Участие в воскресительном деле позволяет, по Федорову, во всей полноте раскрыть сущностную природу любви, которая есть источник неиссякающей жизни.

Заповедь уподобления Троице соединяется в активно-христианской, воскресительной мысли Федорова с заповедью уподобления Христу, причем не только в нравственной Его природе (любовь к Богу и ближним, послушание Небесному Отцу, терпение страданий), но в Его делах — утишения бурь, исцеления больных, воскрешения умерших. И примечательно, что в романе Достоевского «Братья Карамазовы», написанном под сильным влиянием идей Федорова, Христос, вновь пришедший на землю, не произносит нравственных проповедей, но совершает дело — воскрешение умершей девицы. Тем самым Достоевский как бы заостряет внимание читателя на той главной заповеди, что адресована Христом ученикам, а через них и всему человечеству: «Ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте» (Мф. 10, 7–8). А в черновиках к роману прямо звучит формула Федорова: «Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», «Воскресение предков зависит от нас» (Достоевский 15, 204).

В третьей части своего главного сочинения «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» Федоров задается вопросом, почему за воскресением Христа, победителя смерти, не последовало воскресения всех. «Мы должны, — пишет он, — представить воскрешение 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). И далее: «Если смотреть на историю как на осуществление “Благой Вести”, то станет ясно, что если всеобщее воскрешение и не совершилось вслед за Воскресением Христа, то оно за ним следует, что Воскрешение 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 совокупной творческой работе спасения, в которой участвуют люди, сознавшие себя не рабами, но сынами Божиими, по слову апостола: «Потому ты уже не раб, но сын, а если сын — то и наследник Божий чрез Иисуса Христа» (Гал. 4, 8). Христианство, в его представлении, должно выйти за стены храма, пронизать собой жизнь, одушевить воскресительным идеалом все сферы дела и творчества человека. Наука и искусство, техника и хозяйство, культура и образование должны, по Федорову, начать работать в благом направлении, служа делу воскрешения и регуляции. Даже армия, подчеркивает мыслитель, может стать «христоробивым воинством жизни», обращая имеющийся в ее распоряжении интеллектуальный, технический, организационный потенциал не на борьбу с себе подобными, а на борьбу со стихийными природными катаклизмами: засухами, наводнениями, землетрясениями. «Орудия разрушения» должны быть обращены «в орудия спасения», в орудия коллективного исследования природы, разумно-творческого управления ею.

Соединение живущих для возвращения к жизни всех когда-либо живших, «долг воскрешения» — своего рода венец русской имморталистической мысли, та высокая планка, которая задана прошлым и современным спорам о будущем. При этом Федоров не оставляет ее в ранге высокой, патетической, но отвлеченной, ни к чему не обязывающей декларации. Он неоднократно подчеркивает, что смерть и посмертное существование должны стать предметом всестороннего научного исследования и эксперимента. Бессмертие, воскрешение — вот в чем, по мысли Федорова, состоит высшая задача науки. При этом знание должно перестать быть элитарным, но выйти за пределы лабораторий, стать достоянием всех. «Все должны быть познающими и все должно быть предметом знания, но так, чтобы знание не отделялось от дела» (Федоров II, 77). Общее дело преодоления смерти предполагает синтез всех дисциплин в единую науку о жизни.

Мыслитель предельно конкретный, идущий от идеала к проекту, Федоров пытается прощупать те направления, по которым двинутся челове-

ческая мысль и практика, коль скоро мир поставит себе воскресительную, смертоборческую задачу. С.Г. Семенова, ведущий исследователь философии Федорова, вычленяет основные подходы мыслителя к решению этой задачи: «Первый из них связан с необходимостью гигантской работы человечества по собиранию и синтезированию разложившихся частиц праха умерших на основе “познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира”»¹. В этом проекте, подчеркивает Семенова, Федоров опирается на идеи и интуиции христианских эсхатологов, которые отмечали, что каждая частица человеческого тела отмечена особой личностной печатью, которую накладывает на нее душа; и в посмертном рассеянии частицы тела сохраняют эту индивидуальную отметину души, а потому и в воскресении родственные частицы как бы опознаются конкретной душой и воссоединяются в бывший единый организм. Второй путь воскрешения исследователь называет «наследственно-генетическим». Воскресительный процесс здесь осуществляется последовательно, в родовом ряду: «сын и дочь воскрешают своего отца и мать, те своих и так далее, семья за семьей, поколение за поколением» и так далее до первоотца и первопредка². При этом, решая проблему идентичности воскрешаемой личности, размышляя над тем, как вернуть восстановленному человеку его уникальное самосознание, Федоров выдвигает гипотезу о существовании «лучевых образов» умерших отцов, которые сохраняются после смерти и носят в себе «образы существ живых, а потом умерших, образы их разложенных на частицы тел» (Федоров II, 260). В статье «Родители и воскресители» он рисует воскресительный процесс как единство любви и знания: живущие, исполнившиеся безграничной любви к отшедшим, будут улавливать всем своим естеством вибрации тех частиц праха, которые входили когда-то в состав тел их родных, и восстанавливать по лучевым образам отцов их живые, одушевленные организмы. Самые силы природы (свет, тепло, вода), сохраняющие и прах, и лучевые образы умерших, будут послушны «совокупной воле сынов и дочерей человеческих» (Федоров II, 259–260). Впрочем, воскресительные наметки, содержащиеся в текстах Федорова, для самого философа были только наметками. Ему не было свойственно детально описывать будущее, как обыкновенно свойственно утопистам. Его философия не утопична, а проективна. И потому он лишь намечает возможные пути будущего, дабы показать, что дело борьбы со смертью не безнадежно, постоянно при этом подчеркивая, что эффективные средства, позволяющие отодвинуть, а затем и вовсе уничтожить барьер смерти откроет только широкое исследование старения, смерти, посмертного состояния, только наука, поставившая себе целью бессмертную, преобразованную жизнь.

Воскрешение — это не буквальное возвращение умерших к прежней физической природе. Ведь нынешний организм и по своему строению, и по функциям, соответствует именно наличному, смертному, пожирающе-

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века* — Николай Федоров. С. 239–240.

² Там же. С. 243.

му, вытесняющему типу существования. Федоров же говорит о всецелом преобразении человеческого естества, без которого ни бессмертие, ни воскрешение невозможны. Несовершенное, несамодостаточное существо, неспособное поддерживать свою жизнь, вне того чтобы уничтожить при этом чужую, всецело зависящее от условий природной среды, может быть только смертным.

Необходимость в воскресительном процессе момента преобразования утверждал не только Федоров, но и Достоевский. В знаменитом письме к ученику философа Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 года, реагируя на присланное Петерсоном изложение идей Федорова, писатель ставил ряд вопросов к учению всеобщего дела и размышлял над тем, каким будет воскресительный акт, подчеркивая, что воскрешение совершится «не в теперешних телах», но преобразенных, что тела воскресших людей будут подобны телу Спасителя «по воскресении его, до вознесения в Пятидесятницу» (Достоевский 30(1), 14). И русские религиозные мыслители конца XIX–XX вв. — С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, и философы-космисты 1920–1930-х годов А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев подчеркивали, что воскрешение есть полное обновление твари, и каждого человека, и всего строя мира, где закон всеединства заступает место той «двойной непроницаемости» вещей и существ¹, согласно которой две вещи не могут занимать одну точку в пространстве, взаимно вытесняя друг друга, а поколения вытесняют друг друга во времени.

Воскрешение умерших в преобразенном виде, в совершенном, нетленном теле идет рука об руку с духо-телесной метаморфозой живущих. Одну из главных дисгармоний человеческой природы Федоров видит в половом дуализме, в слепом природном рождении, обратной стороной которого является вытеснение рожденными родивших. Отсюда вытекает важнейшая составляющая федоровского проекта всеобщего дела — преобразование родотворной силы любви в силу космизующую и воскресительную. Смерть и половой раскол, подчеркивает мыслитель, — близнецы-братья, две связанные между собой опоры несовершенного, падшего порядка природы². Чтобы их преодолеть, необходимо «положительное целомудрие», обращение половой энергии не на рождение, вытесняющее родивших из бытия, а на воскрешение умерших. Такая воскресительная любовь в корне преобразует муже-женские отношения, преодолевая слепой характер естественной природной любви, фатально влекущей к смерти.

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 540–541.

² О том же позднее будет писать Н.А. Бердяев: «Рождение и смерть — одной природы, имеют один источник. <...> И рождение и смерть одинаково — продукты мирового распада, дети времени, царства временности в мире. <...> Рождение есть уже начало смерти, истина эта подтверждается опытом всей природы и слишком очевидна. <...> Родовое начало и любовь для продолжения рода — продукты смертности и испорченности природы и вместе с тем укрепление и узаконение смертности, торжество закона тления» (*Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 239.*)

Просветление и одухотворение чувственности, регуляция эротической энергии — все это, по Федорову, составляющие всецелого преобразования человеческого организма. В религиозно-нравственном плане они сочетаются с новым пониманием брака: «Брак, основанный на любви к родителям, имеет главную цель уже не рождение, а воскрешение» (Федоров I, 185). Федоров много размышляет о том, какой должна быть семья воскресителей, как трансформируется брачный союз, коль скоро его высшей целью становится возвращение жизни отцам. «Брак, основанный на знании отцов по мере перехода знания в дело, превращается в воскрешение, связывая все семьи в этом общем деле. Превращение рождения в воскрешение есть совершенство брачного союза» (там же, 284). Долг воскрешения уничтожает рознь между детьми и отцами, ибо последствием брака становится «не оставление детьми родителей, а закрепление с ними связи» (там же, 285). Долг воскрешения помогает любящим преодолеть обособляющую замкнутость их друг на друге: «несмотря на такой тесный союз, в какой приводит» этот долг «брачную чету», «не может она враждебно относиться к другим подобным союзам, ибо всеобщее воскрешение — результат всеобщей любви» (там же). Наконец, долг воскрешения есть самое прочное и незыблемое основание братства: «И любовь братская может получить твердую основу только в воскрешении же, ибо только оно объединит каждое поколение в работе к общей цели; и чем ближе к ней будет подвигаться эта работа, тем более будет усиливаться братство, ибо воскрешение есть восстановление всех посредствующих степеней, кои и делают из нас, братьев, единый род, уподобляя наш род тому неразрывному единству, в котором пребывает Отец, Сын и Св. Дух» (там же, 249).

Рефлексия над темами смерти, бессмертия, воскрешения выводила мысль Н.Ф. Федорова не только в религиозно-этическое, но и в эстетическое поле, обращая к теме искусства и конечных его перспектив. Но об этом речь пойдет в главе «Эстетика жизнотворчества: от Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева до А.К. Горского».

«ТРИ РАЗГОВОРА» ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА, ИЛИ КАК ФИЛОЛОГИЯ ПОМОГАЕТ ИССЛЕДОВАНИЮ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА¹

В 1899 — начале 1900 гг., на рубеже двух столетий, В.С. Соловьев — сначала в солнечных Каннах, потом в Пустыньке и, наконец, в зимнем, пасмурном Петербурге — работает над «Тремя разговорами о войне, прогрессе и конце всемирной истории». Так уж повелось в исследовательской традиции, что эта вещь считается вершиной его религиозно-философского творчества, конечной точкой мировоззренческой эволюции, своего рода духовным завещанием, оставленным наступающему веку. Смерть философа, последовавшая через считанные месяцы после журнальной публикации и совсем вскоре после выхода в свет отдельного издания «Трех разговоров», задала определенный ракурс прочтения и понимания, и все читающие и толкующие вольно или невольно его придерживаются, не помышляя о том, чтобы расширить рамки восприятия.

Если попытаться в двух словах изложить традиционное истолкование «Трех разговоров», то эти два слова будут таковы: историософский пессимизм. Давая же пространное изложение вышеозначенной формулы, придется сказать приблизительно следующее. На протяжении двадцати лет апологет богочеловечества и всеединства, младший современник Ф.М. Достоевского и Н.Ф. Федорова, был убежденным сторонником идеи истории как «работы спасения»², настаивая, что зерна Нового Иерусалима медленно вызревают в почве истории, что род людской в своей социальной и хозяйственной деятельности, в науке и культуре, в творчестве и любви призван содействовать преобразению мира в Царство Христово. И вот теперь не осталось и следа от этой веры. Леонтьевский «мрачный пессимизм и апокалиптическое вдохновение»³ заступают место теократического оптимизма. История неуклонно движется под дьявольский, смертный откос, все глубже падение, все сильнее богоотступничество. И тот, кто когда-то писал кузине Кате: «Я не признаю существующего зла вечным, я не верю в черта»⁴, — выводит антихриста на авансцену истории, допуская возможность совершенного соединения с человеческой природой дьявольского, злого начала, подобно тому как девятнадцать веков назад состоялось совершенное соединение с ней начала Божественного и благого в лице Богочеловека Христа.

¹ Впервые: Соловьевские исследования. 2010. Вып. 2(26). С. 50–82.

² См. главу «История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в.).

³ *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь, Достоевский, Соловьев. М.: Республика, 1995. С. 148–149.

⁴ В.С. Соловьев — Е.К. Селевиной. 2 августа 1873 // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 3. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1911. С. 88.

Как оценивали «Три разговора» современники и потомки философа? Одни — как предательство Соловьевым его собственных убеждений, другие — как своего рода «трезвение», благое «перерождение убеждений»: отказ от соблазнительных «неохристианских» исканий, от экуменической утопии, от теократии, переход на позиции церковной эсхатологии. Но, в конечном итоге, обе оценки — одна со знаком минус, другая со знаком плюс — были связаны *общей посылкой*: в конце жизни происходит перелом в сознании Соловьева, затрагивающий коренные основы его философской системы. Соловьев «Трех разговоров» — это *другой* Соловьев, ничего общего не имеющий с Соловьевым «Чтений о Богочеловечестве», «России и Вселенской церкви», «Смысла любви», «Оправдания добра»...

Однако правомерен ли такой вывод? Насколько «Три разговора» являют собой разрыв с прежними идеями и идеалами Соловьева и так ли уж однозначно пессимистичен философ в оценке грядущей истории, даже если на подступах к ее финалу маячит темная фигура антагониста Творца?

Собратьев Соловьева по философскому цеху (Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева и др.), в сущности, и задавших тон последующей интерпретации «Трех разговоров», сильно подводило то, что они были... философами. Их больше интересовали идеи, нежели форма их выражения. И совсем не интересовала целостность текста: в подавляющем большинстве случаев они строили свою трактовку, опираясь исключительно на «Краткую повесть об антихристе» и начисто забывая о том, что повесть эта — одна из составных частей целого, но никак не это целое, что она иерархически подчинена более сложному единству — какому? об этом еще поговорим, — и что, следовательно, ее смысл не может претендовать на то, чтобы быть смыслом всей сошедшей с пера Соловьева вещи. Не задавались они и вопросами: в каком контексте создавал Соловьев эту вещь, как соотносится она с написанным в тот же предсмертный 1899 год, как была связана с его предыдущим творчеством (последний вопрос вообще исключался, ибо а priori декларировался якобы существующий водораздел между «Тремя разговорами» и всем созданным ранее).

Все это вопросы филологические, философам отвечать на них вроде бы и не пристало. Но, как оказывается, без филологии, без анализа истории текста и его структуры, без учета контекста, в котором он создавался, и того, что ему предшествовало в творчестве автора, далеко уехать нельзя, а если и можно, то дорога будет хоть и заманчивой, и широкой, но ведущей не к истине, а в сторону от нее.

Первую брешь в понимании «Трех разговоров» как манифеста исторического пессимизма и катастрофизма пробивает... концовка. И вправду, если однозначно сближать позицию Соловьева в «Трех разговорах» с позицией того же Леонтьева и видеть в ней решительное отрицание благого исхода истории, то как тогда объяснить финал «Краткой повести об антихристе», не дописанный Пансофием, но проговариваемый господином Z? А здесь перед нами сокрушение и гибель антихриста, явление Христа

человечеству, отвратившемуся от лжи и обмана, воскресение праведников и тысячелетнее царство Христово.

В свое время Е.Н. Трубецкой, разбирая «Три разговора», выражал недоумение по поводу того, зачем Соловьев заканчивает повесть об антихристе словами о «тысячелетнем царстве Христовом», — коль скоро сам он убежден в том, что «всемирная история внутренне кончилась»¹. Действительно, согласно Писанию и Церковному преданию, тысячелетнее царство Христово воцаряется *на земле* — и *еще в историческом времени*. После кризисов и катаклизмов апостасийной истории, после последней битвы сил света с силами зла, в которой верные Христу сражаются с полчищами антихриста, начинается новая, благая эпоха истории, в которой Господь будет править со своими людьми, и эта эпоха, в которую совершится преобразование земли и человека, станет преддверием всецелого обновления бытия, образом которого в «Откровении Иоанна Богослова» является Небесный Иерусалим. Так понимали идею тысячелетнего царства раннехристианские апологеты Иустин Мученик, Папий Иерапольский, Ириней Лионский. Так же, спустя девятнадцать веков, будут понимать миллениум и некоторые представители русской мысли. Именно на двадцатую главу Откровения опирается П.Я. Чаадаев, настойчиво утверждающий идею активности христианства в истории: «В христианском мире все необходимо должно способствовать — и действительно способствует — установлению совершенного строя на земле; иначе не оправдалось бы слово Господа, что Он пребудет в церкви Своей до скончания века»². Двадцатой главой Откровения подкрепляет свою проповедь «великой всеобщей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» Ф.М. Достоевский (Достоевский 26, 148)³. Значительное место идея миллениума занимает в богословских работах С.Н. Булгакова — трилогии «О Богочеловечестве», книге «Апокалипсис Иоанна»... Что же касается самого Соловьева, то миллениаристские чаяния одушевляют его творчество не только в течение теократического периода, когда в центре его религиозно-философской рефлексии оказывается образ Церкви как «становящегося царства Божия на земле», но и в девяностые годы, когда создаются «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание добра» (1894–1897), книга, пронизанная мыслью о том, что цель и смысл всемирной истории — «приготовление человечества и всей земли к Царству Божию»⁴ и все области дела и творчества человека: политика и экономика, труд и искусство, право, педагогика, деятельность общества и государства должны быть одушевлены этой благой, высшей целью.

¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. Т. II. М.: Путь, 1913. С. 34–35.

² Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. С. 43–44.

³ См. об этом: Гачева А.Г. Царствие Божие на земле в понимании Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX вв. Вып. 4. Петрозаводск: Петрозаводск. гос. ун-т, 2005. С. 312–323.

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 530.

Заметим: у всех перечисленных авторов Царство Христово на земле не замещает Иерусалима Небесного, того «нового неба и новой земли», о котором пророчествует завершительная, 21 глава «Откровения» («И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» — Откр 21, 1). Оно служит своего рода связующим звеном между нынешним падшим, раздробленным состоянием бытия, миром, вверженным во власть «смерти и временности» (Н.А. Бердяев), и полнотой всеединства, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28) и «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не жениясь и в различных разрядах» (Достоевский 20, 174–175). В миллениуме история приносит свой плод Творцу, земля и человек созревают для конечного преображения.

Включение в историософский сценарий темы миллениума аксиоматически означает, что этот сценарий оптимистичен, что история в нем оправдана, а не обесмыслена. Не случайно, у того же Леонтьева нет и намека на двадцатую главу Откровения, но есть железное убеждение, что исторический процесс апостасиен, силы зла в нем торжествуют, тесня и сокрушая силы света и жизни. В отклике на Пушкинскую речь Достоевского Константин Николаевич высказывается однозначно: «мировая гармония» с подлинным христианством несовместима, христианство «пессимистично» в своем отношении к миру и его судьбе, «не верит ни в автономическую мораль лица, ни в разум собирательного человечества, долженствующий рано или поздно создать рай на земле»¹.

Сразу нужно отметить: ни Достоевский, на которого так ополчался Леонтьев, ни Соловьев в «автономическую мораль лица» и «в разум собирательного человечества», понятый секулярно, в духе философии Просвещения, не верили так же, как и автор брошюры «Наши новые христиане». Критика позитивистского подхода к бытию и человеку, настаивающего на их одномерности, исключаящего из хода истории религиозное, метафизическое начало, равно была свойственна всем трем. Однако если у Леонтьева эта критика перечеркивала историю, то у Достоевского и Соловьева она становилась начальной точкой рефлексии о подлинном содержании исторического процесса, который есть поле встречи Бога и человека, та область, в которой потенциально возможно (и осуществимо) их сотрудничество.

К вопросу о конечном, религиозном смысле истории сводятся все разговоры, что ведутся на вилле у Средиземного моря четырьмя собеседниками. При этом вопрос об истории постоянно слетается с вопросом о человеке, об основаниях его действия в мире и, главное, о его *самоопределении* по отношению к той тяжбе добра и зла, Христа и антихриста, полем которой является бытие. Включиться в эту битву на стороне сил добра, противостоять злу всем, чем только возможно, — оружием воина или пером дипломата — этот императив лейтмотивом проходит от первой до последней строки «Трех разговоров».

¹ Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. С. 22.

О том, как именно решаются в последней крупной вещи Владимира Соловьева антропологическая и историософская темы, речь пойдет далее, а пока следует сказать о жанровой специфике произведения: понимание ее, в сущности, и задает стратегию анализа текста.

«Три разговора» написаны в форме платоновского диалога, и это в работах о Соловьеве подчеркивалось неоднократно¹. Однако практически не обращалось внимания на то, какой именно тип диалога берется философом в качестве образца. Между тем это как раз те диалоги Платона (прежде всего «Федон» и «Пир»), где более всего выражены элементы художественной организации текста, представлены не просто реплики собеседников, сменой которых движется философский сюжет, но налицо элементы драматургии, присутствуют и экспозиция, и кульминация, и развязка, вводится текст от повествователя, как в эпических жанрах, индивидуализирована речь собеседников, так что каждый участник беседы предстает не только рупором той или иной идеи, защитником закрепленной за ним философской позиции, но и неповторимой личностью со своей манерой говорить и держаться². По тому же типу строит свои «Три разговора» и Соловьев. Все участники диалога охарактеризованы хотя и скупом — буквально несколькими словами («старый боевой генерал», «муж совета», отдыхающий от государственных дел, «молодой князь», моралист и народник», «дама средних лет, любопытная ко всему человеческому», господин Z, «неопределенного возраста и общественного положения»³), однако и эти несколько слов заставляют читателя живо вообразить себе собеседников. К тому же по ходу действия Соловьев то и дело включает в текст то краткие, то развернутые ремарки, передающие особенности речи героев, и эти ремарки, пришедшие от драматического рода литературы, дополняют их характеристики, а главное — протягивают тонкие смысловые нити между поведением персонажа и содержанием его речи, способствуя созданию целостного образа. К примеру, резкий, но искренний, не кривящий душой генерал, что говорит все время с волнением, «вставая и снова садясь и с быстрыми жестами», и в своих убеждениях так же искренен, безапелляционен и прямодушен, не признает размытостей и теней, требует полной правды, определенности, абсолюта. Он верит хотя и просто, без

¹ См.: Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция. М.: Республика, 1997. С. 358–359; Степанов А.Н. «Три разговора» В.С. Соловьева. Вопросы публикации, жанрового своеобразия и композиционной целостности // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. Материалы международной конференции 14–15 февраля 2003 г. Серия «Symposium». Вып. 32. СПб.: Санкт-Петербург. филос. общество, 2003. С. 378.

² Вспомним, как в финале «Федона» по-разному плачут ученики и друзья Сократа. «У меня самого, — повествует Федон, — как я ни крепился, слезы лились ручьем. Я закрылся плащом и оплакивал самого себя — да! не его я оплакивал, но собственное горе — потерю такого друга! Критон еще раньше моего разразился слезами и поднялся с места. А Аполлодор, который и до того плакал, не переставая, тут зарыдал и заголосил с таким отчаянием, что всем надорвало душу, всем, кроме Сократа» (Платон. Федр // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 93). Этот плач не менее ярко характеризует каждого свидетеля смерти Сократа, чем их философские речи.

³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 644.

рефлексий и умностей, но всецело и горячо, и готов, не раздумывая, отдать жизнь «за веру, царя и отечество». В то время как политик, который «растянувшись на шезлонге, говорит тоном, напоминающим нечто среднее между беззаботными богами Эпикура, прусским полковником и Вольтером», с легкостью обходится без «абсолютных принципов» и прекрасно чувствует себя в либерально-культурной тарелке¹.

Столь же кратко, но мастерски, одним-двумя штрихами создавая общее впечатление, описывает Соловьев место действия «Трех разговоров»: «В саду одной из тех вилл, что, теснясь у подножия Альп, глядятся в лазурную глубину Средиземного моря» (С. 644). Лаконичная фраза будит воображение читателя, заставляет представить себе и Альпы, и виллу, и гладь морских вод, и пальмы, вынесенные в заглавие первой, журнальной публикации²... а потом домыслить и тихий вечер, и южную негу, особенно радующую жителей Севера, и теплый ветер, дующий с моря на собеседников: уютно расположились они в плетеных креслах, ведя такие русские, такие *неуместные* в расслабляющем средиземноморском климате разговоры.

Есть у Соловьева и более близкие, чем античность, источники, — те, что трансформировали *философский диалог* применительно к нуждам *литературы*. У идеологов немецкого романтизма, влияние которых на Соловьева неоспоримо, диалог предстал как один из способов выражения не просто мысли, но мысли художественной. «Романы — это сократовские диалоги нашего времени. Эта свободная форма служит прибежищем для жизненной мудрости, которая спасается от школьной мудрости»³, — писал Ф. Шлегель. На русской почве этой установке следовал В.Ф. Одоевский. Его «Русские ночи», главный герой которых — «сама философская мысль: жизнь мысли и драма мысли»⁴, разворачивались в форме беседы нескольких молодых людей с их приятелем Фаустом. Диалог как подходящую форму развития не событийного, но идейного сюжета романа активно использовал Достоевский: достаточно вспомнить диалоги князя с Шатовым в подготовительных материалах к роману «Бесы», разговор Ивана и Алеши Карамазовых в трактире, фантастический диспут Ивана и черта, диалогические вставки в «Дневник писателя» (знаменитые беседы с Парадоксалистом в июльско-августовском выпуске «Дневника...» за 1876 г.). И Соловьев при создании «Трех разговоров» не мог не учитывать опыта своего старшего друга, того, кого сам он еще в 1882 г. объявил проповедником вселенского христианства и про которого писал: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне *свободным мыслителем* и могучим *художником*»⁵.

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 645.

² Соловьев В.С. Под пальмами. Три разговора о мирных и военных делах // Книжки Недели. 1899, октябрь, ноябрь; 1900, январь.

³ Шлегель Ф. Фрагменты // Литературная теория немецкого романтизма. Документы. Л.: Изд-во писателей, 1934. С. 183.

⁴ Маймин Е.А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 262.

⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. С. 305.

К чему я все это веду? К тому, что текст «Трех разговоров», родившийся на стыке философии, публицистики и литературы, организован художественно. А значит и принцип подачи верховной идеи здесь иной, нежели в философском трактате. Мысль автора не раскрывается прямо, открыто и «в лоб», как, к примеру, в кантовской «Критике чистого разума», гегелевской «Феноменологии духа» или «Оправдании добра» самого Соловьева. Она не декларирована, но заткана в художественное целое, получает не столько дискурсивно-логическое, сколько ассоциативно-образное развитие. Вывести ее из какой-то части произведения, к примеру, из «Краткой повести об антихристе», что делают наиболее часто, отождествить с тем или иным высказыванием автора или персонажа нельзя — к ее пониманию приведет только анализ целого.

В «Трех разговорах», формально ориентированных на платоновский диалог, перед нами не прят философов, а светская беседа пятерых случайно сошедшихся лиц. Разговор завязывается неожиданно и спонтанно, «по поводу какой-то газетной статьи или брошюры»¹, течет без всякого плана. Мысль легко отклоняется от магистрального русла, разбивается на прихотливые ручейки, речь говорящих пересыпана каламбурами и менее всего напоминает строгое философское доказательство. Подчас только вежливость останавливает нападающие друг на друга стороны от того, чтобы бросить затянувшийся спор и насытить себя наконец чем-то более существенным и весомым, чем духовная пища. Однако именно на этой форме «случайного светского разговора», легкого, прихотливого, не обязывающего к строгим, ответственным формулировкам, Соловьев специально настаивает в предисловии. И тому есть свое объяснение. Чем глубже мы погружаемся в чтение, тем отчетливее понимаем, что имеем дело с сознательным приемом: легкость и прихотливость беседы обманчива, при всей внешней необязательности, в ней оказывается важна буквально каждая деталь, каждое, даже вскользь оброненное слово. И это еще одна черта, характерная для художественной организации текста: любая мелочь, любая безделица оказывается значимой в конструкции целого, тончайшими нитями связана с другими его частями. И если философский трактат можно, например, сократить, то художественное произведение безболезненно сократить невозможно: смысл неизбежно будет смещен, деформирован.

Учитывать художественную природу «Трех разговоров» необходимо, иначе легко попасть впросак, как это происходит, скажем, у С.А. Кравца, совершенно серьезно сопоставляющего антихриста В.С. Соловьева со свидетельствами об антихристе в Священном Писании и церковном предании и приходящего к выводу о расхождении философа с христианской традицией². Между тем этот образ не столько церковен, сколько литературен. Его непосредственные предшественники — герои-бунтари Байрона, Лермонтова,

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 645.

² Кравец С.А. Антихрист в святоотеческом предании и у В.С. Соловьева // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». М.: Санкт-Петербург. филос. об-во, 1993. С. 5–8.

Достоевского, Ницше. В нем легко найти черты Печорина и Ставрогина, героя так и не написанного Достоевским «Жития великого грешника» и ницшеанского сверхчеловека. Само объяснение того, почему спиритуалист, веровавший *умом* в «добро, Бога, Мессию», сначала захотел поставить себя на место Христа, а потом и вовсе предал себя во власть демонических сил — «безмерное самолюбие», любовь к себе и только к себе, — *слишком* отдает русским девятнадцатым веком. Уже славянофилы полагали «эгоизм» и «гигантское самолюбие» главным недугом «современного человека», видели в нем начало ложного устройства личности. Уже Тютчев, создавая поэтический образ Наполеона, называл его «гением самовластным» («Он был земной, не Божий пламень, / Он гордо плыл, презритель волн»). А что говорить о Достоевском, в творчестве которого был дан пронизательный анализ природы автономного сознания, явлены те тупики и бездны, к которым неуклонно и неумолимо ведет «самовластье человеческого я» (формула Тютчева). Вспомним героя «Жития великого грешника» с его «наклонностью к безграничному владычеству и верой непоколебимой в свой авторитет», героя, который открыто противопоставляет себя Творцу: «Я сам бог» — и заставляет Катю себе поклоняться» (Достоевский 9, 127, 130). Или «великого инквизитора», который тоже хочет заслонить собой Бога: «И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое. <...> Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать» (курсив мой. — А. Г.) (Достоевский 14, 231).

С героями-идеологами Достоевского («великим грешником», Ставрогиным, Версиловым, Иваном Карамазовым, великим инквизитором) соловьевский антихрист связан теснейшим образом. Герой «Жития великого грешника» «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), Версилов, утоляя гордость, носит вериги, безверный Ставрогин со «смирением паче гордости» сносит пощечину Шатова, ищет предать публичности свою исповедь. В свою очередь и сверхчеловек Соловьева являет то же, на первый взгляд, странное и нелогичное, сочетание самолюбия и гордыни с «высочайшими проявлениями воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности»¹. Но для Соловьева, как и для Достоевского все, напротив, в высшей мере логично. Ибо жажда вериг питается у созданных ими героев самостью, эгоизмом, а не любовью, подвиг берется не во имя Христово, а «во имя свое», в сознании собственного неизмеримого превосходства над слабыми и жалкими ближними, предстает еще одним свидетельством всемогущества гордого человека: «Самообожание. Люди для него — мыши. Берет на себя страшные подвиги» — записывает Достоевский о будущем Версилове в подготовительных материалах к роману

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 740.

«Подросток» (Достоевский 16, 239). «Ждет и питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований»¹ — замечает Соловьев об антихристе.

Суть духа антихристового — в апологии самовластья и самоопорности человека. Эта мысль центральна и в речах сатаны, которого Соловьев тоже вводит в свою повесть, трагедизируя сюжет Богоявления. Антагонист Творца говорит со своим порождением «глухим, точно сдавленным», «бездушным», «металлическим» голосом, призывает отречься от «того, дурного и отца его» и признать единственной опорой себя самого, свое «собственное достоинство и превосходство»². Его увещание построено на евангельских формулах («Сын мой возлюбленный, в тебе все мое благоволение», «Я бог и отец твой», «У меня нет другого сына, кроме тебя», «Прими дух мой» и т.д.), но влагаемый в них смысл противоположен евангельскому. Человекобожие ставится здесь на место богочеловечества. Именно так понимали оппозицию антихристианства и христианства предшественники Соловьева, прежде всего Достоевский («Бесы», «Братья Карамазовы») и Федоров, бескомпромиссный критик гуманизма Нового времени, противопоставлявший отвлеченному понятию «человек», за которым маячит прямой путь к человекобожию и зверобожию, понятие «сын человеческий», тесно связанное с образом Богочеловека Христа. Во многом такая трактовка была актуализирована и полемикой с Ницше, которую в 1890-е гг. вели как Федоров, так и сам Соловьев³.

Подобно великому инквизитору, сверхчеловек Соловьева подменяет Христов идеал Царствия Божия идолом «всеобщей сытости»⁴. Глубоко презирающий жалких людишек, он дает им то, чего они жаждут: хлеба и зрелищ. Как и инквизитор, ведет их к пропасти небытия, всячески демонстрируя, что его путь есть путь к свету неветшающей жизни, ведет и

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 741.
Там же. С. 743.

² Г.П. Федотов, в свое время указавший на связь «Краткой повести об антихристе» с «опытом XIX столетия», называет и другие идейные источники, формировавшие образ «антихристового добра»: социализм, позитивизм, теософия (Федотов Г.П. Об антихристовом добре // В.С. Соловьев: pro et contra. Т. 2. СПб.: РХГИ, 2002. С. 460).

³ По стилю и содержанию, внутренние монологи антихриста подчас удивительно напоминают речи героя поэмы Ивана Карамазова, что стремится исправить подвиг Христа, утверждая правду хлеба земного: «Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был исправителем человечества, а же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым. <...> Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьбою буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно» (Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 741). Антихрист перелагает аргументы великого инквизитора, упрекающего Христа за слишком высокие требования к человеку, за то, что Ему дороги только сильные духом, те, что способны отвергнуть хлебы ради свободы, в то время как инквизитору дороги и грешные, и его «муравейник» создан для всех.

обманывает их всю дорогу. Впрочем, между двумя вождями соблазненного человечества есть и тонкая, но важная разница. Инквизитор, прямо говорящий Спасителю: «Мы не с тобой, а с ним», на людях прикрывает свой лжеидеал священным Христовым именем («Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое» (Достоевский 14, 231)), сверхчеловек же, приняв в свою душу дьявола, ни разу, ни при каких обстоятельствах не упоминает Христа. Даже когда старец Иоанн просит его публично исповедать Спасителя мира, он не в силах солгать, лицемерно прославить Священное Имя, ибо для зла воплотившегося признать *воплощенное добро* невозможно, это противно самой его сущности.

Антихрист Соловьева умен, очень умен. Его «ясный ум» «всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию»¹. Почему же он не верит? Потому, что в нем нет любви. Ум с сердцем у него не в ладу, недаром его писания обнаруживают «признаки совершенно исключительного, напряженного самолюбия и самомнения при отсутствии истинной простоты, прямоты и сердечности»². Такой поворот проблемы «веры — неверия» связывает Соловьева и с Хомяковым, и с Киреевским, и с Иваном Аксаковым, ведь именно славянофилы первыми восстали против гипертрофии рассудка, против торжества в человеке отточенного, но холодного рацио, неспособного, с их точки зрения, быть прочной опорой веры (эту способность дает лишь союз ума и сердца, мысли и чувства). Связывает, разумеется, и с Достоевским: вспомним его старца Зосиму, что полагает любовь, «деятельную любовь» к конкретному, рядом стоящему ближнему, тем горчичным зерном, из которого растет подлинная, животворящая вера. Вспомним и его героев-идеологов, способных принять Бога умом, но не способных уверовать. Антихрист Соловьева продолжает их и в этом смысле.

Литературную подкладку образа антихриста обыкновенно или игнорируют, или попросту не замечают, слепо доверяясь *прямо* авторскому слову: в предисловии Соловьев всячески подчеркивает, что «Краткая повесть...» в главных своих чертах опирается на «показания Слова Божия и церковного предания об антихристе»³, допущенные же автором вольности объясняются лишь необходимостью представить читателю связный и наглядный рассказ. Однако доверять в данном случае Соловьеву я бы поостереглась. Слишком много литературщины не только в обрисовке фигуры антихриста, но и в самих поворотах сюжета, в тональности некоторых эпизодов, как, к примеру, в поворотной сцене у обрыва, когда восставший на Творца сверхчеловек, гневно выкрикивающий свои проклятия, пытается покончить с собой. «Ярость утихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока.

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 740.

² Там же. С. 743.

³ Там же. С. 641.

Нестерпимая тоска давила его сердце»¹. Перед нами романтическое, почти клишированное описание смятенных чувств героя на столь же романтически-клишированном фоне природы. В том же высокопарном романтическом духе рисуется и момент соприкосновения гордого сверхчеловека с демонической силой: этой силой он подхвачен над бездной, куда бросился в своем отчаянном бунте с криком «Не воскрес, не воскрес!» «На миг он потерял сознание и очнулся стоящим на коленях в нескольких шагах от обрыва. Перед ним обрисовалась какая-то светящаяся фосфорическим туманным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизывали его душу...»².

«Краткая повесть об антихристе...» литературна и по своему композиционному статусу. Еще с Платона зародилось обыкновение включать в диалог вставные новеллы, притчи, рассказы. Античная и европейская традиции активно пользовались этим приемом. Особенно любили его романтики — как в Германии, так и в России. В.Ф. Одоевский то и дело перемежает диалоги «Русских ночей» развернутыми вставками. Новеллы следуют одна за другой: «Бригадир», «Бал», «Мститель», «Насмешка мертвеца», «Последнее самоубийство»... Достоевский вводит в спор Алеши и Ивана Карамазова поэму «Великий инквизитор», прототипическую для «Краткой повести...» по целому ряду позиций. Соловьев идет по тому же пути. Каждый из трех разговоров содержит в себе вставную новеллу, которая является своего рода смысловым центром беседы и одновременно аукается с другими частями текста. В первом разговоре это рассказ генерала о том, как во время русско-турецкой войны малая его батарея уничтожила четырехтысячный отряд башибузуков. Во втором — эпизод «из жизни древних отшельников», излагаемый господином Z. В третьем — «Краткая повесть об антихристе», читаемая им же по рукописи. Характерно, что о двух первых беллетристических вставках пишущие о «Трех разговорах» не упоминают почти никогда, а они в общем строе произведения не менее важны, чем «Краткая повесть...», пользующаяся преувеличенным вниманием интерпретаторов. Более того, обе новеллы вступают с «Краткой повестью...» в очевидное *взаимодействие*, углубляя и *проясняя* ее задание.

Первая вставка — своего рода образная кульминация спора о христоролюбивом воинстве и войне, который ведут между собой собеседники и который выводит их к вопросу о том, нравственно или нет сопротивляться злу силой. Проблематику этого спора Соловьев продумал и прочувствовал еще в «Оправдании добра», введя в нее отдельную главу «Смысл войны». Свою позицию в диалогах он заявляет определенно и недвусмысленно, распределяя свои аргументы между прямодушным генералом и господином Z. Более того, подкрепляет ее прямым авторским высказыванием в предисловии, подчеркивая обязательность как для человека, так и для человечества борьбы против «начала зла и лжи», даже если орудия этой

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 742.

² Там же.

борьбы и несовершенны, и обращаясь, как и генерал, к примерам из русской истории (образ преп. Сергия Радонежского, благословившего Дмитрия Донского выступить против Орды).

Обязательность борьбы со злом, долг сопротивления ему во имя добра рассматриваются в «Трех разговорах» с самых различных сторон, но на первый план ощутимо выдвигается религиозная система координат, оставляя позади даже этику. Сопротивляться злу силою не только нравственный долг человека (хотя и эта этическая точка зрения — помочь беззащитной жертве насилия — подробно аргументируется и в первом, и во втором разговоре). Это его *онтологический долг* — как существа, созданного по образу и подобию Божию. Это не только его, человека, дело, в котором он предоставлен самому себе, велениям своего разума и своей автономной совести. Это дело, в котором он предстает воином рати Христовой, идущей походом против князя тьмы, розни и смерти.

Именно таким воином ощущает себя (и своих казаков) боевой генерал, бросающийся в погоню за головорезами, только что стеревшими с лица земли армянское село (да как стеревшими — с какой сатанинской жестокостью: люди, заживо сожженные на костре, беременные женщины со вспоротыми животами, дети, убитые на глазах матерей...). Самый бой, в котором три сотни казаков противостоят четырехтысячному отряду башибузуков, предстает как ристалище правды, подобное битве ангельского небесного воинства с полчищами сатаны. «Ну, вижу, пришел час воли Божией. Сотня, раздайся! Раздвинулось мое прикрытие пополам — направо-налево — все готово, Господи благослови! Приказал пальбу батарею.

И благословил же Господь все мои шесть снарядов. Такого дьявольского визга я отродясь не слыхивал. Не успели они опомниться — второй залп картечи. Смотрю, вся орда назад шарахнулась. Третий — вдогонку»¹.

Падшие тридцать семь человек, положившие душу свою за други своя, для генерала — святые воины. Отпевает их старообрядец Одарченко — и расходятся хмурые тучи, «а на небе облака разноцветные *точно Божьи полки* собрались» (курсив мой. — А. Г.). И сам генерал ощущает на душе «светлый праздник»: «Тишина какая-то и легкость непостижимая, точно с меня вся нечистота житейская смыта и все тяжести земные сняты, ну, прямо райское состояние — чувствую Бога, да и только»². Совсем не натяжкой звучит его слово, обращенное к князю-толстовцу: «Так чиста моя совесть в этом деле, что я и теперь иногда от всей души жалею, что не умер я после того, как скомандовал последний залп. И ни малейшего у меня нет сомнения, что умри я тогда — прямо предстал бы перед Всевышнего со своими тридцатью семью убитыми казаками, и заняли бы мы свое место в раю рядом с добрым евангельским разбойником. Ведь недаром он там в Евангелии стоит»³.

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 663, 665.

² Там же. С. 663, 664.

³ Там же. С. 665.

Генерал отчетливо сознает, что действовал не по произвольному человеческому хотению, а был в описанном им бою вместе со своими казаками орудием воли Божией. Его рассказ пронизан живым ощущением богоприсутствия, благодати, которая движет человеком, готовым на подвиг во имя жизни. Новелла о подвиге русских воинов — тот необходимое звено, через которое *частный* вопрос, «существует ли теперь или нет *христолюбивое и достославное российское* воинство»¹, заявленный в начале первого разговора, перетекает в *обобщающий вопрос* об активности человека в истории, понятной не секулярно, а религиозно, о *сотрапачестве* в ней Бога и человека.

А дальше этот всеобъемлющий и главный вопрос находит себе иллюстрацию... в «Краткой повести...». Не одна трансцендентная воля совершает здесь суд над антихристом и его слугами. Сокрушение императора оказывается богочеловеческим делом. Оно происходит как при помощи Божией («землетрясение небывалой силы», поглотившее «и самого императора и все его бесчисленные полки»), так и при содействии человеческого: 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... И Божьим ответом на это обращение верных, на духовную жажду рода людского — явление Христа, с любовью сходящего к миру дабы установить Свое Царствие.

На протяжении многих лет в самых разных формах утверждал Соловьев понимание христианства как активной, творческой веры, требующей от личности не только словесного исповедания, но и подлинного христианского дела. В «Трех разговорах» его позиция не изменилась. Вспомним, как господин Z в ответ на морализаторство князя, требующего непотворения злу в любых обстоятельствах, выстраивает своеобразную лестницу благого заступничества: «если можно, то увещаниями, если нет, то силой, ну а если у меня руки связаны, *тогда* только тем крайним способом — крайним *сверху*, — который вы (имеется в виду князь. — А. Г.) преждевременно указали и так легко бросили, именно молитвою, то есть тем высшим напряжением доброй воли, что, я уверен, действительно творит чудеса, когда это нужно»². Молитва, *одна лишь молитва*, отнесена здесь к крайним, последним мерам — когда человеческие возможности побороть неправду отсутствуют или исчерпаны. В центр же выдвигается сопротивление силою, активность, дело, борьба. И снова иллюстрацию этой формулы находим мы в «Краткой повести...» Сначала главы христианских церквей кротко увещивают антихриста, призывая его исповедать Иисуса Христа. Потом — обличают перед лицом всех людей. И лишь тогда, когда, казалось, человеческие силы противленья исчерпаны, вместе с верными христианами удаляются в пустыню для поста и молитвы. Однако как только на битву с антихристом восстает иудейский народ, они вновь выступают из пустыни

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 645.

² Там же. С. 657.

под предводительством Петра, Иоанна и Павла и движутся «от Синая к Сиону». Тему активного сопротивления злу, не только увещанием, но и делом, борьбой резюмирует финальное замечание генерала, возвращающее конец спора о войне и истории к его непосредственному началу: «Но заметьте тоже, на чем занавес-то в этой исторической драме опускается: на войне, на встрече двух войск!»¹.

Тот же принцип соотнесения сказанного собеседниками и происходящего в «Краткой повести» действует и во втором диалоге. Этот диалог посвящен цивилизации, культурной жизни наций, идеям всеобщего мира, прогресса, т. е. тому человеческому срезу всемирной истории, который в историософии Нового времени все более теснил и нивелировал *Божественную* ее подоснову. Точка зрения, занимаемая дипломатом, ведущим главную партию, подчеркнута секулярна. Он абстрагируется от метафизического смысла истории, от всяких там абсолютных причин и целей. Он — именно он, а не Соловьев, выстраивавший историю согласно ее высшему, Божественному заданию, — верит в автономный разум человечества, свободный, так сказать, от теологического рабства, и искренно убежден в его способности устроить рай, то бишь 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»². 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»³. Установка политика проста: «нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости»⁴. 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), и является, по мысли политика, залогом преодоления противоречий как между людьми, так и между народами.

Правда, его гладкие, в высшей степени убедительные, по всем правилам риторики сложенные речи наталкиваются на контрреплики генерала, пусть и не искушенного 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

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

² Там же. С. 697.

³ Там же. С. 702.

⁴ Там же.

благоволение. Ну а где же оно? Видали вы его, что ли?»¹. Политик, разумеется, 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 свое душе самые злые 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, улаживание всех международных отношений и столкновений — вот незыблемая норма здоровой политики в культурном человечестве»².

Что тут остается *культурному* человеку? Покопавшись в памяти, вспомнить «Зимние заметки о летних впечатлениях» Достоевского, которые Соловьев, вне всякого сомнения, знал. Развернутая в этом тексте критика основ либерально-эгалитарной цивилизации построена на том же тезисе, что и возражения генерала: самая гармоничная, самая прекрасная форма бессильна и бесполезна без одушевляющего ее столь же гармоничного, столь же прекрасного 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 годы: «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 и становится «Краткая повесть...». Начинается она с того, как умные японцы, «с удивительною быстротою и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры», а в придачу с ними «и некоторые европейские идеи внешнего порядка»³, 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.

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 693.

² Там же. С. 702, 703.

³ Там же. С. 736.

Ту же иронию по поводу надежд просвещенного человечества на установление вечного мира вне прочной религиозной опоры выражал в свое время и Достоевский. Вот перед нами его знаменитые политические обозрения, писавшиеся 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 сомнений, 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: «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 протестантства и католичества, 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» (там же, 243), подать руку социалистам; увидеть, наконец, этот факт на фоне его собственного пророчества, произнесенного в одном из предыдущих политических обозрений: «А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (там же, 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,

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 подчеркнуто миролюбивой, как и шестью годами спустя атмосфера встреч членов тройственного союза: «Но все это не возьмает никакого непосредственного влияния на подготавливающиеся события, которые повлекут за собою всякого рода кризисы и бедствия и когда-нибудь выкажут в столь странном виде все эти вавилонские празднества, им предшествовавшие... Провидение, действуя как великий артист, готовит нам тут один из самых поразительных театралных 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).

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 культурность 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 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»¹ — 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.

Еще в «Оправдании добра» писал Соловьев, 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»². Отрицательную часть этой формулы («не есть подлинное благо») демонстрирует «Краткая повесть...», положительную («становится благом только в связи с внутренним перерождением человечества») высказывают генерал и господин Z. Последний тоже разоблачает 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, он вовсе не отрицает возможности подлинного, Христова согласия людей и народов, полагая в основу этого согласия «вдохновение добра»³, действие благодати в душе человека.

«Три разговора» являют собой не разрыв с прежними идеями и идеалами Соловьева, а их продолжение, творческую трансформацию. В «Краткой повести...» находят свое воплощение и идея восстановления церковного единства⁴, и вера Соловьева в еврейский народ (именно евреи,

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 754.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 478.

³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 730.

⁴ Существует мнение, что Соловьев, рисуя в «Краткой повести...» вселенский собор, открытый по инициативе императора-сверхчеловека и утвердивший его «истинным вождем и владыкою» церкви (Там же. С. 753), критиковал собственные взгляды на церковный вопрос. Однако, отказавшись от той внешней формы, в какой виделось ему при-

когда оставшиеся верными Христу христиане удаляются в пустыню для поста и молитвы, опознают в антихристе лжемессию и восстают на него). И даже католическое склонение, которым была пронизана соловьевская концепция соединения христианских исповеданий, здесь сохраняется нерушимым. Старец Иоанн, символически представляющий в повести Соловьева православную церковь, призывая к единству, называет в качестве главы нераздельного христианства последних времен папу Петра:

мирение православия и католичества в 1880-е гг. (церковно-государственное единство в форме союза римского папы и российского императора), он отнюдь не отверг саму идею единства. И в «Краткой повести...» соединение церквей происходит — но не на соборе, а «на пустынных холмах у Иерихона», когда главы трех исповеданий протягивают руки друг другу. Изображаемый же Соловьевым собор, открытый в храме, посвященном «единству всех культов», больше напоминает Всемирный конгресс представителей религий, проходивший в 1893 г. в Чикаго в рамках всемирной Колумбовой выставки. Это было грандиозное мероприятие, в котором приняли участие представители многих религий мира: буддисты, индуисты, синтонисты, магометане, последователи конфуцианства, иудеи, члены различных протестантских сект, некоторые представители католицизма, один греческий архиепископ (единственный представитель восточно-православных церквей, которые не приняли участия в конгрессе), а также светские лица: профессора, князя, графы, дипломаты, дамы-благотворительницы и т. п. Интерес к нему публики, подогретый восторженными приветствиями прессы («Представители всех религий сходятся вместе!» «Все люди братья, они служат Единому Богу!» «Все религии имеют одну общую цель: они лишь ведут к ней разными путями!»), отовсюду звучавшими мнениями, что собрание это «обещает великие результаты» (особенно усердствовали в этом американские газеты), был огромен. На открытии Конгресса в Колумбовом зале выставки собралось 4 тысячи человек. Газеты и журналы публиковали приветственные речи участников собрания, лейтмотивом которых был призыв к религиозной терпимости, к свободе вероисповедания. Говорилось о желании «соединить здесь все религии против неверия», о том, что все религии едины «в добрых делах благочестивой жизни». Подчеркивалось, что все религии служат «Единому Богу», и при открытии парламента все участники вслед за кардиналом Джиббонсом пропели «Хвалите Бога, создателя всех благ» (текст специально был подобран так, чтобы все поклонились «Единому Богу»). 17 дней конгресс работал, заседали секции, произносились доклады, шли обсуждения: по замыслу организаторов конгресса, «все эти частные собрания должны были содействовать возможно теснейшему сближению представителей религий», однако они проходили отнюдь не гладко и не единодушно. (Все цитаты даются по: *Соколов В. А.* Парламент религий в Чикаго // *Богословский вестник.* 1894. № 3. С. 483–511.). Хотя конгресс религий не привел ни к какому практическому результату, в конце 1890-х гг., за несколько лет до всемирной выставки 1900 г., которая должна была проходить в Париже, некоторыми представителями французского духовенства был возбужден вопрос об устройстве в ее рамках нового «всемирного конгресса религий». По поводу данного предложения разгорелась полемика в европейской печати, был выпущен сборник состоявшихся «опросов». Соловьев не только был в курсе этого проекта, но и посвятил целую статью предполагаемому конгрессу в серии своих «Воскресных писем», оценивая замысел нового парламента религий весьма и весьма скептически, подчеркивая, что и в силу внешних причин (оппозиция идее конгресса со стороны католической, православной церковью и мусульманства, уклончивое отношение протестантов и ортодоксальных евреев), и в силу внутренних противоречий «всемирного характера этот “собор” иметь не будет» (*Соловьев В. С.* Второй конгресс религий // *Соловьев В. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. С. 28). Так что в «Краткой повести...» и воздвигаемый императором «храм для единения всех культов», и картина «вселенного собора», на котором примкнувшие к антихристу христиане подписывают профанационный акт соединения церквей, явно метят в дурной экуменизм инициаторов «всемирного конгресса религий».

«Так для этого единства Христова почтим, детушки, возлюбленного брата нашего Петра. Пускай напоследок пасет овец Христовых»¹, а вслед за ним и профессор Паули, глава протестантского мира, склоняется перед Петром.

Менее всего в «Трех разговорах» Соловьев нападает и на ту идею христианской политики, которая развивалась на русской почве славянофилами, Тютчевым, Достоевским и, с начала 1880-х гг., им самим, кульмируя и в работах теократического периода, и в книге «Оправдание добра». Мирная политика, о которой говорит дипломат, формулу которой вслед за ним выводит дама: «мирная политика то же самое между государствами, что вежливость между людьми»², — похожа на христианскую политику как обезьяна на человека. У перечисленных выше мыслителей, равно как и у самого Соловьева, речь шла о подлинном взаимодействии, питаемом евангельским духом любви, сознанием того, что нации и народы земли — члены единого человечества, возрастающего к Богочеловечеству и призванного исполнить заповедь, прозвучавшую в 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). Едино не в безликой глобальной общности, а нераздельно и неслиянно, сохраняя свои национальные и культурные физиономии. Едино не сознанием выгоды, «здравом понятой пользы», а духом любви. Едино не в гедонистическом упоении краткой и смертной жизнью, а в деле Божиим, том деле, исчерпывающую формулу которого дал Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» (Достоевский 11, 177).

Часто приходится читать, что Соловьев в «Трех разговорах», изображая «всемирную монархию», основанную императором-сверхчеловеком, низвергает тем самым собственную концепцию теократии. Однако выдвигающие этот тезис, по-видимому, мало задумываются о том, что никакой теократии в государстве антихриста нет, ибо нет главного — духа Божия, благодати, одушевляющей власть. Нет и подлинного единства, держащегося любовью и верой. Созданное антихристом царство зверя не имеет ничего общего с тем образом Царства Христова, который вставал в сочинениях Соловьева. В подлинной теократии все сферы дела и творчества человека, все звенья человеческого общежития: хозяйство, государство и общество отданы христианскому делу, они обнимаются церковью и в конечном итоге растворяются в ней; правит здесь не человек, а Господь, а люди, сознавшие себя «сынами Божиими», являются его соработниками.

И вот что еще важно понять. Протестуя против одномерной трактовки истории, против сведения ее к линейному, безостановочному прогрессу, против *абсолютизации* национально-государственного начала, культуры, которая ставится на место веры, Соловьев в то же самое время не отрицает их значения как переходных, промежуточных звеньев, как *относительных*

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 759.

² Там же. С. 702.

средств организации и воспитания рода людского. Ему чужд нигилистический, толстовский подход, исповедуемый в «Трех разговорах» князем. Одним волевым усилием и прыжком из мира сего в Царство Божие не перепрыгнуть — необходимая долгая работа человечества над собой, над своей физической, духовной, социальной природой. Иначе не получится ни Богочеловечества, ни истинной теократии, которая, в представлении Соловьева, есть отнюдь не внешняя, государственно-церковная форма организации человечества, а конечное, завершительное соединение твари и Творца, их благая симфония.

В «Оправдании добра» философ подчеркивает: «в собирательной жизни человечества» высший нравственный идеал не может быть осуществлен «без посредства подготовительной государственной организации, и отсюда для отдельного человека, действительно стоящего на нравственной точке зрения, вытекает прямая положительная обязанность содействовать государству словом убеждения или проповедью, в смысле наилучшего исполнения им его предварительной задачи, после исполнения которой, но не раньше, и само государство, разумеется, станет излишним»¹. Соответственно и в «Трех разговорах» он, по его собственным заявлениям, сделанным в предисловии, готов признать частичную (но именно частичную!) правду политика, защищающего необходимость государственной организации в споре с князем, для которого государство есть зло и ничего, кроме зла. Как готов признать и важность культурной миссии европейцев при том неременном условии, что она будет понята как подручное средство, а не как верховная цель и идеал. «В теснейшем сближении и мирном сотрудничестве всех христианских народов и государств я вижу, — пишет он в предисловии, — не только возможный, но необходимый и нравственно обязательный путь спасения для христианского мира от поглощения его низшими стихиями»².

Эта диалектика относительного и абсолютного чрезвычайно важна для понимания историософии Соловьева. Она обнаруживает себя на протяжении всего текста «Трех разговоров». Но, пожалуй, предельной своей остроты достигает в третьем и последнем споре героев. В этом споре сходятся главные смысловые линии произведения. Ибо вслед за вопросами о христианском смысле войны, о государстве, о вечном мире и месте этих понятий в секулярной и религиозной философии истории, встает вопрос о самом христианстве. Что оно? Очередное этическое учение, одно из многих, рождавшихся и умиравших на протяжении исторической жизни рода людского, или оно имеет онтологический смысл, касается не только устройства души человека, но и устройства самого универсума, бытия во всей его полноте?

Носителем первой точки зрения выступает здесь князь-толстолец, второй — господин Z, при всей неопределенности его возраста и общественного положения ближе всего стоящий к автору. При этом если в

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 482–483.

² Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 642.

предыдущих двух разговорах Соловьев давал равное право голоса, равную силу аргументации всем сидящим под пальмами, то теперь он максимально усиливает позиции господина Z. Полифония превращается в двухголосие. Poleмика разворачивается фактически только между князем и Z. Генерал, дама и даже политик уже не столько ведут свои партии, сколько поддерживают разговор, задают наводящие вопросы, а подчас своими репликами прямо усиливают аргументацию того, под маской которого — в третьем разговоре, по крайней мере, — прячется сам Соловьев.

На протяжении всего своего творчества, в «Чтениях о Богочеловечестве», книге «Россия и Вселенская церковь», статьях «Красота в природе» и «Смысл любви», книге «Оправдание добра», философ не устал повторять, что христианство имеет прямое отношение не только к душе человека, но и к его физическому естеству, что оно заключает в себе новый, всеобъемлющий взгляд на природу. С христианской точки зрения, эволюционный процесс есть «восходящий процесс всемирного совершенствования». Соловьев выделял пять его ступеней, четыре — природных и одну — сверхприродную: царство минеральное, растительное, животное, человеческое и Царство Божие, в котором и достигается полнота блага и совершенства, завершается «процесс собирания вселенной»¹. Христианство не спиритуально, ему недостаточно бессмертия одного лишь бесплотного духа, оно «богоматериально», стремится одухотворить и преобразить физический мир, исцелить его от смерти и слепоты.

Центральный момент природной и человеческой истории — Воскресение Иисуса Христа. Это «первая решительная победа жизни над смертью»², победа не просто нравственная, не просто духовная, а именно всецелая: «со всею полнотою внутреннего психического существа» Христос «соединяет и все положительные возможности бытия физического без его внешних ограничений. Все живое в Нем сохраняется, все смертное побеждено безусловно и окончательно»³. Явление Богочеловека начинает новый виток восхождения, «космического роста» вселенной: от царства человеческого к Царствию Божьему, от человечества к богочеловечеству, от материи к Богоматери.

С точки зрения такого понимания христианства и ведется в «Трех разговорах» критика религиозного учения Льва Толстого. Данная Толстым сугубо нравственная трактовка Евангелия, сведение его к некоторой сумме норм, призванных отрегулировать поведение человека в мире, научить его жить по правде, не удовлетворяет философа. Толстой, по убеждению Соловьева, выхолащивает христианство, уничтожает смысловое ядро «благой вести» — обетование победы над смертью на всех уровнях материального бытия, воскресения умерших, преображения тварного мира в Царствие Божие. Христос для него — лишь проповедник, но не Спаситель, поправший смерть, не Богочеловек, открывший человеческой

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 267, 274, 275.

² Соловьев В.С. Христос воскрес!. С. 103.

³ Там же. С. 105.

природе перспективу обожения, в самом себе явивший зримый образ единства Божественной и человеческой воли, их соработничества во имя совершенной, неветшающей Жизни.

За тридцать лет до появления «Трех разговоров» Достоевский в подготовительных материалах к роману «Бесы» записывает: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» (Достоевский 11, 179), одной емкой фразой выражая то, на чем теперь, на изломе веков, настаивает полемист Соловьев устами господина Z¹ и что прозвучало еще в начале христианской эры у ап. Павла: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15, 14). Коль скоро Христос есть только высоконравственный человек, благотворный философ, а не Сын Божий, расторгнувший врата ада, давший «истинную норму богочеловеческого отношения»², то и мир изначально и навсегда обречен: смерть цепко держит его в своих лапах, никогда не избавиться ему от раздирающей его розни, от «двойной непроницаемости» — «во времени, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования», и «в пространстве», когда «две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места» и также «необходимо вытесняют друг друга»³, никогда не обрести полноты всеединства, чтобы Бог был «все во всем» (1 Кор. 15, 28)...

А если так, то и проповедь нравственной жизни, с которой приходят Толстой и толстовцы, мешая в одном котле ветхозаветные заповеди, максимумы восточной мудрости и этические нормы собственного изготовления, вроде пресловутого опрощения, — не более чем ненужная болтовня, бесполезная и бессмысленная риторика. Добро, о котором столько говорит Толстой, — пусто и бессодержательно, подобно той дыре, которой молятся сектанты-дыромоля. В мире, где «смерть всегда имеет силу безусловного закона», никакое «Царство Божие» невозможно, это будет лишь «произвольный и напрасный эвфемизм для царства смерти»⁴.

Толстой для Соловьева — тот же оболститель, что и Великий инквизитор Ивана Карамазова, который ведет людей за собой и обманывает их всю дорогу, зная, что ни спасения, ни воскресения нет и не будет, что «тихо умрут они <...> и за гробом обрящут лишь смерть» (Достоевский 14, 236). И своего антихриста философ наделяет чертами Толстого, полемически заостряя образ антагониста Христа, что не раз отмечалось как прижизненной критикой, так и позднейшими интерпретаторами «Трех разговоров...». Совпадают и внешние приметы — будущий всемирный император по профессии является «ученым-артиллеристом, а по состоя-

¹ «Г[-н] Z. Действительная победа над злом в действительном воскресении. Только этим, повторяю, открывается и действительное Царство Божие, а без этого есть лишь царство смерти и греха и творца их, дьявола. Воскресение — только не в переносном смысле, а в настоящем — вот документ истинного Бога» (Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 733).

² Там же. С. 731.

³ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 540–541.

⁴ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 728.

нию крупным капиталистом»¹. Он «широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель»². Он создает собственное этическое учение, является вегетарианцем и «филозоем» (узнаваемые черты биографии Льва Толстого). Он «спиритуалист» — а именно за спиритуалистический уклон в толковании христианства, за непонимание того, что христианство есть религия не только преображенного духа, но и преображенной материи, более всего и упрекает Соловьев толстовскую веру. Антихристу так же чужд и не нужен Христос-Богочеловек и Христос-Воскреситель, как он чужд и не нужен Толстому, о чем Соловьев прямо говорит в предисловии к «Трем разговорам». И стоит ли тогда удивляться, что лозунги мира, с которыми выступает сверхчеловек, есть не добро, а лишь «личина добра»?

В третьем диалоге господин Z дает четкое определение того, что есть истинное добро и что есть зло, которому призывает не сопротивляться Толстой. Зло — это «перевес низших качеств над высшими во всех областях бытия», будь то область личной или общественной жизни, или сфера физического существования человека, когда «низшие материальные элементы его тела сопротивляются живой и светлой силе, связывающей их в прекрасную форму организма, сопротивляются и расторгают эту форму, уничтожая реальную подкладку всего высшего»³. Предельное, «крайнее зло», есть смерть, тогда как подлинное добро есть полнота преображенной, неветшающей жизни. Добро онтологично, это новый, Божественный статус мира, бытие совершенное, бессмертное, избавленное от розни и слепоты. Христос и приходит в мир с обетованием *такого добра*, с обетованием «Царствия Божия», которое «есть царство торжествующей чрез воскресение жизни»⁴.

С онтологической точки зрения на христианство (в нем залог обожения, преображения твари) рассматривает Соловьев в третьем разговоре и основы того прогресса цивилизации и культуры, который, по мнению политика, якобы сам по себе призван облагородить и воспитать род людской, ведя его ко всеобщему миру и благоденствию. Философ прямо поставляет перед апологетом этих прекрасных, но утопических деклараций факт всеобщей смертности. Смерть — вот что взрывает изнутри лишь по видимости прочный, а на деле онтологически хлипкий порядок вещей, ставя под сомнение целесообразность всякого социального устройства, всякую активность, в том числе и активность культурную. «Если последний результат вашего прогресса и вашей культуры есть все-таки смерть каждого и всех, то ясно, что всякая прогрессивная культурная деятельность — ни к чему, что она бесцельна и бессмысленна»⁵.

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 745.

² Там же. С. 740.

³ Там же. С. 727.

⁴ Там же. С. 728. Трактовка добра, вложенная в уста господина Z, была исчерпывающе представлена Соловьевым еще в книге «Оправдание добра», что в очередной раз свидетельствует: «Три разговора» не только не конфликтуют с предшествующим творчеством Соловьева, но из него вырастают.

⁵ Там же. С. 717–718.

Главный упрек, который бросает идеалам политика господин Z: нынешнее состояние мира и человека, — которое для христианства, видящего впереди образ нового, преображенного естества, есть состояние *переходное*, — принято здесь за единственную данность, за норму. Бесконечно развиваться внутри несовершенного сущего, «жить, пока живется», а потом умирать, считая смерть естественным и неотменимым законом¹, не задаваясь праздными вопросами о Боге и бессмертии, — такой образ будущего для самого Z неприемлем. В центре его видения всемирной истории — факт воскресенья Христа как начатка всеобщего воскресения. Чаение «воскресения мертвых», означающее переход бытия в новое качество, наполняет для него историю смыслом, тогда как сведение ее к безостановочному прогрессу, который никакого нового качества бытию придать не может, а лишь продлевает до бесконечности сирое и смертное существование, разве что расцвечивая его яркими, но быстро отцветающими красками всевозможных торгово-промышленных удовольствий, загоняет историю в тупик бессмыслицы.

Каков мировоззренческий итог третьего разговора? Борьба добра со злом, жизни со смертью совершается во всем бытии, она протекает «не в душе только и в обществе, а глубже, в мире физическом»². История есть одно из проявлений этой борьбы, и человеческий род вовлечен в нее самым непосредственным образом: ни одно достижение цивилизации и культуры, ни одно социальное установление, ни одно событие, совершающееся в мире, не имеет нейтрального характера, каждый момент времени люди дают ответ, с кем они, с Творцом мира или с его разрушителем, с Тем, Кто воскрес, открывая двери всеобщему воскресению, или с имущим державу смерти, «страшным и умным духом, духом самоуничтожения и небытия» (Достоевский 14, 229).

С самых первых своих шагов на поприще философии, которую Соловьев никогда не отделял от религии, он верил в то, что конечный ответ рода людского будет ответом в пользу Христа. Он рисовал благоую, оптимистическую перспективу истории: в ней совершается «перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие»³. Перерождение это не мгновенно, но постепенно, ростки нового порядка вещей вызревают медленно, но неуклонно — как в Христовых притчах о горчичном зерне, прорастающем сквозь почву и дающем зеленый росток, о закваске, которая постепенно сбраживает и поднимает все тесто. А сама преображающая работа истории есть результат богочеловеческой синергии: человечество, прошедшее через покаяние, через умопремену, открывает свое сердце действию Божественной благодати, становится ее проводником в мир.

Отказывается ли Соловьев от этой идеи в «Трех разговорах»? Нет не отказывается. Идея не катастрофического, а постепенного, эволюцион-

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 720.

² Там же. С. 728.

³ Соловьев В.С. О причинах упадка средневекового мирозозерцания. С. 339.

ного вращая мир и человека в новый, благой и бессмертный порядок бытия — Царствие Небесное — прямо звучит в третьем разговоре. Г-н Z, возражая Князю, говорит, что «для исполнения воли Божией и достижения Царства Божия» недостаточно только совести и ума, но необходимо «вдохновение добра, или прямое и положительное действие самого доброго начала на нас и в нас. При таком содействии свыше, — подчеркивает он, — и ум и совесть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность, вместо всегда сомнительного “хорошего поведения”, становится несомненною жизнью в самом добре — органическим ростом и совершенствованием целого человека — внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества, чтобы завершиться живым единством воскрешаемого былого с осуществляемым будущим в том вечном настоящем Царства Божия, которое хотя будет и на земле, но лишь на новой земле, любовно обрученной с новым небом»¹.

Но для того чтобы в человеке и человечестве действовало это «вдохновение добра», т. е. благодать Божия, чтобы совершался «органический рост и совершенствование» как одного лица, так и собирательного человечества, чтобы, наконец, завершился он воскресением и радостью неветшающей жизни, 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 что мы имеем в «Краткой повести...»? В ее начале — картина истории человечества в грядущем XX веке. Войны, междоусобия, перевороты. Богдыхан подчиняет Европу. Европа восстает на богдыхана. Предельная секуляризация сознания и жизни. Успехи внешней цивилизации и культуры при полной неразрешенности и запутанности «предметов внутреннего сознания — вопросов о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека»².

В «Трех разговорах...» в речах г-на Z дана критика современной цивилизации и культуры, застрявших в плену секулярного, неязыческого мировоззрения, стремящихся устроить жизнь «по мерке человека», согласно идеалу потребления и комфорта, и чурающихся вопроса «о смерти и жизни». Говорится о бесцельности и бессмысленности «культурного прогресса», коль скоро он не ставит себе таких задач, как «уничтожение болезней и смерти»³. В «Краткой повести об антихристе» эта критика обретает художественную плоть. Цивилизация, не ставящая перед собой высшего христианского идеала, неизбежно загнивает. Панмонголизм и «новое монгольское иго над Европой» — своего рода бичи Божии, наказание европейскому племени, не отдавшему всего себя деятельному служе-

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 730–731.

² Там же. С. 739.

³ Там же. С. 717.

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

Что такое Антихрист в истолковании Соловьева? На этот вопрос отчасти отвечает г-н Z, определяя сущность Антихриста сравнением его со Христом: «Христос есть индивидуальное, единственное в своем роде и, следовательно, ни на что другое не похожее воплощение своей сущности — добра. <...> Но ведь то же должно сказать и об антихристе: это такое же индивидуальное, единственное по законченности и полноте воплощение зла»¹. Каков смысл этого противопоставления? В «Чтениях о богочеловечестве», в «Духовных основах жизни», в «Великом споре», в «России и Вселенской церкви», — практически во всех своих работах, коль скоро в них заходила речь о христологии, — философ неизменно подчеркивал, что в лице Богочеловека Христа явлен образец согласного и сочетанного действия Божественной и человеческой воли: человеческая воля «свободно подчинила себя истинному благу, или добру, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом»². А потому человек и человечество должны уподобляться Сыну Божию в *отдаче* самих себя воле Небесного Отца и, главное, в *исполнении* этой воли.

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

Однако, несмотря на явление антихриста, конечная победа в истории остается за добром. В лице антихриста противление человеческой воли Творцу достигает своего апогея, его ресурсы исчерпаны, дальше и больше противиться уже невозможно. Указав «на последнее, крайнее проявление зла в истории», Соловьев рисует и его «решительное падение»³. А оно,

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 734.

² Соловьев В.С. Духовные основы жизни // Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 3. С. 373.

³ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 641.

как уже говорилось выше, оказывается результатом не только Божьего действия, но и активности тех, которые не преклонились перед антихристом, которые, пусть и поздно, но опамятавались. Да, они не работники, делавшие от первого часа, даже не те, кто пришли в шестой и девятый. Они те, что явились в одиннадцатый час, но главное все-таки в том, что явились, «ибо любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого, и упокоевает пришедшего в одиннадцатый час, так же, как и делавшего с первого часа — и последнего милует, и первому угождает». Слова из знаменитого «Слова огласительного во святыи и светоносный день воскресения и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», которое читается в конце пасхальной заутрени, как нельзя лучше иллюстрируют то, о чем повествует конец «Краткой повести...». Обращение человеческого рода к Творцу — пусть не всех, пусть малой части — их активное действие во имя добра выправляет и исцеляет историю. Эпоха торжества Антихриста заканчивается его крушением и гибелью, и человечество вступает в тысячелетнее царство Христово, в то царство, которое — опять подчеркнем это — еще *внутри истории*, а не за ее пределами.

Финал «Краткой повести...» проясняет и смысл притчи о двух отшельниках, входящей во второй разговор. Отправились монахи в Александрию и там неожиданно пали: «три дня и три ночи кутили с пьяницами и блудницами, после чего пошли назад в свою пустыню». Один шел и рыдал от отчаяния: «Погиб я теперь совсем, окаянный! Такого неистовства, такой скверны ничем не замолишь». А другой, шедший рядом, радостно пел псалмы. И что же далее? Тот, что рыдал и сокрушался, убеждая себя, что совершенный им грех не прощаем, бросил пустыню и предался распутной жизни (погибать так погибать!), второй же, «продолжая свое подвижничество, достиг высшей степени святости и прославился великими чудесами». «Все грехи не беда, — резюмирует афонский странник Варсонофий, от лица которого господин Z и рассказывает эту притчу, — кроме одного только — уныния: прочие-то все беззакония они совершали оба вместе, а погиб-то один, который унывал»¹.

На первый взгляд, ни эта вставка, ни предшествующий ей рассказ господина Z о своем друге, покончившем с собою, с одной стороны, из-за чрезмерной вежливости (бегал по чужим делам, отвечал на все письма, принимал всех посетителей и нравственно надорвался), а с другой — как и отшельник, из-за уныния (слишком о грехах своих сокрушался, себя поедом ел), никак не связаны с разворачивающимся во втором разговоре спором, а тем более — с главной темой произведения. Но это только на первый взгляд. Чему учит рассказанная господином Z притча? Тому, что и при самом страшном падении человеку нельзя отчаиваться, а надо идти вперед, благословляя Творца, творя Божие дело. Именно так и ведут себя христиане в «Краткой повести об антихристе». Припав было к лжемессии, поддавшись очарованию его проповеди, они, сознав, наконец, что

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 674, 676.

перед ними, не рвут на себе волосы в уверенности, что такой страшный грех Господь не простит, что ждет их теперь только геенна, а восстают на антихриста и сокрушают его.

Соловьев этой притчей тонко наводит читателя на очень важное понимание: провал цивилизации, вставшей на ложный, антихристов путь, не означает того, что мир и человек обречены. Опамятование возможно в любой точке истории. Оно может произойти здесь и сейчас, и тогда люди, ранее согрешившие, но теперь восславившие Творца, укрепившиеся в желании творить Его волю, преобразятся так, как преобразился второй отшельник, достигший высшей степени святости, сподобившийся творить чудеса («по одному его слову многолетне-бесплодные женщины зачинали и рожали детей мужского пола»¹). Они преобразятся, а значит будет преобразаться и мир вокруг них. Прийти «в разум истины» люди могут и гораздо позднее, после страшных испытаний и катастроф, после того, как «князь мира сего» искусит их, заставив идти за своим порождением. Но и тогда у них есть шанс покаяться и спастись. Христос сойдет к человечеству, устанавливая Царство Свое, даже в случае самого длительного, самого напряженного упорства во зле — стоит только хотя бы немногим, хотя малой горстке сказать ему «да».

Г-н Z, комментируя «Краткую повесть...», не случайно подчеркивает, что она «имела предметом не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста»². Развязка эта отнюдь не катастрофична. Напротив — светла и благодатна. Силы зла низвергнуты. Тысячелетнее Царство Христово, о котором так мечтали еще первые христиане, взывавшие: «Ей, гряди, Господи Иисусе», воплощено на земле. И хотя о том, как пойдут пути истории в тысячелетнем царстве Христовом и как совершится финальный переход к «новому небу и новой земле», Соловьев в «Трех разговорах» умалчивает, можно предположить, исходя из контекста всего его творчества (исходя и из слов господина Z о благодати, действующей в человечестве и через человечество, коль скоро оно свободно открывает себя Творцу), что для философа миллениум уже не прерывается новым восстанием злого духа (как в Откровении, где сатана, скованный на тысячу лет, вновь выходит обольщать племена и народы), а эволюционно вырастает в «Царствие Божие», преображаясь в «новую землю, любовно обрученную с новым небом»³. Подобным же образом, — как этап на пути обожения — мыслили тысячелетнее Царство Христово раннехристианские апологеты, в частности Иринеи Лионский, а на русской почве такую точку зрения разделял Достоевский.

Итак, в «Трех разговорах» представлены не один, а два историософских сценария, два варианта движения истории к «новому небу и новой земле». Первый предполагает «органический рост и совершенствование

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 676.

² Там же. С. 761.

³ Там же. С. 731.

целого человека, <...> народа и человечества» (он раскрыт в речах г-на Z), второй сопряжен с нестроениями и катастрофами внутри исторического процесса, со все большей поляризацией сил добра и зла, разрешающейся явлением Антихриста и конечной схваткой слуг сатаны с чадами Божиими. Первый становится возможным лишь в случае духовного «отрезвления» человечества, его объединения не под эгидой секулярной цивилизации и культуры, устраивающих царство «всеобщей сытости» и вытесняющих религию на задворки прогресса, а под знаменем Христовым, когда религиозизируются все сферы человеческой жизни, в том числе общество и государство, и всецелое человечество обращается во вселенскую Церковь. Второй актуален в случае коллективного упорства на путях неправды. Именно от человечества, от благой или злой его воли зависит то, какой из этих двух вариантов будет осуществлен.

В одной из своих статей Р. Гальцева назвала эсхатологию Соловьева «условной, или открытой, ибо она зависит от человеческих усилий»¹. Присоединяясь к этому утверждению, должна добавить, что существенное влияние на становление у Соловьева такого типа эсхатологии оказали идеи Н.Ф. Федорова. Именно философ всеобщего дела, с которым Соловьев познакомился еще в 1882 г., а потом общался на протяжении почти двух десятилетий², высказал мысль о возможности двоякого разрешения исторического процесса. Опираясь на христианское Писание (книга пророка Ионы) и Предание (свт. Иоанн Златоуст), он развил идею условности апокалиптических пророчеств. Смысл ее в том, что грозные бедствия, ожидающие мир в финале времен, кризисы и катаклизмы, «глади и пагуби», чаши гнева, изливаемые на грешную землю, 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 человечество будет упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской придет «в разум истины», сознает себя соработником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в глубины сатанинские, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

Для Федорова конечное разрешение судеб истории напрямую зависит от человека. Та же мысль красной нитью проходит через все писания Соловьева. И «Три разговора» здесь не исключение.

Однако возникает вопрос: что же способствовало утверждению стойкого мнения, что эта вещь написана в нигилистическом, леонтьевском духе?

¹ Гальцева Р. Условная эсхатология Владимира Соловьева // Материалы 2-го Международного симпозиума по творчеству Вл. Соловьева «Эсхатология Вл. Соловьева». С. 61–67.

² См.: *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1926; *Никитин В.А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300; *Семенова С.Г.* «Смысл любви» Владимира Соловьева // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 358–370; *Гачева А.Г.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.

Что позволило увидеть в ней манифест историософского пессимизма и катастрофизма? Решающее влияние, на мой взгляд, оказало письмо в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий» с его чеканной формулой: «современная история внутренне кончилась»¹. Под знаком этой формулы, в тени жутковатого образа ветхого деньми «китайца» интерпретация «Трех разговоров» стояла десятилетия и стоит до сих пор.

Между тем, при непредвзятом чтении бросается в глаза, что историософская тема в заметке «По поводу последних событий» звучит иначе, нежели в «Трех разговорах». В «Трех разговорах» — ощущение предельного уплотнения исторического времени, вступающего в свою решающую, финальную фазу. Здесь стремительность, движение, динамика, тяжба сил света и тьмы и их финальная смертельная схватка. Здесь человек и человеческий род играют одну из ведущих ролей. В заметке — 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, равным счетом ничего не зависит. Три разговора кончаются Новой Пятидесятницей², 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.

Почему в последний свой месяц Соловьев пришел к сознанию исчерпанности истории, это вопрос особый, касаться его здесь я не могу³. Следует отметить другое: в 1899 — начале 1900 г., когда писался основной текст «Трех разговоров» и вплоть до весны, когда было завершено предисловие, Соловьев иначе смотрел на будущее человечества. И хотя в «Трех разговорах» мелькают предвестники будущего перелома — в одной из реплик господина Z возникает образ истории как «драмы», «уже давно написанной до конца», в которой «ни зрителям, ни актерам ничего <...> переменять не позволено»⁴, — но это именно предвестники: сам господин Z в монологе о «вдохновении добра» представляет альтернативу пессимистическому сценарию.

Для понимания замысла «Трех разговоров» и их места в историософии позднего Соловьева интересна программа его публичного чтения «О конце всемирной истории», состоявшегося в зале Петербургской городской думы 26 февраля 1900 г. Это было то самое чтение, на котором Соловьев представил публике «Краткую повесть об антихристе» и во время кото-

¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. С. 225.

² См. об этом: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. Соловьева. Т. II. М.: Товарищество тип. А.И. Мамонтова, 1913. С. 328.

³ Ряд соображений о том, что именно привело Соловьева к тому пессимистическому и катастрофическому умонастроению, которое отразилось в письме в редакцию «Вестника Европы» «По поводу последних событий», высказан мною в упомянутой выше статье «В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений».

⁴ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

рого заснувший В.В. Розанов с грохотом свалился со стула¹. Программа, напечатанная отдельной листовкой, содержала в себе следующий текст:

«Зал городской думы
26-го февраля 1900 г.
Программа публичного чтения Владимира Соловьева
О конце всемирной истории

Понимание истории вообще. — Идея всемирной истории. Невозможность понимать ее смысл без определенного представления о том, к чему она идет и чем кончится. — Бесмысленность понятия о бесконечном или неопределенном прогрессе. — Цель исторического процесса, или конец всемирной истории есть главное определяющее понятие для философии истории. — Это понятие находится только в положительных религиях, а единственное вполне осмысленное основание для философии истории есть библейско-христианское откровение, — в особенности содержащееся в двух священных книгах: пророка Даниила и в апокалипсисе Иоанна Богослова. — Опыт живого изображения будущего конца согласно истинным понятиям исторической философии. — Заключительные замечания.

Начало в 8 часов вечера.

Печатать разрешается. 24 февраля 1900»².

Что обращает на себя внимание в этой программе? Прежде всего то, что реальный ход публичного выступления Соловьева сильно от нее отличался. Выступление это фактически свелось к чтению полного текста «Краткой повести об антихристе...», до теоретических и богословских рассуждений об истории и ее связи с эсхатологией дело так и не дошло. В программе же чтение «Повести» подразумевалось лишь в последнем пункте, где говорилось об «опыте живого изображения будущего конца». Можно, конечно, сказать, что Соловьев просто закамуфлировал настоя-

¹ В заметке, подписанной по-розановски остроумно — «Мнимоупавший со стула», Василий Васильевич объяснял свое падение, вызвавшее настоящий переполох и возмущенные крики в зале («Вот что значит все об антихристе да об антихристе... Договорились!!!»), смертельной скукой, которую нагнала на него «Краткая повесть...»: «Дрема же овладела мною на лекции от того, что на «светопреставлении», о котором обещал нам прочесть почтенный философ, было так же обыкновенно, буднично и не ново, как в отделе всякой газеты, под рубрикою: «Среди газет и журналов». Уже взять то, что антихрист (по изображению философа) есть наш брат литератор, что его «книгу» переводят тотчас «на все образованные и многие необразованные языки», что этот антихрист «благополучно разрешает экономический кризис» <...> и наконец, что когда убиты были «электрическую искрою» Петр II, последний папа, и старец Иоанн <...> то антихрист будто бы сказал: «секретари — запишите»... Словом, когда я услышал, что секретари, литераторы, экономисты и проч. так-таки до второго пришествия Христова не сгинут, то мною овладело такое уныние скуки и недовольства «концом всемирной истории», а также и не изобретательным философом, что я мог только... плотнее усевшись на стуле, попытаться заснуть» (Новое время. 1900. 29 февраля (13 марта). № 8623).

² Цитируемая афиша хранится в фондах Государственного музея истории российской литературы им. В.И. Даля. Выражаю благодарность заведующему Музеем-квартирой Ф.М. Достоевского П.Е. Фокину, позволившему мне ознакомиться с ее текстом.

щее содержание своего выступления, не желая иметь цензурных проблем. Однако представляется, что дело было не только в этом.

В сущности, программа публичного чтения представляет собой предельно краткий конспект труда по философии истории, который Соловьев задумывал в конце 1890-х годов вслед за системой нравственной философии, построенной в книге «Оправдание добра». О замысле этого труда мыслитель еще в январе 1898 г. писал Евгению Тавернье, указывая на два возможных варианта его изложения: или новый перевод Библии «с длинными комментариями» (Библия «от Бытия до Апокалипсиса является чудесной рамкой для всего, что может впредь меня интересовать»), или «система исторической философии, основанной на фактах и духе Библии»¹. Можно предположить, что и «Три разговора» замышлялись Соловьевым как своего рода «проба пера», подступ к будущему труду², которому философ придавал далеко не только научное — прежде всего апологетическое, пророческое значение. «Я скажу Вам, — читаем в том же письме Тавернье, — что убежден, что выход в свет моего библейского труда должен предшествовать соединению церковью сначала между собой, а потом с синагогой, и пришествию антихриста»³.

Что обращает на себя внимание в этом признании Соловьева? Соединение христианских исповеданий, а затем иудейства и христианства предшествует приходу антихриста, а не следует за ним, как в «Краткой повести...» Налицо еще один историософский сценарий, менее оптимистический, чем тот, который развит в «Чтениях о Богочеловечестве», «России и Вселенской церкви», «Оправдании добра», но более оптимистический, чем тот, что рисует нам «Краткая повесть...». Важно и то, как сам Соловьев оценивает значение своего труда: труд этот должен сыграть решающую роль в воссоединении человечества перед приходом антихриста (а если это воссоединение произойдет, то еще вопрос, сможет ли слуга князя тьмы так легко соблазнить и увлечь за собой племена и народы, оставляя истинных чад Божиих в пугающем меньшинстве).

«Три разговора» писались на рубеже веков, в духовной атмосфере *fin de siècle*. Вопрос о выборе исторического пути — пути спасения или пути гибели — приобретал тогда особенно интенсивное звучание, и далеко не только у Соловьева. Можно вспомнить и Мережковского, и Федорова, для которого вопрос о том, «будет ли наступающее столетие <...> веком Антихриста или <...> торжества христианства» (Федоров IV, 68), также являлся одним из центральных. И не была ли «Краткая повесть...» своего рода *педагогической мерой*, к которой прибег Соловьев, надеясь вразумить мир, стоящий на противобожеских, ложных путях, вразумить его методом «от противного»? Не было ли это пророчество философа подобно тому

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 4 т. Т. 4. Пб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1923. С. 227.

² Практически все пункты цитируемой программы представлены в «Трех разговорах»: одни — кратко и назывательно, другие — более развернуто.

³ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 4. С. 227.

пророчеству, которое в свое время произнес пророк Иона на град Ниневию, погрязший в смертном грехе, и которое, волею Божией, было снято с жителей города, покаявшихся от проповеди Ионы и обратившихся к праведной жизни?¹

«Три разговора» писались Соловьевым в тот самый год, что и статья «Идея сверхчеловека» («Идея сверхчеловека» была напечатана в сентябре 1899 г., «Три разговора» — в октябре–ноябре 1899 и январе 1900 гг.). В этой статье, критикуя феномен нищестанства за «презрение к слабому и большому человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения»², апологию вседозволенности и т. д., философ в то же самое время стремился раскрыть другую сторону этого феномена. Увидеть в нем симптом пробуждения в современном секулярном сознании представления об «истинном, высоком назначении человека»³. «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»⁴.

«Истинное сверхчеловечество», по словам Соловьева, заключается не в гордынном превознесении над себе подобными, а в том, чтобы идти к «полной и решительной победе над смертью»⁵. Идти не одному, как то мечталось Кириллову, герою романа «Бесы», а вместе с Христом, вслед за Тем, кто есть «Путь, Истина и Жизнь».

«Из окна нищестанского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам»⁶ или же напрямик в геенну огненную, — это зависит только от выбора конкретного лица, от его нравственно-религиозной установки. И если в статье «Идея сверхчеловека» философ очерчивает тот благодатный, спасительный путь, идя по которому человек и человечество готовят условия всеобщего перерождения, победы над грехом и смертью, то в «Краткой повести об

¹ Тот же Н.Ф. Федоров, идеи которого Соловьев хорошо знал, основывал идею условности апокалиптических пророчеств в том числе и на книге пророка Ионы. Именно апеллируя к этой книге, он утверждал: пророчества Христа «о разрушении мира», о страшном суде с последующим разделением человечества на спасенных и вечно проклятых (Мф. 24, 1–31; 25, 31–46), равно и пророчества Апокалипсиса суть только угроза, а не фатальный приговор, и в случае обращения человечества могут быть сняты. Пророчества о панмонгольском нашествии и явлении антихриста у Соловьева, с этой точки зрения, также могут рассматриваться как условные.

² Соловьев В.С. *Идея сверхчеловека* // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 628.

³ Там же. С. 634.

⁴ Там же. С. 632–633.

⁵ Там же. С. 634.

⁶ Там же. С. 628.

антихристе» он представляет отрицательный предел, к которому равным образом может привести мечта о сверхчеловечестве, коль скоро она сопряжена не с возрастанием мира и человека к Богу, не с пониманием ответственности существа сознающего за спасение всей твари, а с гордынным самопревозношением, противящимся воле Творца¹.

Не следует забывать и о другом. Готовя отдельное издание «Трех разговоров», Соловьев поместил в конце этого издания ряд статей из цикла «Воскресные письма» (в их числе — все семь «Пасхальных писем»). Эти письма, печатавшиеся в 1897 г. в газете «Русь», предполагали ежедневную беседу с читателем в воскресный день (как бы по образу воскресной церковной проповеди). Отталкиваясь от событий, поминаемых в этот день Церковью, Соловьев касался животрепещущих вопросов современности, напоминая о соотносительности текущего и вечного, современных тем и христианских метасобытий, будучи убежден — и убеждая других, — что человечество должно продвигаться по пути истории, только отчетливо ощущая и сознавая эту связь.

В предисловии к отдельному изданию «Трех разговоров» Соловьев специально подчеркивал, что приложенные статьи «дополняют и поясняют» их «главные мысли»². И это весьма примечательно. Тональность «Воскресных писем» близка светлой тональности «Оправдания добра» и других сочинений Соловьева, раскрывающих идеал богочеловечества. Практически во всех письмах — где прямо, где подспудно, — проводится мысль о «предстоящем воскресении всего христианства», приуготовление к которому должно начаться здесь и сейчас, говорится о необходимости более глубокого и совершеннолетнего вникания в истину Откровения, «нового образа понимания, усвоения и осуществления вечного слова истины», о христианстве «понятном, осмысленном и оживотворенном», становящемся делом спасения от смерти («Христос воскрес!»), обожения всех сфер человеческого бытия. Да, здесь возникают и темы, более полно и художественно развернутые в «Трех разговорах»: так, в пасхальном письме «Слепота и ослепление», написанном «В неделю о слепом», дается определение исторического процесса как «всемирного суда», но сам этот суд, подчеркивает философ, ведет не к катастрофе, а к окончательному прозрению той части человечества, которая сохранит в своем сердце «семя добра»³.

¹ В статье «Лермонтов», написанной в том же 1899 г. и тесно связанной со статьей «Идея сверхчеловека», Соловьев говорит об особой ответственности гения, получающего от природы особые задатки к тому, чтобы вступить на «сверхчеловеческий путь», и о том, что великий грех — использовать эти задатки не на служение делу Божию. Лермонтов, по словам Соловьева, не исполнил замысла о нем Творца, обратил во зло данный ему «великолепный и божественный» дар. В «Краткой повести об антихристе» философ представляет крайний, предельно последовательный результат антислужения, на которое вступает гениальная личность с задатками сверхчеловека.

² Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 643.

³ Представление о «страшном суде» не как о событии пост-историческом, а как о событии, совершающемся внутри истории, возникало в русской мысли и до Соловьева — и как раз у тех мыслителей, которые развивали идею истории как работы спасения (Ф.М. До-

Выше уже цитировалось письмо Соловьева Евгению Тавернье, написанное в начале 1898 г. Но есть и другое письмо, посланное тому же адресату двумя годами ранее, в мае–июне 1896 г. Здесь Соловьев буквально по пунктам перечисляет «три истины», засвидетельствованные в «Откровении» касательно грядущего исхода истории. Говорит о проповедании Евангелия по всей земле, о том, что истинно верующих под конец останется мало, а «большая часть человечества последует за антихристом», о том, что в конце концов «поборники зла будут побеждены»¹ — все это он позднее изобразит в «Краткой повести...». А далее специально 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»: «Очевидно, что Иисус Христос, чтоб восторжествовать истинно и разумно над антихристом, нуждается в нашем сотрудничестве»². Эти слова с полным правом могли бы быть поставлены эпиграфом к «Трем разговорам».

стоевский, Ф.И. Тютчев). К примеру, Достоевский, проповедник «мировой гармонии» и Царства Божия на земле, в политических обзорах, составлявшихся им в 1873 г. для журнала «Гражданин», предрекал Европе скорую и неминуемую схватку между католичеством и атеистическим социализмом, — схватку, которая станет своего рода возмездием для римской церкви, исказившей христианство, соблазнившейся идеалом земного владычества. Революционные и атеистические идеи несут в себе антихристианский идеал всеобщей сытости и «вековой Вавилонской башни», и «первые битвы грядущего страшного нового общества против старого порядка вещей» уже «при дверях». Но будучи неминуемыми, эти битвы, по Достоевскому, являются и необходимыми, ибо именно они могут очистить и омыть западное человечество, не исполнившее своего христианского назначения. «Мир спасется уже после посещения его злым духом... А злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его...» (Достоевский 21, 201–204). Тютчев же в статье «Россия и Революция» писал о предстоящей «последней борьбе» между Западом и Россией, в которой, наконец, рухнет антихристианская цивилизация и воссияет очищенная и омытая от скверны истина Христова. Проекция страшного суда в историю не означает историософского пессимизма, напротив: если суд совершается в пределах исторического времени, значит, проходя сквозь него, человечество имеет шанс одуматься и обратиться на Божьи пути.

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 4. С. 220.

² Там же. С. 221.

«ХРИСТИАНСТВО ПРОТИВ НИЦШЕАНСТВА»

Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев в полемике с Ф. Ницше¹

Рецепция идей Ницше в русской культуре — в современных гуманитарных исследованиях тема востребованная и актуальная. Нарастающий в глобальном мире кризис целей и ценностей, идущий рука об руку с кризисом человека², заставляет на новом витке обратиться к наследию Ницше, этого *enfant terrible* мировой философии, осмысляя дерзкий вызов, брошенный им не только мышлению, но и всему укладу цивилизации новейшего времени: «Человек есть нечто, что должно превзойти»³. А вместе со Sturm und Drang Ницше в фокусе внимания оказывается русский Серебряный век в двух своих главных потоках — художественном и философском, столь часто скрещивавшихся в таких фигурах, как В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов, А. Белый и др.⁴ И дело не только в том, что на период 1890–1910-х гг. пришелся пик популярности Ницше на русской почве, а в том, что в многоголосии оценок феномена Ницше и его построений, звучащих в воздухе эпохи, выделяются те, что оказываются сверхактуальны сегодня, когда человечество XXI в. встает

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Русская религиозная мысль второй половины XIX — начала XX в.: проблема немецкого влияния в условиях кризиса духовной культуры» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ. Впервые: Московский Сократ. Николай Федорович Федорова (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 525–540.

² Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Издательский дом «ПоРог», 2012. С. 456–461.

³ Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 8.

⁴ См.: Ф. Ницше и философия в России. СПб.: РХГИ, 1999; Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. Ницше: pro et contra: Антология. СПб.: РХГИ, 2001; Кондаков И.В., Корж Ю.В. Ф. Ницше в русской культуре Серебряного века // *Общественные науки и современность*. 1996. № 1. С. 159–170; Nietzsche in Russia / Ed. V.G. Rosental. N. Y., 1986; Ключ Э. Ницше в России. Революция морального сознания. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999; Данилевский Р.Ю. Русский образ Ницше // *На рубеже XIX–XX веков*. Л.: Наука, 1991. С. 5–44; Шестаков В.П. Ницше и русская мысль // *Россия и Германия: опыт философского диалога*. М.: Медиум, 1993. С. 280–307; Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: Основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России: Сб. статей. СПб.: РХГИ, 1999. С. 7–37; Синеокая Ю.В. Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 1998; Синеокая Ю.В. Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX — начало XXI в.): дис. ... доктора философских наук. М., 2009; Бонецкая Н.К. Русский Ницше // *Вопросы философии*. 2013. № 7. С. 133–143; Бонецкая Н.К. Пути постницшеевского христианства // *Вопросы философии*. 2013. № 8. С. 118–128.

перед вызовами трансгуманизма, будоражащими умы современности не меньше, чем бунтарь Ницше в ситуации *fin du siècle*.

Как философия Ницше, так и трансгуманизм представляют собой классический пример того, что Н.А. Сетницкий назвал «дробным идеалом»¹. Дробный идеал представляет собой неполную или искажающую проекцию целостного образа совершенства, и потому критика его, по мысли философа, должна вестись не из идейной цитадели таких же дробных, осколочных идеалов, а с точки зрения абсолютного, целостного идеала, критериями которого является полнота блага, действительность и всеобщность. Такой идеал Сетницкий находил в философии Н.Ф. Федорова², а если его мысль продолжить, то можно со всей уверенностью утверждать, что контуры целостного идеала были очерчены той линией русской мысли, в лоне которой развивались идеи активного, творческого христианства, оправдания истории, богочеловечества, всеединства, апокатастасиса³. Помимо Федорова, к активно-христианской линии мысли могут быть отнесены основные фигуры русского религиозно-философского возрождения: В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, П.А. Флоренский, Г.П. Федотов, а также менее известные, но не менее яркие мыслители 1920–1930-х гг. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев.

Именно философия активного христианства стала конгениальным ответом ницшеанству не просто как системе воззрений, бросившей еще одну — да, яркую, да, кричащую — краску на философскую палитру своего времени, но как «проекту», претендующему на то, чтобы задать вектор движения в будущее. Ницшеанство не могло быть поколеблено, а тем более не могло быть разбито той «старой», как сказал бы Федоров, «фарисейской» моралью, которая была в клочья разорвана бунтом немецкого философа. Оно не могло быть опровергнуто в рамках гуманизма как такового, в границах этики человека смертного и умирающего. Не могла быть опровергнута проповедь Ницше и тем «боязливым» христианством, которое автор «Антихриста» третировал презрительно и свысока, называя его слабым, нездоровым, не способным к свершению, ненавидящим «ум, гордость, мужество, свободу», не имеющим «радости»⁴, чурающимся реальности и живой жизни, брезгливо отворачивающимся от истории. Для того чтобы ответить на проповедь «европейского Заратустры» (как называл Ницше Федоров (Федоров III, 270), провозгласившего «себялюбие» и «любовь к дальнему», свободу от разума «добра» и «зла», но и от «духа тяжести»⁵, что пригибает к земле всякую тварь, апологета

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 121–134.

² Там же. С. 145–179.

³ См.: Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. С. 380–400; Гачева А.Г. Концепция истории как «работы спасения» в русской мысли XIX–XX вв. // Общественная мысль России: генезис, формирование, основные направления. М.: РОССПЭН, 2011. С. 573–594.

⁴ Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. С. 647.

⁵ Там же. С. 44, 143.

«вечного возвращения», способного избавить от ужаса небытия¹, нужно было раскрыть христианство как преображающую, творческую веру, как религию действия и преодоления смерти не только в духовном, но и в физическом смысле. Равным образом и полемику с трангуманизмом, обоготворившим технологии и «протезную» цивилизацию, стремящимся к максимальной замене искусственного природным, вытеснению биологического техническим, вплоть до киборгизации и «загрузки» сознания в компьютер, но при этом последовательно отстаивающим право человека на жизнь, выдвигающим задачу бессмертия, нельзя вести, опираясь на трусливый «экологизм» глубинных экологов, убежденных во вредоносности существования человека в природе, низводящих его бытийный статус на роль комара, а нужно противопоставить трангуманизму выдвинутую в космолизме идею Н.А. Умова и В.И. Вернадского об антиэнтропийной сущности живой материи, федоровскую идею регуляции природы, органического прогресса. И современное христианство сможет преодолеть трангуманизм, лишь оставив позицию «удерживающего», отказавшись от «смертобожничества», вспомнив, что: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих» (Прем. 1, 13), вдумавшись в пророчество ап. Павла: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор. 15, 51), на новом витке актуализировав идею соработничества человечества Богу в деле победы над смертью и воскрешения, выдвинув ее как задачу III тысячелетия.

«Философия Ницше требует уже необходимо как реакция против себя христианства активного» (Федоров II, 145). Эти слова Н.Ф. Федорова из его статьи «Христианство против ницшеанства» обозначают главный вектор полемики с Ницше, которую вела русская религиозная философия в эпоху, когда популярность автора «Заратустры» в России достигла своего апогея. Против «сверхчеловека», образ которого на русской почве имел устойчивые отрицательные коннотации, предстал выражением абсолютного индивидуализма, предельной обособленности «я», а значит и крайней его уязвимости, выдвигался образ «богочеловечества» как единства многих — а в идеале «всех» — «я». Против «воли к власти», через которую ницшеанский сверхчеловек реализовывал свою отрицательную свободу, поставлялась любовь, но не в том теплохладном, мягкотелом ее обличье, которое с возмущением и презрением развенчивал Ницше, а любовь как полнота бытия, высший принцип связи вещей и существ, основа совершенного, всеединого строя мира, любовь деятельная и активная, противостоящая разъединению, вытеснению, розни, смерти.

Этот ракурс критики Ницше на русской почве, бывшей не консервативно-охранительным отрицанием-отфутболиванием, но творческим ответом на антропологический вызов немецкого философа, манифестацией целостного идеала, был задан еще в 1890-е гг. двумя мыслителями, стоявшими у истоков русского религиозно-философского возрождения

¹ Ницше Ф. Сочинения. С. 160–161.

конца XIX — начала XX в.: Н.Ф. Федоровым и его младшим современником В.С. Соловьевым. Они находились в общении и идейном диалоге еще с начала 1880-х гг.¹, духовно друг друга подпитывали, а главное — стояли на одной религиозно-философской платформе. И хотя соловьевская критика Ницше оказалась в орбите внимания деятелей Серебряного века раньше, чем федоровская, ракурс взгляда на Ницше у Федорова и Соловьева был общим, более того — статья Соловьева «Идея сверхчеловека» (1899), во многом задавшая вектор оценки ницшеанства в Серебряном веке, и по своим исходным установкам, и содержательно перекликалась с главными идеями федоровской философии.

Тема присутствия Ницше в творческом наследии Н.Ф. Федорова поднималась неоднократно. Впервые она была поставлена американским ученым русского происхождения Т. Закидальским², поднималась в исследованиях, посвященных судьбе философии Ницше в России³, а также в работах о Федорове⁴. Рука об руку шло и исследование темы «Ницше и Соловьев»⁵. Выпущенное в 1995–2000 гг. собрание сочинений Н.Ф. Федорова представило ряд фактических материалов к истории творческих взаимоотношений Федорова и Соловьева, в том числе в аспекте их критики ницшеанства.

Обращение Н.Ф. Федорова к наследию Ф. Ницше, выросшее в развернутую полемику с его идеями, падает на последнее пятилетие жизни Московского Сократа (1897–1903). Именно в этот период появляется серия его заметок о Ницше, позднее объединенных учениками в блок «Статей

¹ История знакомства Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, личные контакты мыслителей, их идейное и творческое взаимодействие, равно как и проблема влияния идей Федорова на философию В.С. Соловьева освещена в целом ряде работ (см.: *Манновский Р.* [А.К. Горский]. Тяга земная // Вселенское дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. 140–207; републ.: *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 475–542; *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае (В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров). Харбин, 1926; *Никитин В.А.* Владимир Соловьев и Николай Федоров // Символ. 1990. № 23. С. 279–300; *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 358–370; *Козырев А.П.* Наукоучение Владимира Соловьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 5–68; *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004. С. 115–125; *Гачева А.Г.* В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.

² *Zakidalsky T.* Fedorov's Critique of Nietzsche, the «Eternal Tragedian» // Nietzsche in Russia / Ed. V.G. Rosental. N. Y., 1986. P. 113–125.

³ См.: *Синеокая Ю.В.* Три образа Ницше в русской культуре. М.: ИФ РАН, 1998; *Синеокая Ю.В.* Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX — начало XXI в.): дис. ... доктора философских наук. М., 2009.

⁴ *Семенова С.Г.* Философ будущего века — Николай Федоров. С. 391–422; *Фунтусов Б.С.* Концептуальные положения Ф. Ницше в свете супраморализма Н.Ф. Федорова // Фридрих Ницше и русская философия: Материалы II Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург, 2000. С. 180–185.

⁵ *Носов А. Ф.* Ницше и Вл. Соловьев // Философские науки. 1991. № 7. С. 56–67; *Мотрошилова Н.В.* Вл. Соловьев и Ф. Ницше. Поиск новых философских парадигм // Ф. Ницше и философия в России. С. 46–57; *Синеокая Ю.В.* Проблема сверхчеловека у Соловьева и Ницше // Вопросы философии. 2002. № 2. С. 69–80; *Vladimir Soloviev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz* / Hgg. Heftrich U., Ressel G. Frankfurt a.M., 2003.

философского содержания» II тома «Философии общего дела», а в работе «Супраморализм», создававшейся в 1900–1902 гг. как новый опыт целостного изложения учения всеобщего дела, целая глава посвящена «имморализму» немецкого философа, которого Федоров сближает с Максом Штирнером, апологетом солипсизма, автором книги с говорящим названием «Единственный и его собственность» (1844).

Намерение Федорова дать свое осмысление идей Ницше было стимулировано его общением с В.С. Соловьевым и сформировалось в третий период их сближения, начавшийся осенью 1896 г. и длившийся с перерывами весь 1897 г. Этот период связан с выходом книги «Оправдание добра», в которой, как нам уже приходилось писать, «выстроена этическая система, не просто близкая этическому учению Федорова, а во многом из него исходящая»¹. Идеи книги, печатавшейся в 1894–1897 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии», а в 1897 г. появившейся отдельным изданием, Федоров неоднократно обсуждал с Соловьевым, живо реагировал на его полемику с Б.Н. Чичериным, выступившим с резкой критикой этики Соловьева в тех ее частях, которые были близки философу общего дела, а зачастую и прямо исходили из его системы идей². По всей вероятности, именно в этих обсуждениях зазвучало с обеих сторон имя Ницше, тем более что в предисловии к книге, носившем название «Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии», Соловьев спорил не только с пессимистическим сознанием, в своем отрицании смысла существования доходящим до апологии самоубийства, но и с идеями немецкого мыслителя, передавая их так: «Есть смысл в жизни, именно в ее эстетической стороне, в том, что сильно, величественно, красиво. Отдаться этой стороне жизни, охранять и укреплять ее в себе и вне себя, доставлять ей преобладание и развивать дальше до создания сверхчеловеческого величия и новой чистейшей красоты — вот задача и смысл нашего существования»³. Подобная эстетизация бытия каково оно есть, соединенная с апологией силы и красоты, видится Соловьеву лишь мнимым спасением. Выхода из тупика бессмыслицы она не дает. Да и как может дать, если против нее выдвигается неумолимый факт смерти. Этот наиреальнейший факт, о котором философствующий субъект всеми силами хочет забыть, разбивает вдребезги ницшевский эстетизм. В условиях падшего бытия, подчеркивает Соловьев, красота мимолетна и иллюзорна: «Разве сила, бессильная перед смертью, есть в самом деле сила? Разве разлагающийся труп есть красота?» (там же). А поставив эти риторические, но стержневые вопросы, философ богочеловечества дает иное понимание силы и красоты, основанное на Христовом благовестии, на обетовании обожения: это «сила и красота, обусловленные добром,

¹ Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 347.

² Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 907–910.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 87.

вечно пребывающие и *действительно* освобождающие своих носителей и поклонников от власти смерти и тления» (там же, с. 89).

Фигура Ницше оставалась в поле внимания Соловьева и после выхода в свет «Оправдания добра». В цикле «Воскресные письма», печатавшемся в 1897 г. в газете «Русь», немецкому философу посвящено девятое письмо — «Словесность или истина?», датированное 30 марта 1897 г. Обращаясь к ницшевской идее сверхчеловека, Соловьев повторял аргументацию, приведенную в предисловии к «Оправданию добра», утверждая, что эта идея не имеет под собой прочной основы. Реальную, онтологическую основу мысль о переходе природы человека в новое, высшее качество получает лишь в христианстве и в воскресшем Христе как образце, а «базельский профессор» христианству остался чужд¹.

Соловьевская критика Ницше, выдвигавшая против ницшеанского человека образ Христа воскресшего, безусловно, должна была привлечь внимание Федорова и актуализировать его собственную рефлексию над феноменом ницшеанства. В 1897 г. мыслитель делает первый приступ к критике Ницше, оформляя его в виде письма к В.С. Соловьеву. Поскольку труды Ницше в это время в русском переводе еще не существовали, философ, по всей вероятности, обращался к изложениям идей Ницше в русских журналах, а также к французским работам о Ницше². Мог он прибегнуть и к помощи В.А. Кожевникова, хорошо знавшего немецкий язык.

В начале января 1898 г. письмо о Ницше было передано Федоровым В.А. Кожевникову с просьбой отослать его Соловьеву, однако Владимир Александрович по каким-то причинам не сделал этого, что вызвало недовольство Федорова и послужило источником одной из размолвок философа с его учеником (Федоров IV, 326). До наших дней предназначавшийся Соловьеву текст не дошел, однако из чернового письма Федорова Кожевникову, написанного между 6 и 30 января 1898 г., мы можем составить себе примерное представление по крайней мере об одном аспекте учения Ницше, волновавшем в этот момент философа воскрешения. Это вопрос об искусстве и о путях синтеза художественных энергий, который был поставлен Р. Вагнером и Ф. Ницше и разрешался выдвижением в центр искусства будущего музыкальной драмы, возрождающей дух античной трагедии, воскрешающей древний дионисизм и тем самым освобождающей творчество от плененности «сократическим радио». Если для Ницше дионисизм возвращает творческому акту способность быть отражением универсальной жизни, то для Федорова этот универсализм не более чем иллюзия. Театральные подмостки не сотрут горькой черты, отделяющей сценическое действие от жизни, как она есть. А апология трагедии как

¹ Соловьев В.С. Словесность или истина? // Ницше: pro et contra: Антология. СПб.: РГХИ, 2001. С. 293–296.

² По-французски, в отличие от немецкого языка, Федоров читал свободно, поэтому франкоязычная литература о Ницше была ему доступна. Как свидетельствовал В.А. Кожевников, особенно ценил Федоров книгу А. Лихтенберже «Философия Ницше»: *Lichtenberger A. La philosophie de Nietzsche. Paris, 1898.*

высшего жанра искусства оборачивается апологией того мирозерцания, которое лежит в основании античной драмы и неразрывно связано с идеей рока.

Этическая установка, лежащая в основе концепции музыкальной драмы, глубинно пессимистична, это языческий *amor fati*, лишаящий человека свободы, неумолимо влекущий к гибели. Федоров тонко улавливает это духовное склонение Ницше и не раз будет повторять его призыв, прозвучавший 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). В письме же Кожевникову, фиксируя свои размышления о Ницше, он выводит другую формулу, которая затем также будет повторяться в статьях и заметках, посвященных «философу Черного царства (Новой Германии)»: «Должны ли соединиться все искусства в Музыкальной драме или Трагедии, как изображению гибели мира, или же все искусства должны соединиться в архитектуре, ее высшем произведении — храме, не как подобии мироздания, а как проекте мира (в котором нет поглощения), воскрешающего все погибшее чрез все знания (чрез всех ставших познающими), соединенные в науке Мироздания — астрономии и чрез воскрешение делающие всех бессмертными, <в храме> как проекте дела общего, изображенном в росписи внешней и внутренней и в музыке внутренней и внешней, направляющей к цели, к осуществлению дела» (Федоров IV, 326).

В одной фразе, предельно насыщенной смыслом, отражающей в себе, как в капле, полноту целого, Федоров манифестирует идеал, который, с его точки зрения, должен быть противопоставлен ницшевской апологии «эстетизма». Как мы помним, эстетизм Ницше развенчивался Соловьевым в предисловии к книге «Оправдание добра» также с позиций целостного идеала, средоточием и глашатаем которого является Христос Воскресший.

Именно этот образ — Христа Воскресшего и (добавляет Федоров) Христа Воскресителя — станет для Федорова и Соловьева главным критерием оценки подлинности / мнимости тех идей, которые вбросил в девятнадцатый век бунтарь Ницше. Позднее А.К. Горский, один из представителей федоровской традиции в философии 1910–1920-х гг., заговорит о Христе как о Центрообразе культуры, литературы, истории, жизни, подчеркнув, что только этим «Образом Образов» «измерит себя до конца человек»¹. Федоров и Соловьев буквально воплощают эту мысль, измеряя образом Христа, соотнося с Его проповедью буквально все действия и все установки текущего, поверяя Христовым законом максимы Ницше, правду и подлинный вес его проповеди. Так, в «Краткой повести об антихристе» в ответ на посулы императора-сверхчеловека, старец Иоанн просит у него лишь одного: «Исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего, — исповедуй Его, и мы с любовью примем тебя как истин-

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 751.

ного предтечу Его славного пришествия»¹. И тут же становится явной подмена: сверхчеловек при всех внешних своих добродетелях — обман и «мнимость», он «не на лозе», которая есть Христос, он сознательно отъединился от «Источника жизни». Что касается Федорова, то он не раз в своих текстах соотносит Ницше с «человеком беззакония» (2 Фесс. 2, 8), Антихристом, чему косвенно способствовал и сам немецкий философ, позиционировавший свою философию как открытую, не на жизнь, а на смерть, тязбу с христианством.

Это сопоставление только укрепляется у Федорова после знакомства с двумя культовыми произведениями Ф. Ницше, появившимися в 1898–1900 гг. в русском переводе: «Так говорил Заратустра» и «Происхождение трагедии из духа музыки». Передавая Кожевникову впечатления от чтения второй книги, рисующей образ искусства, рождающегося «от похоти и опьянения», он видит в этой теории отрицание богоподобия человека и религиозно-нравственных корней творчества, на которых всегда настаивал сам, подчеркивая, что искусство рождается у могилы, импульс ему дает чувство скорби, стремление восполнить утраченное, запечатлеть ушедшее и ушедших в памятнике, на полотне... «Учение же о происхождении Искусства из опьянения и сновидений Ницше только по неизвестности имени Антихриста назвал учением Диониса» (Федоров IV, 435).

Для Федорова, полагавшего в основу начала человечества сознание смертности и скорбь об умерших, эстетическая концепция Ницше была неприемлема. Она задавала и искаженный образ человека, и ложный вектор истории. Дух опьянения рождал цивилизацию мнимостей, безответственного времяпрепровождения, игры, а не дела. Это цивилизация несовершеннолетних, «блудных сынов», пирующих и пляшущих на могилах отцов, и Ницше при всей его внешней дерзости и эпатажности по отношению к филистерскому, мещанскому миру, на деле не выходит за пределы его фундаментального выбора, являясь «проповедником вечного несовершеннолетия» (Федоров II, 141). Сверхчеловек, пляшущий Заратустра не достигает ни взрослости, ни совершенства — он вечный «недоросль». Вечным подростком является и его автор, противопоставляющий свое гипертрофированное, непомерное «Я» всему миру. Он — одинокий экстатик, лишенный сострадания и любви к людям. Вознося сверхчеловека над всей прочей «тварью дрожащей», Ницше, по мнению Федорова, лишь принимает «свое маленькое несходство за превосходство» (Федоров II, 125), ведь как сверхчеловек, первый из первых, так и презираемые им людишки, последние из последних, одинаково смертны. И идеал «вечного возвращения», которым он побеждает, разумеется, иллюзорно, небытие и бессмыслицу, не более чем «утешающий обман», ибо эта модель лишает жизнь возможности перехода в новое качество, а человека, громогласно декларирующего свою свободу, оставляет вечным пленником «слепой природы» (Федоров II, 141, 149).

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 754.

Одинокому, гордынному сверхчеловеку, выдвигаемому Ницше как цель и идеал, Федоров противопоставляет «сынов» и «дочерей человеческих», видя в религиозно-этическом и онтологическом выборе, стоящем за этим образом, «бесконечное превосходство над немецким “обер-человеком”», ибо здесь «рождение» становится «воскрешением» (Федоров II, 125). И если образцом для сверхчеловека является апокалипсический «человек беззакония», которого скоро нарисует В.С. Соловьев в «Краткой повести об антихристе», то высшим Образцом для сынов и дочерей человеческих выступает Христос. «Сын Человеческий», который «не пожелал быть сверхчеловеком» и не прошел ни «мимо самарянина», попавшего в руки разбойников, ни мимо расслабленного, ни мимо слепого, ни мимо умершего Лазаря, который, «воскресши Сам, и всех призвал к участию в деле воскрешения» (Федоров II, 128).

Как видим, противопоставляя ницшеанской проповеди проповедь христианскую, Федоров делает акцент на ее активности и всеобщности. Он солидарен с Ницше в критике христианской пассивности, дурного мистицизма и пишет Кожевникову: «Есть значительная доля истины и в том, что о говорит о мистицизме: “ненависть к миру, осуждение природных стремлений... мир, найденный по ту сторону — все это, придуманное для того, чтобы легче оклеветать мир по сию сторону, было, в сущности, стремлением к ничтожеству, к концу, к отдыху, к Субботе Суббот”, не к Празднику Праздников — к Воскресению Воскресений» (Федоров IV, 434–435). Но если для немецкого мыслителя мистицизм, боготворящий сверхъестественное и потустороннее и оборачивающийся в своем пределе «“стремлением к отрицанию жизни”, тайным инстинктом уничтожения»¹, и есть христианство, то для философа общего дела он есть искажение и извращение мысли и дела Христова.

В заметках и письмах о Ницше Федоров постоянно подчеркивает, что, только утверждая христианство как религию действия, побеждающего смерть и преображающего бытие, причем действия, совершаемого не одиночками, а именно всеми, можно противостоять ницшеанству. Ибо само явление Ницше с его философией сверхчеловека оказалось возможным 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), не опознал своего места в Божественном замысле, что «религия приняла напутственный молебен, крестное знамение, полагаемое пред начатием дела, за самое дело» (Федоров II, 378). Свято место пусто не бывает, и ницшеанство заменяет в сфере духа и в пространстве истории территорию современного христианства, ушедшего в монастыри и пустыни, все чаще подменяющего образ человека-соратника Божия образом человека раба, не пекущегося об истории и даже учительного заявляющего в лице писателей и мыслителей типа К.Н. Леонтьева: «Не полное и повсеместное торжество любви и все-

¹ Ницше Ф. Происхождение Трагедии. Об антихристе. М., 1900. С. 18–19.

общей правды на земле обещают нам Христос и его апостолы, а, напротив того, нечто вроде неудачи евангельской проповеди на земном шаре»¹.

Развенчивая философско-психологический склад ницшеанства, критикуя идеал Ницше за выборочность, дурной аристократизм, гордынное превозношение над себе подобными, над живущими и умершими, Федоров видит в ницшеанской апологии сверхчеловека и очень важный симптом. В искаженной, безбожной, уродливой форме она передает извечное стремление человека выйти за пределы своей несовершенной, смертной природы, преодолеть зависимость от злой ананке, от природной необходимости, фатально заставляющей все живое родиться и, пройдя свой путь, умирать. И потому, следуя своему методу проективной критики, предполагающему рассмотрение художественного или философского явления «с позиции должного идеала»², мыслитель стремится наполнить идею сверхчеловечества собственным проективным, активно-христианским содержанием: «Великая заслуга Ницше состоит в том, что он зовет к переходу за пределы добра и зла. Ошибка же его заключается в том, что вместо древа жизни он насаждал за этими пределами древо смерти. Он чувствовал необходимость для человека чего-то высшего, и эту потребность думал воплотить в своем “сверхчеловеке”, который оказался, однако, лишь ничем не оправданным самопревознесением человека над себе подобными, и притом гораздо более ему подобными, нежели ему кажется: как Фауст, подмечая свои небольшие несходства со всеми смертными, Ницше принимает это ничтожное несходство за большое превосходство. А между тем высшее в человеке должно быть выше не существ ему подобных, а выше слепой, неразумной, смертоносной силы природы». «И христианство знает сверхчеловека, то есть нового человека, возрожденного водою и духом; но это возрождение для вечной жизни, так как возрожденное освобождено от греха, причины смерти. Сверхчеловечество будет не в мистическом, а в материальном смысле воскрешением и бессмертием» (Федоров II, 132, 126).

Так ущербный и дробный идеал сверхчеловечества Федоров доращивает до идеала активного христианства, «теоантропоургии», в котором человечество во всей полноте своих сил, энергий и духовных даров, в единстве этики, науки, искусства сотрудничает Творцу.

Тот же вектор движения — от сверхчеловеческого к богочеловеческому идеалу — демонстрирует Соловьев. В программной статье «Идея сверхчеловека» (1899) он не заостряет внимание на критике ницшеанства, понимая, что бессмысленна односторонняя критика без обоснования вдохновляющей цели, которая будет способна так же увлечь людей, утративших смысл существования, как вдохновляет их витальная проповедь ницшевского Заратустры. В то же время родоначальник идей богочеловечества и всеединства не декларирует их прямо «в лоб», но стремится подвести к их принятию тех, кто, подобно Ницше, не смиряется с участью человека-скота и требует от личности по самому высшему счету.

¹ Леонтьев К.Н. Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой. С. 14–15.

² См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 327.

Ницшеанство, подчеркивает Соловьев, 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»¹. Декларируемый здесь принцип взгляда на дробный идеал сквозь призму идеала целостного и абсолютного Соловьев и использует в своей статье. Он 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»², пусть и высказываемого еще пока в неполном, а в случае с немецким философом — и деформированном виде.

В глубине ницшеанства видит Соловьев стучащееся в сознание человечества чаяние преображения. Более того, 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»³.

Статья «Идея сверхчеловека» оказалась тесно связана с другой статьей Соловьева — «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. Убеденный критик позитивизма, начавший с полемики с ним свою карьеру философа («Кризис запад-

¹ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 628.

² Там же. С. 634.

³ Там же. С. 632–633.

ной философии (Против позитивистов)» — так называлась магистерская диссертация Соловьева, 1874), 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 только живущие, но и ушедшие и будущие поколения, он представлял его как одну из проекций идеала всеединства, «всеобъемлющей богочеловеческой полноты духовно-телесной, божественно-тварной жизни, открывшейся нам в христианстве», и констатировал, что французский мыслитель «близко <...> подошел к другой, завершительной истине христианства» — «к задаче воскресения мертвых»¹.

Проективная трактовка позитивизма, предпринятая в 1898 г., была аналогична проективной трактовке ницшеанства, предпринятой в 1899 г. В результате две философские системы, завоевавшие идейное первенство в XIX в., представляли у Соловьева не как самодостаточные, замкнутые в своих границах мыслительные феномены, но требовали именно выхода за эти границы. Выхода не в смысле декларации имморализма, смело преодолевающего пределы добра и зла, а в смысле обретения более широкого горизонта, расширения объема зрения на человека и его задачи в бытии и истории, при сохранении источного импульса к совершенствованию. В том же религиозно-проективном смысле несколькими годами ранее Соловьев оценил диссертацию Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности», подчеркивая, что в стремлении ее автора утвердить красоту живой реальности выше красоты художественной фантазии был сделан «первый шаг к положительной эстетике», видящей задачи искусства не в отражении, а в преобразении жизни².

Впрочем, с точки зрения понимания высших целей человеческой деятельности и высших целей искусства (стремление осуществить эти цели и подвигает человечество на «сверхчеловеческий путь»³) Соловьев бросает Ницше чувствительный и едкий упрек. Правда, делает он это не в статье «Идея сверхчеловека», а в уже упоминавшейся выше статье «Словесность или истина?», вошедшей в серию «Воскресные письма». Философ показывает, что Ницше, стремясь к потрясению и оснований философии, и основ бытия, не вышел за пределы ни того, ни другого. В полной мере на нем осуществилась та трагедия творчества, о которой позднее будет писать Н.А. Бердяев в работе «Кризис искусства», когда стремление «перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни»⁴ не

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 578, 579.

² Соловьев В.С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 548–555.

³ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 633.

⁴ Бердяев Н.А. Кризис искусства. М.: Изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. С. 3.

достигает своего результата и напряженнейшие усилия мысли и духа человека творящего разрешаются еще одной философской системой, еще одной прекрасной, но мертвой вещью, никак не меняя хода событий ни в истории, ни в природе.

«Ницше, — подчеркивает Соловьев, — думая быть действительным сверхчеловеком, был только сверхфилологом. <...> Не найдя никакой религиозной действительности ни в себе, ни сверх себя, базельский профессор сочинил словесную фигуру, назвал ее “Заратуштра” и возвестил людям конца века: вот настоящий сверхчеловек!» Но Заратустра — не действительный человек, а лишь образ, созданный экстатическим, вдохновенным пером Ницше-филолога, и вся его проповедь по сути «сводится к одним словесным упражнениям, прекрасным по литературной форме, но лишенным всякого действительного содержания. <...> Такого окончательного торжества филологии над более глубокими, но бессознательными стремлениями духа Ницше не перенес и сошел с ума»¹.

Итак, Ницше, чаявший выйти за пределы кабинетного философствования в сферу живого, творящего духа, в пространство бытия и истории, которые под воздействием вдохновенных речей Заратустры, загипнотизированные его танцем, должны были испытать трансформацию, остался замкнут в границах слова и только слова. Соловьев очень точно почувствовал трагедию Ницше и трагедию его главной идеи, причина которой — и это было ему очевидно — коренилась в том, что краеугольный камень этой идеи 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. Он реально попирает смерть, творя дела воскрешения, и «Он на деле воскрес из мертвых»².

В близком ключе трактовал трагедию Ницше и Федоров. Немецкий философ, подчеркивал он, «заменяет дело искусством пустословия» (Федоров II, 152). «Автор “Происхождения трагедии”, испорченный увлечением трагедией классической и французской, смотрел на жизнь, на историю как на сценическую игру и подыскивал в ней красивые позы» (Федоров II, 140). «Из области эстетики для несовершеннолетних Ницше никогда не выходил: “Заратуштра” есть также сочинение о происхождении и повторении трагедии или комедии мира. Остается спросить: какое же первое условие, необходимое для допущения всех этих неразумностей, всего этого безумия? Ответ может быть только один: отсутствие разума, чем и был наказан автор» (Федоров II, 147).

Судьба Ницше, рухнувшего в бездну безумия, для Федорова является поучительной притчей. Новый пророк, возвещающий явление сверхчеловека, — колосс на глиняных ногах. Рабствующая необходимости слепая природа обрушивается на проповедника «воли к власти» всей своей разрушительной мощью. И чтобы было иначе, нужно не рваться за пределы

¹ Соловьев В.С. Словесность или истина? С. 293–295.

² Там же. С. 295.

добра и зла, не превозносятся «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).

Не одинокое титаническое и даже демиургическое усилие, которым потом так часто и так легко буду соблазняться под влиянием ницшеанства деятели Серебряного века (достаточно вспомнить музыкально-философские замыслы А.Н. Скрябина, конец которого был столь же трагичен и столь же поучителен), не дерзкий прыжок за пределы истории, не дионисийское опьянение, дающее лишь иллюзию освобождения, но реальное, не сочиненное, «мужичкое» общее дело. Осуществление которого — не устает повторять Федоров — требует совершенно иной антропологии, иной этики, иной социальной модели.

В статьях о Ницше, появившихся на страницах русских журналов 1890-х гг., особое внимание уделялось этической системе философа, в частности, разворачивавшейся в его текстах резкой критике альтруистической морали¹. Соответственно в качестве противоядия ницшеанской апологии эгоизма и «любви к дальнему» выступал... тот же развенчиваемый Ницше альтруизм, высшим проявлением которого объявлялась христианская любовь к ближнему. Федоров же радикально меняет подход к критике ницшеанского имморализма. Антиномии «эгоизма» и «альтруизма», которые противостоят друг другу, но и друг без друга не существуют (они — две «половинки», две «доби» распавшейся целостной правды), он противопоставляет идею «родства» («Родство есть мы; для него нет других в смысле чужих: для него все — те же Я, свои, родные, естественно, органически родные, а не искусственно, механически, внешне сроднившиеся» — Федоров II, 199), идеал человеческого многоединства, образом которого является неслиянно-нераздельное, питаемое безграничной любовью единство ипостасей Троицы. И выводит свою знаменитую формулу: «Жить нужно не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех», задавая и смысл, и цель этой высшей форме единства: «это и есть объединение живущих (сынов) для воскрешения умерших (отцов)» (Федоров I, 110).

Своей кульминации критика Ницше достигает у Федорова в 1900–1903 гг. Это был тот самый период, когда русская мысль от критики ницшеанского имморализма, характерного для 1890-х гг., начинала поворачивать к приятию и перелицовке идей немецкого философа². Способствовали новому всплеску внимания к Ницше и смерть философа, всколыхнувшая новую волну споров вокруг его личности и идей, и первое русское восьмитомное издание его сочинений (1900). По свидетельству В.А. Кожевникова,

¹ См., напр.: *Преображенный В.П.* Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма // Ницше: pro et contra: Антология. С. 30–64.

² *Синеокая Ю.В.* Восприятие идей Ницше в России: Основные этапы, тенденции, значение // Ф. Ницше и философия в России: Сб. статей. СПб.: РХГИ, 1999. С. 7–37; *Синеокая Ю.В.* Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX — начало XXI в.): дис. ... доктора философских наук. М., 2009.

начиная с 1900 г., Федоров пристально занимается Ницше: «он вчитывался в него долго и пристально, и мне приходилось переводить ему немало текстов из тех произведений Ницше, которых тогда еще не было в русском переводе» (Федоров IV, 434).

Поворот в оценке Ницше в ситуации *fin du siècle* не остался без внимания Федорова: «М. Штирнер, Ф. Ницше и Л. Толстой — вот три пророка конца XIX века. Это, кажется, уже последнее слово в знании самого только себя» (Федоров IV, 423), — с горечью пишет он В.А. Кожевникову. Характеризуя ситуацию начала XX в., философ обращает внимание на разрушение родственных связей, на ложно понятую идею гражданского долга, требующего отречения от родства: «Они полагают, что нужно забыть долгов и матерей, пожертвовать ими ради науки, искусства или общественных интересов. Им кажется, что “человек” и особенно “сверхчеловек” находится за пределами семьи и что как этика, так и религия требуют отречения от родства» (Федоров II, 201). Сбывалось предупреждение Соловьева, сделанное в статье «Идея сверхчеловека» и повторенное в статье «Лермонтов»: выдвигая идеал «истинного сверхчеловечества», требующего восхождения мира и человека в их физической, и духовной природе, философ 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 ницшеанского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог», а уж приведут ли они к «озаренным вечным солнцем надземным вершинам»¹ 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 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»². 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», соблазнившегося поставить себя на место Христа, а потом и

¹ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 628.

² Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 290, 291.

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 новости...», 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, сошедший с 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 пронизательный анализ природы автономного сознания, те тупики и бездны, к которым ведет «самовластье человеческого я»¹. Тема «сверхчеловека» последовательно развенчивалась здесь славянофилами, называвшими начатком ложного устроения личности эгоизм и «гигантское самолюбие»², предстала 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 людишек 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»⁴, который «питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований»⁵.

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 самопор-

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Революция. С. 296.

² Аксаков К.С. О современном человеке. С. 244.

³ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Наполеон» (1850).

⁴ См. в наст. книге главу «Три разговора» Владимира Соловьева, или Как филология помогает исследованию философского текста».

⁵ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 741.

ность, однако автор идет дальше и демонстрирует, что свобода вне Бога и личностная самоопорность — вещи крайне проблематичные. Ибо отрицавший 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 пословицей: «Не все то золото, что блестит»¹.

«Три разговора» и «Краткая повесть об антихристе» стали последним высказыванием Соловьева о ницшеанстве. Летом 1900 г. философ скончался. Что касается Федорова, то он, как выше уже говорилось, в последние три года жизни снова и снова обращается к Ницше, рассматривая разные грани его учения с точки зрения этики и эстетики, историософии и антропологии. В.А. Кожевников так объясняет это подчеркнутое внимание «старца» к идеям немецкого гения: «Трудно найти другое учение, которое так хорошо содействовало бы разъяснению истинного учения, учения о деле, как ницшеанское, только, конечно, не в положительном смысле, а с отрицательной стороны. Любому тезису Ницше Н.Ф. противопоставляет свой положительный антитезис» (Федоров IV, 457).

Вниманию к идеям Ницше способствовали и внешние обстоятельства жизни Федорова. С конца лета 1899 г. до весны 1900 г. он прожил в Средней Азии (Туркестане), в г. Ашхабад, куда был переведен по службе его друг и ученик Н.П. Петерсон. В большом письме В.А. Кожевникову (от 19–22 сентября 1899 г.), написанном после путешествия к предгорьям Памира, мыслитель разворачивает панораму Туркестана, осмысляя это пространство религиозно, в терминах «Авесты», священной книги зороастризма, представляя его как поле столкновения Ирана и Турана.

В «Авесте» «Ираном» (букв. «страна ариев») называлась территория Иранского нагорья и примыкающих к нему областей, занимаемая ираноязычными народностями, а та часть Евразийского материка, которая была занята в основном пустынями и степями и населена кочевыми тюркскими племенами, носила название «Анэран», или «Туран». Оппозиция «Ирана» и «Турана» имела в зороастризме нравственно-религиозное значение. *Иран* — земля светлого бога Ормузда, — является священной землей, землей праотцов, и, в отличие от пустынно-смертоносного *Турана*, несет в себе обетование конечной победы добра над злом, воскресения и преобразования мира.

Федоров в своих историософских конструкциях следует именно такому видению. Иран и Туран воплощают у него два противоположных образа мира и две разных модели истории, а Туркестан предстает как пространство их столкновения. Иран — символ победы Жизни, Туран — образ господства слепых разрушительных сил, смертоносное действие

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 761.

которых особенно явственно на пустынных, безводных пространствах. «Иранское», жизнехранительное начало, проявляющее себя в зороастризме и христианстве, взятом в аспекте активности, задает светлую, преобразующую перспективу развитию, призывает к общему делу. «Туранский» элемент, к которому мыслитель относил языческие культы, связанные с обожествлением «слепых сил природы», а также ислам с его «газаватом» и образом человека-раба, задает жизнегубительный вектор истории, обращает ее в поле взаимного истребления и истощения природы, не давая миру перейти в новое качество. «Туран есть смерть, — пишет Федоров, — Иран — жизнь, Туран совпадает с антихристианством, а Иран с христианством, с истинным, активным христианством» (Федоров IV, 397–398).

Оппозиция Ирана и Турана, антихристианства и христианства активного, не могла не актуализировать в сознании Федорова другую смысловую пару, рожденную его рефлексией над философией Ницше. Истинный Заратуштра, пророк и создатель религии зороастризма, согласно которой в финале времен зло будет повержено окончательно, совершится воскресение всех умерших, грешный мир погибнет в огне, самый ад исчезнет и начнется преображенная вечная жизнь, встает в оппозицию к мнимому Заратустре, герою, рожденному большим воображением Ницше, ложному спасителю, который ничего и никого не спасает. По отношению же к самому Ницше Федоров употребляет определение «Черный пророк», а точнее — «черный пророк черного царя», т. е. германского императора Вильгельма II, провозгласившего себя в одно из своих путешествий на Восток «союзником 300 миллионов мусульман» (Федоров IV, 398). Ницше с его апологией войны и «волей к власти» оказывается, в трактовке Федорова, своего рода предтечей и идеологическим рупором милитаристской политики Вильгельма II. Философ общего дела со свойственным ему сарказмом бросает идеологу сверхчеловечества упрек в том, что его лже-Заратуштра «не может не признать в строителях пирамид и столбов из черепов “сверхчеловеков”, стоящих за пределами добра и осуществляющих идеал зла» (там же)¹.

Оппозиция истинного и мнимого Заратустры перейдет затем в тексты Федорова, а двумя годами спустя, весной 1902 г. в разгар полемики об учении общего дела в газете «Асхабад», в которой мыслитель принимал участие дистанционно, находясь в это время уже в Москве², он напишет статью «Несколько слов о Ницше» (Федоров IV, 101–103), которая в черновом варианте носила название «Вопросы из отечества Заратуштры поклонникам европейского Заратуштры» (Федоров III, 270–272). Статья была построена в форме вопросов, в первой части которых излагался тезис, сформулированный на основе философии Ницше, а во второй зву-

¹ Интересно, что, сближаясь с Соловьевым в оценке Ницше как Черного пророка, Федоров расходился с философом в оценке Черного Царя. В отличие от Федорова Соловьев не замечал милитаристских устремлений Вильгельма II, а его призыв объединиться против «желтой опасности» и жесткие действия в Китае по подавлению боксерского восстания считал крестовым походом против «панмонголизма».

² *Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 129–150; Федоров. Доп., 165–175*

чал федоровский антитезис. Тем самым читателю (а для Федоров он еще и делатель истории) предлагались два идеала, два пути, между которыми он должен был сделать выбор, определившись наконец, что ему дороже — «amor fati или odium fati, т. е. любовь или ненависть к силе слепой, умерщвляющей», «Wille zur Macht, т. е. властвование над себе подобными или же соединение с ними со всеми в общем odium, в общей ненависти к бездушной, смертоносной силе» (Федоров III, 270).

Та же форма вопросов, позволяющих в одной фразе (или фрагменте) представить и дробный, и целостный идеал, задав самим построением текста вектор движения от первого ко второму, была использована мыслителем и в крупной работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез, т. е. всеобщее объединение», которая создавалась в 1900–1902 гг. и представляла собой целостный опыт изложения учения всеобщего дела. Двенадцать «пасхальных вопросов», по замыслу Федорова, должны были обнять весь круг мысли и действия человека, от «вопроса о богатстве и бедности», которому противостоит у философа «вопрос о смерти и жизни», до вопроса «о вере и знании», о науке и искусстве.

Формулируя эти вопросы, Федоров вплетал в текст «Супраморализма» формулировки, свидетельствующие о том, что, работая над ним, он держал в уме философию Ницше как одного из основных полемических своих адресатов. А в той части работы, где учение всеобщего дела разграничивалось и разводилось с другими, даже духовно близкими ему идеями (Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева), Федоров поместил отдельную главку, в которой отграничил «супраморализм как объединение для воскрешения» от «имморализма Макса Штирнера и Ницше», стяженно представив, какие способы решения пасхальных вопросов присутствуют в их философских системах и как на те же вопросы отвечает «Философия общего дела».

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что полемика против Ницше, которую В.С. Соловьев вел в 1890-е гг., а Н.Ф. Федоров — с 1897 по 1903 г., имела своей целью оправдание христианства, утверждение подлинного его образа. Общность религиозно-философских позиций определила родство двух философов в подходе к феномену ницшеанства. По Федорову и Соловьеву, «истинное сверхчеловечество» заключается не в обособлении, не в попытке поставить свое гипертрофированное «я» над миром, а в предании себя воле Творца, в готовности соработать с Ним, двигаясь к «полной и решительной победе над смертью»¹. Но двигаясь не в одиночку, как о том мечтал герой «Бесов» Кириллов, а в союзе с другими «я», в пределе — со всеми. А главное — со Христом, с Тем, кто есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 16).

¹ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 634.

«ПОВЕРНУТЬ ВСЕ ХРИСТИАНСТВО ОТ ПЯТНИЦЫ К ВОСКРЕСЕНЬЮ...»

(В.В. Розанов и Н.Ф. Федоров)¹

Розанов и Федоров... На первый, скользящий взгляд, далеки, мало сопоставимы. «Волна и камень, / Стихи и проза, лед и пламень / Не столь различны меж собой». Один — аскет, девственник, проповедник «положительного целомудрия». Другой — весь в стихии пола: его обожествляет, перед ним преклоняется, ему возносит молитвы. Один — целен, собран, серьезен², каждая строчка, так или иначе, касается главного: «всеобщее воскресение» здесь — «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — всё!» (Федоров II, 73) Другой — бурлящ, порывист, непредсказуем, готов смотреть на предмет со взаимоисключающих точек зрения и каждую отстаивать искренне и горячо.

Но стоит взглядеться пристальнее — и станет ясно: противопоставлять две в высшей степени самобытные фигуры русской культуры — значит заведомо упрощать дело. В универсуме религиозно-философской мысли конца XIX — начала XX в. Розанов и Федоров *взаимодействуют*. Да, подчас это взаимодействие подобно волне, бьющей о камень и взрывающейся тысячью брызгов, но оно бывает и таким, как в белом стихе или ритмической прозе, где объединяются в высшем синтезе элементы поэтической и прозаической речи. И не следует забывать, что лед и пламень, вечно враждующие, несовместимые друг с другом стихии, в равной степени *обжигают*, а не равнодушно теплы.

Внутреннюю связь между Федоровым и Розановым, возникающее между ними *высокое напряжение* — духовные схождения и отталкивания, идейные созвучия и диссонансы — хорошо чувствовал Н.А. Бердяев. В своих лекциях по русской философии и общественной мысли — «Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания)» — он постоянно объединял фигуры двух мыслителей *в одной лекции*, причем, излагая систему Розанова, фактически разбирал ее с позиций федоровской «Философии общего дела»³. Розановско-федоровский микросюжет Бердяев включил в книгу «О назначении человека.

¹ Впервые: Наследие В.В. Розанова и современность: Материалы Международной научной конференции. М.: РОССПЭН, 2009. С. 467–480.

² «У Федорова была не наша серьезность. У него фраз не было», — говорил о нем Н.Н. Черногулов. Цит по: *Остромиров А. [А.К. Горский]*. Николай Федорович Федоров. 1828–1903–1928. Биография. Харбин, 1928. С. 17.

³ *Бердяев Н.А.* Русские духовные течения (История нашего религиозного и национального сознания) // РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 41–43; вариант конспекта: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 81. Л. 43об.–45 об.

Опыт парадоксальной этики»¹. Соотнесенность Федорова и Розанова друг с другом, равно как и с третьим их современником В.С. Соловьевым он отмечал и в «Русской идее»².

Взгляда Бердяева на тему «Розанов и Федоров» я еще буду касаться по ходу статьи. Пока же начну с внешнего, *биографического* совпадения. Оба служат в уездных училищах преподавателями истории и географии. Федоров — четырнадцать (с 1854 по 1868), Розанов — двенадцать лет (с 1882 по 1893). Впрочем, сразу выявляется и различие. Федоров относится к учительству как к делу священному. Он, уже обретший «высшую идею существования» (Достоевский 24, 50), стремится одушевить ею каждый свой жизненный шаг. «География говорит нам о земле как о жилище; история же — о ней же как о кладбище» (Федоров II, 212) — вот как видит он смысл преподаваемых им предметов. Для Розанова, находящегося в положении «юноши, обдумывающего житие» и пока не нашедшего свою тему, служба учителем — тяжкие, опостылевшие вериги. Федоров придает особое значение преподаванию в начальной школе: в детском, доверчиво-любовном отношении к бытию видит он образ того чаемого *родства*, которое должно побороть *неродственность* и рознь мира сего. Розанов тяготится службой в прогимназии и ходатайствует о переводе в полную гимназию, туда, где дети постарше, а значит ближе и понятнее съевшим яблоко взрослым с их антиномизмом и диалектикой.

Но помимо совпадения в начальной профессии есть и более глубокое, если не сказать *коренное* их совпадение. Самый исток философствования, тот первотолчок к рождению мысли, который в сфере духа отчасти подобен первому, Божественному первотолчку, создавшему небо, землю и все, что в них, у Федорова и Розанова был один. Он шел от жизни и меньше всего был потребностью рассудочного ума, желающего на досуге поразмять свои члены. Федоров, пронзенный «от детских лет» переживанием человеческого небратства (когда не только «есть и неродные, и чужие», но и «сами родные — не родные, а чужие» (Федоров IV, 161)), создает проект восстановления всемирного родства. Розанов, заброшенный в Брянскую глушь, страдающий от одиночества, пишет книгу «О понимании». Федоров творит свою философию воскрешения, будучи потрясен смертью близкого человека — дяди, Константина Ивановича Гагарина³. Философия пола и семьи у Розанова вырастает из его личного, *домашнего* сюжета, питается интимным переживанием тайны любовно-брачного соединения.

У обоих — мысль рожденная, а не сочиненная, не праздно-растлевающая, а необходимая, как «хлеб наш насущный». Теоретический и практический разум слиты в ней воедино. Не делал ли Розанов, автор «Уединенного», «Мимолетного», «Опавших листьев», в которых «просто — душа

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 224.

² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. С. 233–234.

³ См.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 29–30.

живет»¹, первый шаг к федоровской психократии, где души уже не будут потемками, где доверие, понимание и любовь не оставят места бентамовской утилитарности, холодному юридизму? Бросая вызов придиричливой и избирательной культурной памяти, полагающей достойным увековечения только великое, не стремился ли он в своих листьях запечатлеть самые простые, самые неприметные события жизни, те, что обыкновенно первыми проваливаются «в пропасть забвения», не созидал ли он свой священный Музей, таща на страницы малых и больших сочинений обрывки разговоров, портреты лиц «с улицы», образы своих милых домашних, стараясь дать им хоть такое, словесное, но все же бессмертие?² Не полагал ли в примечаниях к своим «Литературным изгнанникам», как писал о том друг Федорова В.А. Кожевников, начало другой, подлинной «критике», которая не отчуждается от предмета исследования, а органически сродняется с ним, стремится «другого понять как родного, как “своего” и в конце концов из «силы казнящей» становится «силою воскрешающей», задача которой «не “разносить”, а оживлять, животворить»³

Знали ли они друг о друге и если знали, то что? В круг чтения Федорова в 1890 — начале 1900-х гг. входили основные издания, в которых печатался Розанов: «Русский вестник», «Русское обозрение», «Новое время», «Новый путь». Николай Федорович прямо упоминает о Розанове в статье «Религиозно-этический календарь» (Федоров III, 431–432) и письме В.А. Кожевникову от 1 июля 1903 г. (Федоров IV, 480–482). Сам же мыслитель выступал в печати редко, а если и выступал, то всегда анонимно или под псевдонимами, и с его трудами Розанов мог познакомиться лишь после его кончины, когда В.А. Кожевников и Н.П. Петерсон выпустили в свет в 1907–1913 гг.⁴ два тома сочинений Федорова под общим названием «Философия общего дела». Говорю «мог», потому что остается только гадать: прочел ли Розанов эти тома, доставленные ему учениками философа, или нет. Первый том, содержащий основные сочинения Федорова, был очень внушительен — крупный формат, 731 страница текста. Когда полковник С.М. Северов в редакции «Нового времени» передавал экземпляр публицисту М.О. Меньшикову, тот, принимая книгу, воскликнул: «Но ведь ее прочесть... разве только если посадят в Петропавловскую крепость!?!»⁵ Впрочем, первая книга Розанова «О понимании» тоже на-

¹ Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 195.

² Именно такой смысл видит в писаниях Розанова «обо всем мимолетном, самом незаметном и невидном» В.Г. Сукач: «Многие строки из “опавших листьев” Розанов посвятил жене, детям и “бабушке” с целью “оставить их имена в истории” (Они “без голоса, без языка”). <...> Он был известным человеком, оставлявшим “путь в истории”, в памяти людей, ее же, Варю, после смерти ожидает забвение. И вот он хотел ее “озвучить”» (Сукач В.Г. <Предисловие и комментарий> // Розанов В.В. Смертное. М., 2004. С. 6, 105–106).

³ В.А. Кожевников — В.В. Розанову, 30 октября 1913 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 5.

⁴ На титульном листе I тома, изданного в г. Верном, стоял 1906 год, однако реально книга вышла в свет в апреле 1907 г.

⁵ С.М. Северов — Н.П. Петерсону, 6 мая 1908 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 153.

считывала 700 страниц, другое дело, что ее автор от года к году начинал все больше ценить малые формы, уверенно продвигаясь к заветному жанру «опавших листьев».

Розанов с его манерой чтения книг с того места, на котором раскроется, скорее всего, и с «Философией общего дела» обошелся именно так. Мог раскрыть в середине, в начале, в конце, мог простоять с книгой «не отходя от полки и не дойдя до стула»¹ час или два. О том, что все-таки раскрывал, косвенно свидетельствует благодарность, которую он выражал Кожевникову «именно за ознакомление его с Федоровым»². Читал Розанов и те фрагменты из сочинений Федорова, которые выписывал или прилагал к своим письмам к нему Н.П. Петерсон³. А кроме того, однажды и лично беседовал с ним о Федорове, когда Петерсон в начале 1913 г. приезжал в Петербург и посетил семью Розановых.

Результат этого посещения был неожиданным для Петерсона, который стремился заинтересовать Федоровым именно Розанова, надеясь, что тот напишет отдельную статью о мыслителе. Рассказ Николая Павловича о своем покойном друге и учителе произвел впечатление на падчерицу Розанова А.М. Бутягину. Весной 1913 г. Кожевников, по просьбе П.А. Флоренского, послал писателю и его падчерице II том «Философии общего дела» и свою книгу о Федорове. А уже 24 апреля (7 мая) 1913 г. в «Новом Времени» под псевдонимом «Креславский» появилась статья А.М. Бутягиной «Один из обойденных героев мысли». Одушевленно и горячо писала Бутягина о личности знаменитого библиотекаря Румянцевского музея. Говорила о потрясающем впечатлении, которое в век «беглой поверхностной текучести» производит его «Философия общего дела» «с ее величавым слогом, с ее мыслями и чаяниями, ищущими во всем утверждения, жизни, “бытия”, мысли, не принимающей “бывания”»⁴, указывала на значение идей Федорова, призывающих «к жизни, ее строительству и творчеству» «в наше время самоубийств, обесценивания и попираания жизни, разрозненности с семьей, с обществом, с историей»⁵.

Можно предположить, что Розанов как-то содействовал появлению статьи А.М. Бутягиной в «Новом Времени». Сам же он на настойчивые просьбы Петерсона специально написать о «Философии общего дела», содержащиеся в его письмах 1906, 1913–1915 гг., не откликнулся. Впрочем, имя философа «всеобщего дела» несколько раз печатно все-таки упомянул. В книге «Мимолетное. 1914 год» противопоставил идеализму Белинского, который «не был достаточно глубок и надежен», после-

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. С. 10.

² В.А. Кожевников — Н.П. Петерсону, 10 октября 1913 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 100.

³ Письма Н.П. Петерсона В.В. Розанову за 1906, 1913–1916 гг. см.: РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 469.

⁴ *Креславский М.* [А.М. Бутягина]. Один из обойденных героев мысли // Новое время. 1913. 24 апр. (7 мая). № 13331.

⁵ Там же.

довательный идеализм славянофилов и Федорова: ни один из них «никогда бы <...> не сблизился “в целях своей жизни” ни с охранкою, ни с банкиром»¹. А в статье «Туркестанские произрастания» («Новое Время». 29 ноября 1915, № 14269), размышляя о духовном значении провинции в судьбах русской культуры, указал на то, что даже начало знакомства современников с «творениями московского философа Федорова», имя которого ныне уже значительно распространено и «утверждено», было положено на окраине государства, в г. Верном. (Замечу, в скобках, что провинциальная тема у Розанова тоже сблизжает его с Федоровым, активно не любившим горделивое противопоставление центра окраинам и много писавшим о задачах местной истории, не менее важной, чем история национальная и даже всемирная, ибо всемирная история — не отвлеченность, а конкретное множество, в которое органично включены не только большие истории государств и столиц, но и малые истории небольших городов, сел, деревень...)

Думается, отношение Розанова к Федорову было отчасти подобно отношению к нему Л.Н. Толстого. Тот преклонялся перед личностью философа-подвижника, для которого «Исполнять! — Это само собой разумеется» (Толстой 49, 58), но его воскресительных идей не разделял. Розанов, в приведенной выше цитате, указывал на чистоту и бескомпромиссность нравственной позиции Федорова, которая видимо ему импонировала. На волну почтительного отношения к личности философа всеобщего дела настраивал Розанова и В.А. Кожевников, писавший ему о своей работе по подготовке к печати переписки Федорова: «В письмах человек встает как живой, а это — особенно важно по отношению к тому, кого как мыслителя могут признать “своим” лишь немногие, но который, как личность, не может не импонировать всякому»². Что же касается того, чтобы признать Федорова своим, то здесь все было совсем не так просто. Само молчание Розанова о Федорове не как человеке, но как мыслителе было вполне говорящим, свидетельствуя об отчетливой дистанции, которую он настойчиво стремился держать.

К сожалению, письма Розанова Кожевникову и Петерсону, которые могли бы пролить свет на вопрос о степени его знакомства со взглядами Федорова и об отношении к ним, не сохранились, они погибли вместе с архивом Кожевникова в 1930-е гг. Некоторые косвенные, очень обрывочные свидетельства можно извлечь из ответных писем Петерсона и Кожевникова к Розанову, из переписки Кожевникова и Петерсона, писем Петерсону С.М. Северова и др. Вот, к примеру, ответ Петерсона на письмо Розанова от 22 июня 1914 г.: «Вы пишете, что в идее Федорова Вам все представляется слишком машинным, внешним. Но для Федорова ничего не было противнее машинного, лабораторного, фабричного, ничего не было противнее “гомулькулюса”. И если Вам представляется идея Федорова машинною, то только

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Когда начальство ушло. М.: Республика, 1997. С. 556.

² В.А. Кожевников — В.В. Розанову, 12 ноября 1916 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 494. Л. 20.

потому, что Вы не ознакомились с нею. Вы говорите, что метод слишком застарел в безбожии; однако только идея Федорова меня, безбожника и революционера, обратила к Богу, освежила мое сердце»¹.

Казалось бы, эти осколки розановского слова однозначно свидетельствуют об *отталкивании* мыслителя от своего собрата по философскому цеху. Но повторно, все обстоит не так просто.

У Розанова, мыслителя глубоко экзистенциального, мы встречаем в высшей степени серьезное отношение к факту человеческой смертности. В свое время Федоров возмущался короткой памятью цивилизации, что живет языческим *carpe diem*, старательно делая вид, будто смерти вовсе не существует, что это просто досадная случайность на ликующем празднике жизни. Такая цивилизация более всего боится нарушения своего уютно-животного комфорта, она всячески старается скрыть старость и смерть, белит и румянит умерших, дабы не смутили они своим *бесславным и безобразным* видом живущих; вытесняя мысль о неизбежном конце, выносит кладбища на окраины города. Розанов в автобиографическом фрагменте «Мечта в щелку» не менее впечатляюще рисует то небрежение, которому подвергается существо сознающее после кончины. Тонем *подпольного* парадоксалиста, в своем тягательстве с *каменной стеной* не признающего никаких сдержек, герой говорит о том, о чем живые по неписанным *приличиям* не говорят. Рассказывает, как снимают с умершего нательный крест и надевают дешевый «из лавки», как «на третий день с надлежащими словами и проч., провожатыми и каретами» относят «куда-то» и опускают в могилу. Демонстрирует лицемерие «похоронной толпы», всех этих «ахающих» и соболезнающих людей, что прикрывают своими стенаниями прозаическое желание как-нибудь, и по возможности поскорее, отделаться от покойника. Пройдет год, «окончательно “помянут” и скажут “а ну его к черту, довольно возились и, кажется, все прилично”»². И наконец, взрывается негодованием: «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... Возмутительно. И этого возмутительного я не хочу»³.

Впрочем, герой Розанова, протестующий против невнимания живущих к умершим, не дерзает мечтать о бессмертии. Его желание — всего-то навсего «похорониться вновь по своей мучительной и одинокой фантазии»⁴. 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, полагающий 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».

¹ Н.П. Петерсон — В.В. Розанову // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 232.

² Розанов В.В. Сочинения. М.: Советская Россия, 1990. С. 106.

³ Там же. С. 107.

⁴ Там же. С. 106.

Это пока игра, и игра, не лишенная характерного розановского эпатажа. Но вспомним рассуждение о смерти в «Уединенном», запись от 14 декабря 1911 г. За спиной Розанова — удар, постигший его жену, В.Д. Бутягину: «друг», «мамочка» надломилась, а вместе с ней треснула, зашаталась семья, главная опора его в бытии; двумя неделями раньше умерла мать жены А.А. Руднева, к которой Розанов был очень привязан; и все неотвратимее, все настойчивее стучится в сердце переживание хрупкости человеческой жизни:

«Могила... знаете ли вы, что смысл ее победит целую цивилизацию.

Т. е. вот равнина... поле... ничего нет, никого нет. И этот горбик земли, под которым зарыт человек. И эти два слова: “зарыт человек”, “человек умер” своим потрясающим смыслом, своим великим смыслом, стонающим... преодолевают всю планету, — и важнее “Иловайского с Атиллами”.

Те все топтались... Но человек “умер”, и мы даже не знаем — кто: это до того ужасно слезно, отчаянно... что вся цивилизация в уме точно перевертывается, и мы не хотим “Атиллы и Иловайского”, а только сесть на горбик и выть на нем униженно, собакою...

О, вот где *гордость* проходит.

Проклятое свойство.

Недаром я всегда так ненавидел тебя»¹.

Смерть рождает в Розанове тот же «арзамасский ужас», который накатывал на Льва Толстого, теснил его в черный тупик бессмыслицы, заставлял видеть во всех делах человеческих, в том числе и в литературном труде, мишурную, пустую затею, которая ничего и никого не спасает. И как у Толстого «арзамасский ужас» был одним из толчков к созданию его религиозной этики, так и Розанов настойчиво искал тот заслон, который мог бы затормозить неумолимое приближение старухи с косой.

Этим заслоном, спасительным камнем, о который, если не ломается, то, по крайней мере, тупится коса смерти, стала создаваемая им со второй половины 1890-х годов философия пола. Пол и рождение — начало жизни, сопротивляющееся небытию, залог — нет, не личного, но хотя бы родового бессмертия. Вот характерный фрагмент выступления Розанова на Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях во время прений по вопросу о браке: «С момента грехопадения семя жены попирает “главу змия”, то есть “имущего державу смерти”. Через рождение смерть делается “только личною”. Но сохраняется “общее Адамово, или всего рода человеческого бессмертие”. <...> Ведь не отвергает же церковь, что грех и дьявол принесли смерть именно, смертность, и что эта смертность человеческого рода встречает препятствие себе в рождаемости. “Смерть, где твое жало?” — может воскликнуть роженица, поднимая на руках младенца и испуская дух сама. Рождение свято, даже святейший на земле акт как вечная победа над первоначальным грехом»².

¹ Розанов В.В. Уединенное. С. 270.

² Розанов В.В. О некоторых подробностях церковного воззрения на брак // Записки Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903. С. 265.

На страницы писаний Розанова выплескивается восторг перед мощью природной жизни, перед тем валом рождений, который катится, набирая обороты, по пространству земли. Философ славит Солнце, изливающее свои лучи на весь мир. Он готов петь гимны Великой матери людей и богов. От юности приверженец Достоевского, в зрелости Розанов настойчиво стремится уйти от проклятых вопросов его героев, для которых человек с его рефлектирующим, личным сознанием не может вписаться в бессознательную природную жизнь, чувствует себя выкидышем из общей гармонии. Как Лев Толстой хочет делать простое дело жизни — пахать, сеять, тачать сапоги и этим необходимым, насущным делом тушит в себе разъедающую работу знания, так и Розанов хочет делать простое, неотменимое дело жизни — погружаться в теплое лоно женщины, изливать туда семья, зачиная новую жизнь, и этим хоть на малую толику приумножить силу и крепость общего существования.

Розанову свойственно плотяное, органически-интимное чувство жизни, теплой животности («бездонность разумной и провидящей животности», как выразится он во фрагменте «Мечта в щелку»¹). И потому ему дороги языческие религии и вообще всякий сообразный природе, патриархальный уклад, где человек слит с миром, соединен с ним одной кровеносной сетью, где животные близки и родны человеку, непосредственно соприкасаются с ним в культе и в быте. И потому так подозрителен он к христианству, которое ставит идею небесного родства выше естественного земного, которое терпит — только лишь терпит — пол, полагая венец девства выше венца супружеского.

У Федорова — другой фокус видения, неразрывно связанный с христианским пониманием мира. Наличное бытие есть больное бытие, бытие в состоянии распада. Смерть пронизывает это бытие на всех его уровнях, неразрывно сплетена с самым началом жизни, с рождением: явление в мир новых существ означает умаление сил тех, кто рождает, вытеснение их из жизни. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (Федоров I, 300). Ту же связь полового рождения со смертью отмечал В.С. Соловьев, мыслитель, Федорову очень близкий, пересекавшийся с ним в трактовке стержневых религиозно-философских вопросов: «Пока человек размножается как животное, он и умирает как животное»; «Пребывать на пути половой раздельности значит пребывать на пути смерти, а кто не хочет или не может сойти с этого пути, должен по естественной необходимости пройти его до конца»².

С точки зрения Федорова, патетическое восклицание «Смерть, где твое жало, ад, где твоя победа?», влагаемое Розановым в уста роженицы, так и остается патетическим восклицанием. Ибо всякая рожденная жизнь — зыбка и конечна. Попытка заслониться религией рода от факта всеобщей смертности не удастся. Если даже поверить в родовое бессмертие, все-таки никуда не скрыться от понимания, что это бессмертие относительно не

¹ Розанов В.В. Сочинения. С. 104.

² Соловьев В.С. Смысл любви. С. 522.

только для индивида, но и для рода. В перспективе космических катастроф, будущей тепловой смерти Вселенной бытие человеческого рода, длящееся миллионы лет, обесмысливается столь же тотально, сколь и короткодыханное бытие индивида.

Преодолеть смерть природным рождением — а именно таково религиозное задание Розанова, — по Федорову, нельзя. Это преодоление возможно лишь на других, сверхприродных путях — тех, которые открывает человечеству христианство. Федоров тоже вспоминает слова «Смерть, где твое жало? Ад, где твоя победа?», но, в отличие от Розанова, прямо соотносит их с источником — проповедью свт. Иоанна Златоуста на «Великий и светоносный день воскресения». Цитата, которую Розанов применяет ко всякой роженице, у Златоуста отнесена ко Христу: «Воскрес Христос, и пали демоны, Воскрес Христос, и радуются ангели, Воскрес Христос, и торжествует жизнь! Воскрес Христос, и нет мертвых во гробе!» Воскресение Христово — торжество вечности над временем, свободы над естественной необходимостью, утверждение нового закона — закона бессмертной, неветшающей жизни. Распространить этот закон на все бытие через труд воскрешения, через одухотворяющую регуляцию — такова религиозная задача человечества, восходящего к богочеловечеству.

Воскресительный импульс Федоров полагает в начало человечества и в начало культуры. В самих языческих религиях видит он не только культ рождения, но и культ предков. И если сравнить писания Федорова и Розанова о Египте (а Федоров интересовался Египтом не менее, чем младший его современник), то при *сходстве эмоций* (восторг и преклонение перед египетской цивилизацией как перед корнем человечества) станут видны *разные смысловые акценты*: если Розанов превозносит благоговение египтян перед брачной тайной, тайной совокупления и рождения, то Федоров ценит Египет прежде всего за его погребальный культ и ритуал. Вот характерное место из «Вопроса о братстве...»: «Сцены обыденной жизни, изображенные в египетских могилах, принимались или за биографические картины, или же за изображение того блаженства, коим наслаждались умершие в загробной жизни. Судя по себе (и это неотъемлемая, характеристическая черта нашего времени), думали, что и египтяне также заботились о существовании в памяти, о номинальном существовании, были также тщеславны, также желали только казаться, а не быть; но тщательное изучение не подтвердило такого толкования: на все эти изображения египтяне смотрели как на действительное средство, приписывали им действительную силу поддерживать жизнь умерших в загробном мире. Такая забота о предках была принадлежностью всех первобытных народов и сохранилась, более или менее, даже до настоящего времени у всех земледельческих народов: самая евхаристия в народном понимании есть поминальная трапеза, которая имеет действительную силу облегчать умерших или же, как прежде думали, питать их» (Федоров I, 184).

В 1930-е гг. Н.А. Бердяев в Париже в Религиозно-философской академии дважды читал лекцию «В. Розанов и религия пола. Н. Федоров и

религия воскресения» (14 марта 1930 и 19 марта 1935 гг.)¹. В самом ее названии обозначил он то направление, в котором вел сопоставление двух фигур русской мысли как в этой лекции, так и в других своих сочинениях. Розанов, подчеркивал Бердяев, стремится победить смерть рождением, «спасается от ужаса смерти в стихии пола, в ее жизненной напряженности. Но падший пол и есть источник смерти в мире, и не ему дано победить смерть»². В отличие от Розанова Федоров видит окончательную победу над смертью «не в рождении новой жизни»³, а в воскресении, изымающем жало смерти из самой плоти мира, приводящем все бытие из состояния распада и вражды в соборное целое, центр которого — Бог.

Впрочем, тема «Розанов и Федоров» выводит не только к проблеме пола. В равной степени, если не в первую очередь, она выводит к вопросу о сущности христианства, о его задачах в бытии и истории, т. е. к тому самому вопросу, который был краеугольным камнем русского религиозно-философского возрождения, подготовленного Достоевским, Федоровым, Соловьевым и включившего в себя как одну из важнейших фигур самого Василия Розанова.

Достоевский, Федоров, Соловьев, а вслед за ними Мережковский, Бердяев, Булгаков, определявшие в начале XX века лицо русской религиозно-философской мысли, видели в христианстве религию, зовущую человека к творчеству, к созиданию Царства Христова, и это активное, миропреображающее христианство противопоставляли тому крену в аскетизм и пессимизм, который был свойственен историческому христианству. Розанов, в отличие от них, склонялся к тому, чтобы объявить мироотрицающий уклон в христианстве его подлинной сущностью. Христианство, по Розанову, ненавидит свет, радость и жизнь. Его метафизика «лежит в гробе, смерти и монашестве»⁴. Парадоксальным образом позиция Розанова, жизнелюбивого «язычника», как он сам себя называл, оказывалась близка позиции «отшельника» Константина Леонтьева. Только если последний полагал *заслуги* христианства в том, что оно с миром не смешивается, мира не любит, мира бежит, то Розанов видел в этом *ахиллесову пята* христианства и *рок* мира, над которым нависла религия *лунного света*, отеснив горячее, солнечное язычество.

Розанов не раз сталкивал на страницах своих книг и статей язычество и христианство, большей частью не в пользу последнего. Так, в статье «Эллинизм», направленной против классического образования в дореволюционной России, он заявлял: эллинизм и христианство — религии-антиподы, одушевляющие два разных, а то и противоположных духовно-культурных мира: «Эллинизм есть поклонение плоти, христианство — духу»⁵. А зна-

¹ Русское зарубежье. Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Т. 2. М.; Париж: ЭКСМО, УМСА-пресс 1995. С. 34; Т. 3. М.; Париж: ЭКСМО, УМСА-пресс, 1996. С. 45.

² Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 224.

³ Там же.

⁴ Розанов В. В. Собр. соч. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 492.

⁵ Розанов В. В. Эллинизм // Новое время. 11(24) июля 1901. № 9105.

чит классическое образование в рамках христианской цивилизации не более чем профанация, ибо истинное возрождение эллинизма возможно лишь на почве отречения от христианства. Федоров был знаком с этой статьей. И в работе «Религиозно-этический календарь», посвященной истолкованию христианского календаря в духе учения всеобщего дела, так прокомментировал позицию Розанова: «Но разве Василий Великий и Григорий Богослов, учась в Афинских школах, меньше понимали Эллинизм, чем В. Розанов, а не отрекались от христианства» (Федоров III, 431). Представление об оптимизме эллинского мироощущения очень поверхностно: «Древний грек вовсе не был таким жизнерадостным, как великий псевдоязычник» Гёте, к авторитету которого апеллирует Розанов (Там же). В античном мире мы встречаем не только бьющую через край полноту бытия, но и тоску смертности, жажду воскресения, искание истинного Бога. Что же касается христианства, то оно вовсе не есть односторонний спиритуализм, попирающий материю, подобно буддизму, но религия, утверждающая преображенную, бессмертную материальность. Христианство не отрицает эллинизма, а синтетически вбирает его в себя, уточняя и углубляя родившееся в нем мирознание. Эллинизм, обожествляющий плоть, какова она есть (ее юность хрупка и недолговечна, отступает перед болезнью, страданием, смертью), представляет собой как бы «ветхий завет для Христианства»¹, где плоть одухотворяется, получает обетование обожения и жизни бесконечной.

Ту же точку зрения позднее выражал в письмах Розанову и Н.П. Петерсон: «Вы говорите, что Христос основал царство вне крови и племени, что самая коренная и самая индивидуально-характеризующая особенность церкви лежит в бескровности и в бесплотности. — И это Вы говорите о Том, Кто сказал — “Если не будете есть плоти Сына Человеческого (т. е. Его, Христа, плоти) и пить Крови Его, не будете иметь в себе жизни” (Иоанн. IV, 53 и послед.); Вы говорите это о христианстве, величайшее таинство которого есть таинство тела и крови. А таинство тела и крови есть восстановление родства, о котором, будучи родными, мы забыли; в словах же: “кто не возненавидит отца и мать свою” — осуждается лишь исключительная привязанность к своим, к своему роду и племени <...>. Между христианством и язычеством нет противоположности, христианство есть примирение всех и всего, примирение всех антагонизмов, противоречий; язычество (язык-народ) есть народная религия, а христианство — всенародная, всеязычество. Пресвятая Троица — не догмат, а заповедь, заповедь о родстве, о восстановлении родства по образу и подобию Божию; человек в отдельности не может быть образом и подобием Божиим, таким он становится лишь в совокупности всего рода, когда весь род объединится по образу и подобию Пресвятой Троицы, нераздельной и неслиянной»².

¹ Розанов В.В. Эллинизм // Новое время. 11(24) июля 1901. № 9105.

² Н.П. Петерсон — В.В. Розанову. 19 февраля 1906 // РГАЛИ. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 569. Л. 3 об.-4.

Однако в чем смысл розановской атаки на христианство, каков пафос его обвинений Христу за прогоркший в Нем мир? Еще в статье «Христианство пассивно или активно?», вошедшей в сборник «Религия и культура» (1899), он вопрошает о месте христианства в истории, предчувствуя, что «в грядущей дали веков» вынесенный в заглавие его статьи вопрос «так же заволнует и соберет около себя христианское человечество, как в первые века его эры оно мучительно волновалось и собиралось около вопроса о “единосуший” или только “одинаковости” <...> Отца и Сына»¹. «Идея пассивного христианства» обледенела мир, внесла в него «чудовищный эгоизм», обесценила жизнь, землю, природу, обескровила и обесценила человека, угашая в нем страсти, которые, да, могут быть разрушительны и животны, но одновременно спасают от равнодушия, возжигают в душе огонь творческого, благого дерзания. Здесь и во многих других местах своих сочинений Розанов бунтует, но, как и у героев Достоевского, это бунт не против Бога, а во имя Бога. Восставая на Христа, он восстает не на Богочеловека, милостиво и любовно обернутого к бытию, несущего ему весть о преображении, а на того Иисуса, за которым не видят ничего, кроме бесстрастия и потусторонности. «Христос не посадил дерева, не вырастил из себя травки; и вообще он “без зерна мира”, без — *ядер*, без — *икры*; не травянист, не животен; в сущности — не бытие, а почти призрак и тень; каким-то чудом пронесшаяся по земле. <...> Христианство не космологично, “на нем трава не растет”. И скот от него не множится, не плодится», «само в себе и одно — христианство проваливается, “не есть”, гнило, глодает, жаждет (Апок. 15)»². Эти слова из «Апокалипсиса нашего времени» рождены болью за землю, за живую плоть мира, за страдание твари, мука которой ощущалась Розановым как мука собственного смертного тела (вспомним, его детское переживание о коровке — «Кормила — и зарезали»³). В них — взыскание подлинного христианства, которое сочетало бы правду неба и правду земли, «дела духа» и «дела плоти», тоска по христианству Алеши Карамазова и старца Зосимы с его ненасытимой любовью к земле и ко «всякому созданию Божию», требованием радостного христианского дела, а не одного только плача о грехах.

Именно о таком христианстве говорил Федоров в своей «Философии общего дела». Именно такое христианство утверждал в «Философии хозяйства» С.Н. Булгаков. Как бы предваряя упреки Розанова, он подчеркивал космологизм новозаветной веры, писал о религиозном смысле хозяйственной деятельности человечества, возводя ее к библейской заповеди об обладании землей. Человек — хозяин, космизатор творения, разумно-творческий управитель мира, любовно вверенного ему Бессмертным Отцом. Он — сороботник Творца в деле преобразования бытия в

¹ Розанов В.В. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1990. С. 186.

² Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000. С. 15.

³ Розанов В.В. Письма к Э.Ф. Голлербаху // Розанов В.В. Собр. соч. В нашей смуте. М.: Республика, 2004. С. 367.

благодать, земли — в Царствие Божие, которое должно быть не только внутри нас, но и вовне.

Сопоставляя тексты Розанова и Федорова, начинаешь замечать, что многие болезненные, круцификсные вопросы первого по-своему поставлены и разрешены в писаниях второго. Вспомним вопль «Христос — мяса!», несущийся со страниц «Апокалипсиса нашего времени», этот вопль нутра жизни, стоящей перед лицом реального, непридуманного конца. Но, увы, природное, животное «мясо» подкрепляет лишь на краткое время, оно не дарует бессмертия, не есть вода живая, текущая в жизнь вечную. Розанову кажется, что солнце накормит людей лучше Христа, и не пять тысяч, а именно всех, что «солнце не потухнет, если христианство и кончится»¹. Для Федорова это совсем не аксиома. Если христианство кончится, т. е. если пройдет в человечестве мысль о возможности всецелой, а не частичной победы над силами распада и тления, тогда и солнце в конце концов перестанет светить, ибо естественная энергия его не бесконечна. Христианство для Федорова — эволюционно, оно — двигатель не только истории, но и природы, средоточие Божественной эктропии, противостоящей энтропийным процессам падшей Вселенной.

Розанов, подобно Ивану Карамазову, выставляет счет Творцу за то, что Тот видит в человеке только жалкого, презируемого раба, бросает его одного в бытии, не помогая в бурях, «голодовках» и морах, не избавляя от страдания и болезни. Федоров призывает обратить подобные упреки не к Творцу, а к себе, к самому человеческому роду, к «блудным сынам», пребывающим в состоянии розни, забывшим свой долг перед умершими, перед всей страждущей тварью, что «стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22): «Лучше было бы философии сознаться в собственной ограниченности, чем Богу приписывать мысль создать ограниченные существа, подчинить существа разумные слепой силе, существа чувствующие отдать на жертву бесчувственному! Лучше бы сознаться человеку, что он ограничен по своей вине, по недеятельности, по несогласию между собою, чем приписывать Богу мысль держать нас в вечной ограниченности!» (Федоров I, 96–97).

А теперь — главное. В лучшие, высшие свои минуты Розанов преодолевает неприязнь к христианству, начиная различать в нем те миро-преображающие потенции, которые были вняты Федорову, Соловьеву, Бердяеву, Булгакову. Вот он обращается мыслью и сердцем к празднику Рождества Христова, празднику в высшей степени космологическому (Слово, сотворшее мир, Само облекается в плоть, дабы открыть ей двери спасения), и так передает его главный смысл. «Вифлеем — кусочек, островок природы», благодаря Боговоплощению освящается все бытие, освещается тайна рождения. Вифлеем — «праздник природы и человека»². Но особенно ярко и сильно понимание того, что христианство не исчерпывается гробом и монастырем, приходит к Розанову в светлые, пасхальные

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 15.

² Розанов В.В. Собр. соч. Около народной души. М.: Республика, 2003. С. 280, 282.

дни. В статьях, посвященных празднованию Пасхи Христовой, которые мыслитель почти ежегодно пишет для пасхальных номеров «Нового времени», он называет идею Воскресения сердцевинной проповеди Спасителя. В восклицании «Христос воскрес!», звучащем все дни Светлого праздника и отзывающемся радостной надеждой в сердцах, — вся суть христианства. Оно есть Пасхальная радость, а не скорбь. Историческое христианство исказило смысл Благой вести, обоготворило смерть, гроб, поставило Великий Пятак выше Пасхи. (Позднее на этот смертобожнический уклон в христианстве будут, уже в 1920-е годы, указывать последователи идей Федорова философы А.К. Горский и Н.А. Сетницкий¹). «Упразднение из цивилизации момента и идеи “Воскресения”»² — прямая причина того, что христианство безнадежно проигрывает в истории. Розанов призывает раскрыть пасхальный, житнетворческий смысл христианства, «осветить его иным светом, не черным, а белым», понять его как религию радости, «повернуть все христианство от пятницы к воскресенью»: «Пусть этот пасхальный клик они разольют на весь год, на всю церковь, весь строй ее, на ее уставы, напевы, живопись, иконы, все, все»³.

Этот образ нового, пасхального христианства, в конечном итоге, и сближает Розанова с Федоровым, несмотря на все расхождение их в трактовке проблемы пола. Но, что самое интересно, в те моменты, когда Розанов начинает понимать, что христианство — это не только мрачный монастырь, что оно не враждует с жизнью, а связано с ней какой-то глубокой и очень существенной связью, у него появляются новые, я бы сказала, федоровские акценты и в отношении к «рождению»: «Как ни велика загадка рождения, и вся сладость его, восторг: но когда я увидел бы человека в раке, а с другой стороны — “счастливую” мать, кормящую ребенка, со всеми ее надеждами, — я кинулся бы к больному. Нет, иначе: старец в раке, а хуже — старуха в раке, а по другую сторону — рождающая девица. И вдруг бы выбор: ей — не родить, а той — выздороветь, или этой — родить, зато уж той — умереть; и всемирное человеческое чувство воскликнет: лучше погодить родить, лишь бы выздоровела она. Вот победа христианства»⁴. Образно, но очень точно обозначает здесь Розанов высший, сверхприродный выбор, который составляет суть христианства, суть вообще человеческого в его отличии от инстинктивно-животного: любовь и сострадание к слабеющим, умирающим, тем, что с точки зрения интересов рода, уже отслужили свое и должны очистить место младому, незнакомому племени. У Федорова мы встречаем близкий и не менее впечатляющий образ: «Возьмем “сынов человеческих” и поставим их между умирающими отцами и расцветающими “дщерями человеческими”, а по-

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 53–126.

² Розанов В.В. Между скорбью и радостью // Розанов В.В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. М.: Республика, 2004. С. 117.

³ Розанов В.В. Белое христианство // Розанов В.В. Собр. соч. Около народной души. С. 104.

⁴ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В.В. Сочинения. Т. 2. С. 439.

том можно поставить “дщерей человеческих” также между умирающими отцами и расцветающими сынами. Откуда берет начало идеализм: от увлечения ли расцветающими и забвения умирающих или же от служения умирающим не увлекающихся минутным цветением, так как любить на время не стоит, хотя бы платонически. Что идеальнее: платоническая ли любовь или же любовь, которая, несмотря на смрад гниения, несмотря на разрушение, по-видимому, полное, употребляет все силы на то, чтобы день, в который отцы перестали говорить “я”, не был вечным? Служить ли отцам и потому оставаться братьями или же служить женам и забыть о братстве?» (Федоров III, 529).

Розанов не мог знать этого федоровского фрагмента — он был опубликован лишь в наши дни. Но созвучие двух текстов несомненно и не случайно. Они созданы в одном духовном поле, в одной ценностной системе координат. Да, Розанов включался в нее лишь моментами, но показательно само наличие этих моментов...

Сближает двух мыслителей и другая тема, имеющая прямое отношение к спору о христианстве, — тема ада и адских мук. Розанов последовательно отрицает идею ада: «Каким образом из уст кроткого Иисуса вышли первые слова об *огненном наказании*, о *муке* вечной, об аде. Конечно, если это пустое слово — то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха теперь же можно поседеть»¹. В кострах инквизиции, «тюрьмах кесаря, казнях королей»² — он видит своего рода проекцию адского пламени в земное бытие человека, обнажающую жесткий, немилосердный настрой «христианских» сердец. Дамоклов меч «страшного суда» висит над миром, вгоняя в отчаяние бедного человека, и в этом еще один упрек Розанова историческому Христу.

Федоров — убежденный сторонник апокатастасиса, прощения всех, вплоть до Каина и Иуды, — был не менее последователен в своем отрицании ада. Пророчества о страшном суде и финальном разделении человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых он называл условными, сравнивая их с пророчеством, изреченным Господом на град Ниневию и снятым после покаяния его жителей. Именно от «сынов человеческих», от их благой воли, от того, придут ли они «в разум истины», став соработниками Творца в деле преображения мира, или же окончательно отвернутся от Бога и Его закона, зависит исход истории и объем спасения. В такой «активно-творческой эсхатологии», как назовет федоровскую эсхатологическую концепцию Бердяев, нет жестко предопределенного сценария (за что упрекал Христа Розанов — не избавил Он детей своих «ни от муки небесной, ни от муки земной»³), но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы его братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие.

¹ Розанов В.В. Собр. соч. Старая и молодая Россия. С. 379.

² Там же.

³ Розанов В.В. Собр. соч. Апокалипсис нашего времени. С. 30.

Каков же вывод из всего сказанного? И Розанов, поэт бытия во всем его цветущем многообразии, и Федоров, жаждущий исцелить это бытие от закона «смерти и временности», выражают разные грани одной целостной правды. Розанов реабилитирует землю, плоть мира, ту материю, которая в Боговоплощении оказалась достойной принять в себя Божество. Природу он видит в лучах ее первоначального, райского состояния, и никак не желает смириться с тем, что ныне она повреждена и нуждается в исцелении, хотя порой и недоумевает: «Мир гармоничен <...> Мудр, благ и красота, и это — Божие. Но “хищные питаются травоядными” — и это уже не Божие. Сова пожирает зайчонка — тут нет Бога. Бога гармонии и добра»¹. Федоров, сознавая все недостойство падшего состояния с его законом пожирания, «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 46), зовет к преобразению бытия в благобытие. Протей Розанов, непредсказуемый, гибкий, недогматичный, демонстрирует богатство, глубину, неисчерпаемость мира, абсолютность каждого момента существования. Рыцарь воскресительной идеи Федоров (хочется сказать о нем словами Пушкина: «Он имел одно виденье, / Непостижное уму») утверждает значение верховного смысла, необходимого для жизни, коль скоро не хочет она распасться на разрозненные, осколочные фрагменты, ни один из которых не способен дать целостной картины, цельного образа. И оба стремятся «повернуть христианство от пятницы к воскресенью», внести его в жизнь, сделать так, чтобы пасхальная радость озаряла каждый шаг человека на этой земле.

¹ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 17.

ФИЛОСОФИЯ РУССКОГО КОСМИЗМА: МИР — ЧЕЛОВЕК — ИСТОРИЯ — БУДУЩЕЕ¹

С того момента, как русский космизм стал объектом исследования ученых, исходной точкой построений ряда представителей постсоветской философии, основой творческих экспериментов современных писателей и художников, подходы к нему разнятся, а зачастую сталкиваются и спорят друг с другом. Существует и необъятно широкое понимание космизма, когда его фактически отождествляют с космическим чувством или расширяют на весь материк русской культуры², и понимание, сужающее объем этого явления, когда к космистам относят только Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, А.А. Богданова, Н.Г. Холодного³. Ряд ученых сближает космизм с эзотеризмом, видит в нем род теософии, включая в число космистов Е.П. Блаватскую, а в доктрину космизма — учение «Агни-йоги» Е.И. Рерих и Н.К. Рериха⁴. Свои классификации космизма предлагают К.Х. Хайруллин, выделяющий ряд типов космизма: христианский, эзотерический, натурфилософский, научно-технический, астробиосоциологический, естественнонаучный⁵, и В.В. Казютинский, полагающий в основу типологии космизма два типа отношений: «Бог — человек — космос», и «человек — космос» и выделяющий на этой основе философско-религиозный космизм, признающий трансцендентное начало Вселенной, и антропокосмизм, «который трансцендентные силы исключает»⁶.

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). Опубликовано на французском языке: *Gacheva A. La philosophie du cosmisme russe. Le monde — l'homme — l'histoire — le future // Slavica Occitania, n° 46, 2018, (LLA-Créatis), Université de Toulouse. P. 23–47.* В наст. книге печатается русская версия статьи.

² *Куракина О.Д.* Русский космизм как социокультурный феномен. М.: МФТИ, 1993; *Демин В.Н., Селезнев В.П.* К звездам быстрее света: Русский космизм вчера, сегодня, завтра. М.: Либроком, 2011.

³ *Гиренок Ф.И.* Экология. Цивилизация. Ноосфера. М.: Наука, 1987; *Гиренок Ф.И.* Русские космисты. М.: Знание, 1990; *Die Neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland* zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main, 2005; *Гройс Б.* Русский космизм: Антология. М.: ООО «Ад Маргинем-пресс», 2015.

⁴ *Шатошников Л.В.* Вестники Космической эволюции: В 2 т. М.: Международный Центр Рерихов, 2012.

⁵ *Хайруллин К.Х.* Философия космизма. Казань: Изд-во «Дом печати», 2003.

⁶ *Казютинский В.В.* Космизм классический и космизм современный // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров: В 2 т. Т. 1. М.: Пашков Дом, 2010. С. 125–156.

Подход, положенный в основу данной главы, обоснован в работах философа и историка философии и литературы Светланы Григорьевны Семеновой (1941–2014), крупнейшего исследователя философии Федорова и федоровской традиции в России. С.Г. Семенова полагала генетической чертой философии космизма идею активно-творческой эволюции и ставила в параллель с нею «то склонение в русской православной философии, которое Н.А. Бердяев называл “космоцентрическим, узревающим божественные энергии в тварном мире, обращенным к преображению мира” и “антропоцентрическим... обращенным к активности человека в природе и обществе”»¹. Концепция творчества Федорова и русского космизма, их влияний на литературу и культуру XX в., развивавшаяся ею с конца 1970-х гг.², стала фундаментом целого ряда исследований в России, Украине, США, Японии, Польше, Сербии и др., легла в основу выпущенной в 1993 г. первой антологии «Русский космизм»³, стала базой просветительных, научных, издательских проектов, которые с 1993 г. осуществляет Музей-библиотека Н.Ф. Федорова при Библиотеке № 180 г. Москвы. Вышедшая в 2012 г. книга американского ученого, авторитетного исследователя философии Федорова Джорджа Янга⁴, представляющая феномен русского космизма в его становлении и развитии, в значительной степени учитывает подход С.Г. Семеновой.

Сначала предложим определение. Русский космизм — течение русской философской и научной мысли второй половины XIX–XX веков, один из оригинальных вариантов мирового космизма. Представители этого течения рассматривали источник для философии и культуры тезис о взаимосвязи человека и Космоса, Микрокосма и Макрокосма в проективном, активно-творческом смысле, стремились к диалогу науки и веры, христианства и эволюционных идей, выдвигали эволюционно-нравственный императив восхождения бытия и человека к состоянию совершенства.

Синкретическим родоначальником философии русского космизма является Н.Ф. Федоров. Выделяются две основных ветви: естественнонаучная и религиозно-философская. К естественнонаучной ветви космизма относят ученых и мыслителей, выдвигавших идею направленности эволюции, рассматривавших жизнь, сознание, творческую деятельность человечества

¹ Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 3–4.

² Семенова С.Г. Преодоление трагедии: «Вечные вопросы» в литературе. М., 1989; Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни. М.: Советский писатель, 1990; Семенова С.Г. Русский космизм // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 3–33; Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. М.: Пашков дом, 2004; Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом ПоРог, 2004; Семенова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009; Семенова С.Г. Созидание будущего: Философия русского космизма. М.: Ноократия, 2020.

³ Русский космизм: Антология философской мысли / Сост. С.Г. Семенова, А.Г. Гачевой, вступ. ст. С.Г. Семеновой, примеч. А.Г. Гачевой. М.: Педагогика-пресс, 1993.

⁴ Young G. Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. N.Y.: Oxford University Press, 2012.

как ключевой фактор развития Земли и Вселенной, как силу, сопротивляющуюся энтропии, космизующую бытие (Н.А. Подолинский, Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.А. Чижевский, Н.Г. Холодный, В.Ф. Купревич). К религиозно-философской ветви принадлежат представители активно-христианской линии русской мысли, утверждавшие необходимость соработничества человечества Богу в деле преобразования земли и универсума в Царстве Божие (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев). Особое место в традиции русского космизма занимает «космическая философия» К.Э. Циолковского. Собратьями русских космистов в европейской мысли XX века являются А. Бергсон с его идеей творческой эволюции и П. Тейяр де Шарден, автор концепции христианского эволюционизма.

Среди предтеч космизма, подготовлявших возникновение этого мощного философского и научного течения, были выдающиеся творцы культуры: энциклопедист М.В. Ломоносов; А.Н. Радищев, автор трактата «О человеке, его смертности и бессмертии»; славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, И.С. Аксаков, размышлявшие о творческом назначении России в истории; В.Ф. Одоевский, писавший о необходимости синтеза религиозного и научного знания, предвидевший глобальные кризисы XX века и намечавший пути выхода из этих кризисов; создатель учения Всемир А.В. Сухово-Кобылин, мечтавший о том, что человечество из земной, теллурической, стадии развития, перейдет в солнечную (солярную) стадию, расселившись в околосолнечном пространстве и затем достигнет стадии сидеральной (звездной), проникнув уже в глубины космоса. А потом, когда ноосферная, космическая мысль окрепла и развилась, она в свою очередь питала и вдохновляла русскую литературу, живопись, музыку. Воздействие воскресительных построений Федорова, космических идей Циолковского, ноосферных идей Вернадского прослеживается в творчестве В.Я. Брюсова и В.В. Маяковского, Н.А. Клюева и С.А. Есенина, В. Хлебникова и Н.А. Заболоцкого, поэтов «Кузницы» и группы «Космист», биокосмистов, М.М. Пришвина и А.М. Горького, А.П. Платонова и Б.А. Пастернака, Ч.Т. Айтматова и др. Эстетика русского космизма оплодотворила художественные искания русского авангарда (А. Белый, Вяч. Иванов, К. Малевич, В. Чекрыгин, П. Филонов и др.). В современной культуре к идеям космизма, то споря с ними, то творчески их претворяя, обращались и обращаются А.А. Ким, Е.Г. Водолазкин, Б.Т. Евсеев, В.А. Шаров, М.М. Попов, художники Л.А. Тишков, А. Видокле, А.А. Жилиев, О.И. Киселева и др.

«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. В этом

¹ Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 440.

высказывании П.А. Флоренского, как в прорастающем семени, раскрывают себя представления философов-космистов о Вселенной и человеке, определяется главный принцип взаимодействия между антропосом и космосом: не субъект-объектный, однонаправленный, сущностно неравноправный, как в прометеистической модели, утвердившейся в цивилизации Нового и Новейшего времени, где человек стремится к доминированию над миром, к потребительскому его использованию, а субъект-субъектный, основанный на любви, на космизирующем, преображающем взаимодействии, 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.

Любовь «ко всякому созданию Божию» (Достоевский 14, 289), любовь вселенская, универсальная, лежит в основе космического жизнечувствия. Здесь не атомарность, не томление одинокого «я» в холодном и враждебном мире, где «бесследно все и так легко не быть», как писал Ф.И. Тютчев, один из ведущих представителей философской поэзии XIX в., но сопричастность всему в бытии, способность любовно вместить в свое сердце и меньшую тварь земли, и светила небесные, и человека. Живое ощущение всеединства не оставляет места отчуждению, разрыву человека и мира, рождающему антропологический и онтологический пессимизм. Оно идет рука об руку с верой в созидательный смысл бытия и в человека как орудие осуществления этого смысла. Человек здесь не выкидыш, не «пятое колесо в телеге» под названием жизнь, как подчас казалось отчаянным и безверным героям Ф.М. Достоевского, раненым идеей тепловой смерти Вселенной, тем, что в перспективе времени и истории «земля обратится в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (Достоевский 13, 49). Человек — возлюбленное дитя мира, то существо, через которое, как писал Федоров, «достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте» (Федоров IV, 165). Как космисты естественнонаучной ориентации, так и христианские космисты опираются на фактор цефализации, открытый в 1851 г. американским биологом, геологом и теологом Джемсом Дана, утверждавшим, что процесс развития живых существ движется в направлении совершенствования нервной системы, роста массы головного мозга, что в конечном итоге и приводит к проявлению человека. Цефализация показывает, что человек в природе есть существо не случайное, напротив — абсолютно необходимое и незаменимое в ней.

Русский космизм эту принципиальную необходимость человека в природе делает своим мировоззренческим основанием. Ощущение причастности человека бесконечному Универсуму, источной связи микрокосма и Макрокосма, проявлявшее себя в религии и культуре с первых шагов человека в истории, здесь не пассивно, но творчески активно. Не только созерцателем мира — земного пространства, величественной панорамы

звездного неба («Открылась бездна, звезд полна. / Звездам числа нет, бездне — дна» — М.В. Ломоносов) является человек. Он — деятель в мироздании. Любовь рождает чувство ответственности существа сознающего за бытие во всей его полноте — и за землю, обитателем которой он является, и за все небесные миры, правителем которых должен он сделаться в процессе истории.

В естественнонаучной ветви космизма долг управления делегирован человеку природой, приходящей в его лице к самосознанию, начинающей, как писал Федоров, «не только сознавать себя, но и управлять собою» (Федоров II, 239). В религиозном космизме этот долг вменен роду людскому Творцом, Который создает человека как Своего соработника, давая ему заповедь обладания землей (см.: Быт. 1, 28). Причем обладание отнюдь не равняется паразитарному потреблению, источающему и поганяющему тело земли, оно подразумевает любовно-творческую заботу о мире, вверенном человеку на благое возделывание. Оно есть продолжение дела Божьего творения, его «восьмой день».

Философия космизма пронизана интенцией восхождения. От homo sapiens («человек разумный») к homo sapiens explorans («человек разумный исследующий», выражение Н.А. Умова) и homo immortalis («человек бессмертный», определение В.Ф. Купревича), от человечества к богочеловечеству (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), от атомарности и розни — ко «всемирному родству», «многоединству» по образу и подобию Божественного Троиинства (Н.Ф. Федоров). Это восхождение иное, нежели то, что наблюдаем мы в религиозных системах Востока, в эзотерической традиции, где эволюционирует только психическое и духовное, где дух и душа, проходя разные материальные и иноматериальные сферы, совлекают их как мешающую одежду, сбрасывают, как змея застарелую кожу, как гусеница, ставшая бабочкой, кокон. В представлении мыслителей-космистов, процесс развития духоматериален, психофизичен: изменяется как внутреннее, так и внешнее естество человека, а вместе с человеком восходит на новую ступень все бытие, материя преобразуется в Богоматерию. Вершинная точка развития существа сознающего, венец эволюционного процесса — человек бессмертный и воскрешающий, преобразующий свою собственную физическую природу, достигающий «полноорганичности» (термин Н.Ф. Федорова), способный восстановить распавшееся в смерти триединство тела, души и духа, воскрешающий умерших в «теле духовном» (1 Кор. 15, 44), совершенном, нетленном, о котором пророчествует ап. Павел.

Необходимость преобразования мира и человека в философии космизма обусловлена и этически, и онтологически. Этически — несмирностью существа сознающего со стихийностью и слепотой разорванного, смертного бытия, ощущением недолжности закона «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 48). Онтологически — векторным, целестремительным характером эволюции, идущей в направлении все большей власти духа над материей, ко все более организованным формам живого.

Космистов-ученых (Н.А. Умов, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский) и космистов — религиозных мыслителей (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и др.) роднит понимание мира как становящегося всеединства. И те, и другие утверждают негэнтропийное качество жизни, сопротивляющейся распаду, повышающей в природе качество «стройности» (термин Н.А. Умова), указывают на «Логос, действующий в материи»¹ и влекущий ее к совершенству. А рядом с жизнью, как ее помощника и агента, рядом с Божественным началом, задающим бытию импульс движения к совершенству, ставят человека. Обладая разумом и нравственным чувством, сознанием идеала и способностью к целенаправленной творческой деятельности, неся в себе, как завет и норму, нетленный и сияющий образ Божий, человек гармонизирует мир, а его труд и культура являются орудиями этой гармонизации. О культуре, являющейся воплощением Логоса и противостоящей энтропийной стандартизации, пишет П.А. Флоренский. В.И. Вернадский подчеркивает, что с человеком рождается «новая форма биогеохимической энергии, которую можно назвать энергией человеческой культуры или культурной биогеохимической энергией», и именно эта энергия становится «основным фактом» в «геобиологической истории» Земли, определяет ее будущее². Деятельность совокупного человечества создает ноосферу, ту творческую оболочку земли, в становлении которой ведущую роль играют не борьба за существование, не «естественный отбор», как на дочеловеческом этапе развития, а наука и этика, «принцип солидарности» живых существ, идеалы взаимопомощи и взаимной ответственности. В религиозном космизме аналогом ноосферы выступает Царствие Божие на земле, образ которого явлен в 20 главе «Откровения Иоанна Богослова». Соответственно полнота ноосферы, призванной в перспективе истории охватить не только землю, но и Вселенную, может быть соотнесена с образом «нового неба и новой земли» 21–22 глав «Откровения...»: этот образ в христианском космизме предстает как финальная точка преобразования бытия в благобытие.

Представление о должном отношении человека к творению, о той высокой роли, которая отведена ему в Божественном замысле, сочеталось у русских космистов с пониманием противоречивости и сложности наличной природы человека, искажающей то, что замыслено о ней Творцом. Смертный, самостный человек, несовершенный ни нравственно, ни физически, сворачивает на апостасийные, противобожеские пути. Мир для него — не субъект любовно-творческого взаимодействия, не такое же уникальное «я», как и он сам («я» множественное, совокупное, вобравшее в себя мириады живых существ), а объект гордынного, эгоистически-утилитарного использования, последствия которого — глобальные кризисы с маячащей за ними финальной земной катастрофой. Как пророчески писал Федоров,

¹ Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

² Вернадский В.И. Научная мысль планетное явление // Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 387.

«цивилизация, эксплуатирующая, но не восстанавливающая, не может иметь иного результата, кроме ускорения конца» (Федоров I, 197).

Резко критикуя уклад нынешней бескрылой торгово-промышленной цивилизации, умеющей только эксплуатировать, расточать ресурсы земли, но не способной возобновлять расточенное, мыслители-космисты призывали к новому фундаментальному выбору, располагающему историю в благом, спасительном векторе. Они подчеркивали, что выбор созидания и воссозидания не дает человеку заклинить в его противоречивой, дисгармоничной природе, прорывает потолок наличных возможностей, устремляя к преобразующему действию. А принципу эксплуатации, где «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством»¹, противопоставили принцип регуляции, ведущий к тому совершенному единству, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы, а в христианском богословии назван соборностью. «Внесение в природу воли и разума» (Федоров I, 393), управление стихийными ее силами, преодоление смертных и слепых начал мира, просветление самой материи, обретающей через богочеловеческий труд нетленность и духоносность, — таковы задачи природно-космической регуляции, которая не ограничивается пределами земли, распространяется на всю Вселенную. Н.Ф. Федоров и К.Э. Циолковский обосновывают идею выхода человечества в космос, подчеркивая, что иначе космизирующее действие человека в природе будет локальным и уязвимым, ибо «ограниченность в пространстве препятствует повсеместному действию разумных существ на все миры Вселенной» (Федоров II, 85).

Препятствует «повсеместному действию» и другая природная ограниченность — смертность. Именно поэтому Федоров соединяет «борьбу с разъединяющим пространством» и «борьбу со всепоглощающим временем», подчеркивая, что регуляция должна носить двуединый характер, быть направленной и на внешний мир, и на самого человека. Управление физическими и биологическими процессами, протекающими на Земле и во Вселенной, соединяется у Федорова и других космистов с внутренней, психофизиологической регуляцией. Борьба со стихийными катаклизмами: эпидемиями, землетрясениями, наводнениями, цунами, бездождем, регуляция климата и атмосферы, освоение и преобразование космоса идет рука об руку с обновлением человеческого организма. «Наше тело должно быть нашим делом», — подчеркивал Н.Ф. Федоров (Федоров I, 82). Нынешний смертный, пожирающий и вытесняющий человек — существо, принципиально зависимое от среды, от естественных условий жизни. Преобразование физической природы существа сознающего, обретение способности поддерживать свою жизнь вне надобности умялять при этом чужую («автотрофность человечества», о которой писали и Н.Ф. Федоров, и В.И. Вернадский), продление человеческой жизни вплоть до достиже-

¹ Сетницкий Н.А. Эксплуатация // Сетницкий Н.А. Избранные сочинения. С. 540.

ния практического бессмертия — все это важные факторы космической экспансии рода людского. Академик В.Ф. Купревич справедливо писал: «Человек, живущий несколько десятилетий, так же неспособен преодолеть межзвездное пространство, как бабочка однодневка не может преодолеть океан»¹. Вершиной же регуляции, в которой сосредотачиваются все ее усилия, становится в представлении Н.Ф. Федорова и «федоровской» линии русского космизма (А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев) воскресительный акт, не единомоментный, но длящийся во времени, охватывающий поколения и эпохи.

Воскрешение умерших, «возвращение жизни тем, от коих ее получил» (Федоров I, 297), — основа этики Н.Ф. Федорова, родоначальника ноосферной, космической мысли. Для мыслителя человек воскрешающий — это человек, пришедший «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13), к состоянию совершеннолетия, любящий Отца и Бога отцов, осуществляющий Его волю в мире. Воскресительное сознание вмещает в себя полноту ответственности, сыновнего долга перед Творцом, перед предками, перед вскормившим тебя бытием. Здесь нет места потребительски-игровому отношению к жизни, жизнь становится подвигом, христианским делом, понятым предельно широко — не только предстояние и молитва, возвращение своего «внутреннего человека», но и исполнение онтологических чаяний христианства, благое, творческое управление миром, распространение закона бессмертной, неветшающей жизни на все бытие.

В этике космизма, как понимали ее Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, нравственный закон не ограничивается сферой личности, социальных, межчеловеческих связей. Он вносится в саму природу, в подоснову вещей. Нравственное изменение человека идет рука об руку с трансформацией его пожирающего, вытесняющего, страстного естества, а изменение социума — с регуляцией стихийных природных сил. Никакое созидательное строительство в мире, где царствуют «всесильные, вечные и мертвые законы природы» (Достоевский 23, 146), с точки зрения христианских космистов, не будет прочным; полнота братски-любовного единения здесь невозможна. Ибо рознь вспыхивает не только между людьми. Она заткана в сердцевину падшего, смертного бытия — недаром В.С. Соловьев пишет о «злой жизни» природы, о «двойной непроницаемости»² как главном свойстве материального мира в наличном его состоянии, когда два объекта не могут занимать одно место в пространстве и фатально вытесняют друг друга во времени...

Стремление внести нравственное начало в природу, поставить процесс развития мира в связь с этическими идеалами рода людского звучит и у космистов естественнонаучной ориентации. Так, Н.А. Умов напрямую связывает этику и эволюцию, подчеркивая, что само возникновение нравственного чувства явилось следствием возрастания упорядоченно-

¹ Купревич В.Ф. Путь к вечной жизни // Огонек. 1965. № 35.

² Соловьев В.С. Смысл любви. С. 540–541.

сти живого вещества, совершенствования физической оболочки homo sapiens. Совесть, этот «глас Божий в человеке», рождается как некий высший уровень стройности и становится мощным орудием эволюции: организует психику, упорядочивает душевные вихри, отсекает грех и зло. Ибо последние для Умова — своего рода отклонения от стремительного луча эволюции, ее сбои и тупики, лазутчики энтропии в потоке жизни. Направляется же вектор эволюции к осуществлению этических идеалов, этих «высших проявлений стройности», идеалов благобытия, органически соединивших в себе и добро, и красоту.

Оправдание мира — как преобразующейся ноосферы, становящегося Царствия Божия — и оправдание человека — как орудия этого становления соединяются в традиции отечественного космизма с оправданием истории. История для Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева и др. — это поле встречи Творца и вершинного Его творения, пространство труда и творчества, взаимодействия Божественных энергий и совокупных сил человечества. В истории совершается «работа спасения», «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 395). Ничто так не противно духу христианского космизма, как историософский пессимизм, неразрывно сопряженный с неверием в человека, в дух добра и творчества в нем; следствием такого умонастроения становится пафос самоспасения при равнодушии к миру, бьющемуся в тисках смертности и слепоты, а для сердец, которым закрыты врата Христовой веры, — отчаяние, нигилизм, демонизм или, наоборот, вызывающий гедонизм, демонстративное «живи в свое пузо» (Достоевский 27, 51).

С идеей оправдания истории Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков соединяют идею апокатастасиса, подчеркивая, что человечество, вставшее на Божьи пути, расширяет объем спасения, искупая зло, совершенное в истории. Федоров подчеркивал, что пророчество о страшном суде с последующем разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых должно быть понято как угроза, а не как неотменимый роковой приговор, что оно подобно пророчеству Ионы на град Ниневию, снятому после покаяния его жителей. А Бердяев соединял с вопросом о преодолении ада вопрос о нерасторжимой связи и родстве всех людей, об их солидарности и взаимной ответственности, в том числе ответственности праведников за грешников, о мере и силе их любви, подчеркивал, что дух любви и ответственности требует именно «всеобщего восстановления», и не только человек, но и всего многоликого космоса: «Человек — верховный центр мировой жизни, она пала через него и через него она должна подняться»¹.

Защитники благой, жизнетворческой перспективы истории, христианские космисты требуют внесения активно-христианского, воскресительного идеала во все сферы человеческого знания и умения: в науку

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 249.

и образование, культуру и искусство, экономику и политику... Этому идеалу, по их убеждению, предстоит коренным образом пересоздать эти деятельности, изъять их из области относительного и преходящего, сделать мостами к вечности.

Образ новой науки, служащей делу жизни, науки как «всемирной медицины», призванной исцелить и «омертвевшую природу», подчиненную силам «разлада и распада», и страдающее, «больное человечество», привести все существующее к «примирению», «единству», «гармонии»¹, одушевлял Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева и их духовных последователей в XX веке — А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. При этом перспективу развития науки они полагали в ее новом, совершеннолетнем союзе с религией. На протяжении веков это развитие шло по линии секуляризации, обособления науки от Церкви, в результате чего «Церковь осталась без орудия действия», а «наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным», оказалась игрушкой частных целей и мнимых ценностей. Напротив, в человечестве будущего, с точки зрения христианских космистов, именно Церковь должна стать водительницей и вдохновительницей научного знания, переходящего в дело, а «научное действие» перерасти в «церковное дело преображения мира»².

Требование этических, совестных оснований знания выдвигали и космисты-ученые. Так Н.А. Умов подчеркивал, что подлинным регулятором человеческой жизни может быть только Логос, «слово жизни», в котором неразрывны «научное знание» и «любовь»³. А В.И. Вернадский предупреждал, 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»⁴.

«Единая и соборная наука»⁵, осуществляющая цели религии, в деле творческого мировоздействия соединяется с новым искусством. Это искусство «восьмого дня», включенное в богочеловеческое дело спасения, участвующее в преображении бытия в Царствие Божие. Оно поднимается с прокрустова ложа творчества «мертвых подобий», расширяясь до «искусства действительности» (Федоров II, 230). И категория прекрасного предстает у мыслителей-космистов не только как эстетическая, но и как онтологическая категория. С понятием красоты они связывают понятие совершенства, причем не только духовного, но и физического естества человека и мира. Это полнота духоматериальности, «духотелесность»,

¹ Соловьев В.С. <Об истинной науке> // РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 4 об.; Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 40 (публикация А.П. Козырева).

² Муравьев В.Н. Сочинения. Т. 1. С. 454.

³ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 115.

⁴ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 283.

⁵ Там же.

в которой нет противоречия и противоборства между материальным и спиритуальным, но их неслиянно-нераздельное единство. Самый процесс эволюции видится Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву, С.Н. Булгакову процессом художественным: «весь мир есть постоянно осуществляемое произведение искусства»¹; вершинное создание его — человек, в котором «вместе с наибольшею телесною красотою» возникает «высшее внутреннее потенцирование света и жизни, называемое самосознанием»²; и в перспективе времен именно человек призван стать активным «деятелем мирового процесса», способствовать все более полному одухотворению, обожению мира, облечению его в красоту и нетление.

Философы-космисты выдвигают целостную эстетику жизнетворчества, согласно которой принципы творчества совершенных форм, действующие в художественном пространстве, сообщающие произведению искусства качество вечности, должны быть распространены на все бытие, «абсолютный идеал» должен быть воплощен «не в одном воображении, а и в самом деле»³. Выходя на пространства Вселенной, побеждая время и смерть, творческая деятельность человечества способствует одухотворению материи, торжеству красоты в каждой точке природного универсума. Искусство, родившееся, по Федорову, как попытка «мнимого воскрешения», как способ остановить время, запечатлеть в красках, камне, слове и звуке память о живших до нас, о прошлых эпохах истории, выходит к реальному делу, преобразует «слепую природу» в «сознающую и чувствующую» (Федоров III, 354), возвращает жизнь умершим, становится миро- и телостроительством.

В светлой, благой перспективе истории выстраивают мыслители-космисты и новое понимание экономики. «Мир как хозяйство» — так формулирует это С.Н. Булгаков в своем знаменитом труде⁴. Мыслитель стремится раскрыть «онтологическую и космологическую сторону христианства»⁵, и в философии хозяйства полагает ключ к этому раскрытию, видит в ней ту сторону Божественного домостроительства, которая связана с отношением к природе, ко всей твари, что «совокупно стенает и мучится донныне» (Рим. 8, 19, 22), ожидая спасения от человека. Хозяйство есть возделывание мира, преобразующая регуляция. В своей идеальной составляющей оно направлено на «защиту и расширение жизни»⁶, восстановление первоначальной полноты бытия, раскрытие его софийности.

Пафос космизма — пафос собирания разрозненных областей и сфер деятельности человека, одушевления их высшей целью и тем самым их оправдания. Оправдания не в смысле равнодушия к делам неправды, а в смысле обращения зла в добро. Даже политику, эту сферу относительных целей и ценностей, исконно считавшуюся «жилищем бесов и пристанищем

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 221.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 389.

³ Там же. С. 404.

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 47.

⁵ Там же. С. 51.

⁶ Там же.

всякому нечистому духу» (Откр. 18, 2), Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков стремились поставить на служение религиозно-нравственному идеалу. Отстаиваемая ими идея христианской политики была основана на евангельских заповедях, на понимании того, что все народы земли — члены единого человечества, восходящего к Богочеловечеству. Вторили космистам религиозной ориентации и космисты ученые. В статье «Несколько слов о ноосфере», написанной в годы Второй мировой войны, когда народы земли в очередной раз ввергли себя в бездну кровавого братоубийства, В.И. Вернадский предсказывал поражение фашизма, идеология и практика которого прямо противоречит ноосферным задачам рода людского. «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей»¹, и взаимодействие между народами, если оно хочет быть надежным и прочным, должно учитывать эту закономерность, природную и нравственную одновременно.

Философы-космисты призывали к осознанию общих, всепланетарных задач рода людского. Но сознание этих задач соединялось в них с уважением к каждому, большому и малому народу, с пониманием ценности национального, которое не противоречит универсальному, но является необходимым условием его полноты. Они были убеждены: всечеловеческое единство не должно стирать цветущего многообразия наций, народов, культур — каждая из них неповторима, каждая вносит свой вклад в строительство ноосферы. В сущности, ими была дана целостная концепция глобального мира — не в его данности, а в его заданности, намечены подлинные, а не мнимые цели «планетизации человечества», обозначены перспективы исторического, а в будущем — и универсально-космического делания рода людского. Делания, исполненного любви к миру и человеку, сердечного попечения о всей твари, творческого вдохновения и той высшей, божественной радости, которая была у Творца всего сущего в начале времен, когда увидел Он, как стройно, как прекрасно, как благодатно сотворенное Им.

Философия космизма — как созидательная, оптимистическая философия глобального будущего — ныне обретает особую актуальность. При стремительном развитии научного знания, растущей технической мощи, совершенстве средств сообщения, при тех невероятных возможностях, которые открывает человечеству эра цифровых технологий, у землян, вступивших в III тысячелетие, низкий ценностный и смысловой потолок. Глобальный мир лишен общей цели, той «высшей идеи существования» (Достоевский), без которой утло и зыбко бытие личности, государства, человечества вообще. Мы все меньше задумываемся о том, что человек не только дан, но и задан, что он — не стандартизированный индивид, призванный быть оперативным и эффективным участником торгово-промышленного и информационного оборота, а личность, которой дана заповедь совершенства («Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш

¹ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 308.

Небесный» — Мф. 5, 48). Об этом возрастании к совершенству и говорят нам философы-космисты. Они ставят человека в центр бытия, но не в плане гордыни и превозношения, а в смысле его ответственности за природу, видят в нем существо, через которое, как писал В.С. Соловьев, совершается «космический рост» мира¹.

Предлагая целостный, многоуровневый образ будущего, философия космизма выступает как действенная альтернатива той крайне упрощенной, дефектной модели развития, которую предлагает современный трансгуманизм. При том что оба течения призывают к дальнейшей эволюции человека, говорят о перспективах бессмертия, придают огромное значение научному знанию и технологиям, налицо существенная разница между ними — и в представлении о человеке, и в видении перспектив его эволюции, и в этических ее основаниях.

Русский космизм возник как попытка перебросить мост между научной и религиозной картинами мира, примирить Шестоднев с эволюцией. Идея восходящего развития мира, мысль о человеке как активно-творческом его агенте, призванном внести этические идеалы в эволюционный процесс, здесь корреспондирует с идеей продолжающегося творения, истории как ее восьмого дня. В трансгуманизме, и особенно в том его изводе, который представлен на русской почве, напротив, вбивается клин между научной и религиозной картинами мира, христианство изгоняется из истории, торжествует секулярная рациональность, принципиально не признающая никакой правды за религиозным сознанием, объявляющая веру иллюзией, которая должна пасть под неопровержимыми доводами науки.

Антропология русского космизма истекает из сложившегося под влиянием христианской цивилизации представления о человеке как уникального триединства тела, души и духа. Трансгуманизм, дитя рационалистического, секулярного мира, полагает в основание человеческой идентичности прежде всего интеллект. И в таковом качестве предполагает в будущем синтез «человек + компьютер», когда человек — в космизме водитель эволюции — становится фактическим придатком машины, а в перспективе — искусственного интеллекта и тем самым в сущности отказывается от ведущей роли в процессе развития не только себя, но и природы, передоверяя ее искусственному интеллекту. Сама возможность того отказа абсолютно недопустима с точки зрения философии космизма, где активная эволюция основывается именно на человеке как существе не только мыслящем, но и чувствующем, имеющем этические идеалы. Однако трансгуманизм, мыслящий категориями вульгарного материализма, эту нравственную сторону личности оставляет за скобками.

Говоря о вытеснении человека с позиции водителя твари, об искусственном интеллекте, который будет лучше решать задачи и ориентироваться в ситуациях, адепты трансгуманизма забывают, что человеческий способ решения задач включает в себя не только интеллектуальные, но и душев-

¹ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 632.

ные, психо-физические усилия, активность его нравственной и духовной природы. Все это в трансгуманистической модели человека абсолютно избыточно.

Признавая необходимость физической трансформации личности, достижения физического бессмертия, трансгуманисты практически не говорят о необходимости ее нравственного развития. Технологии в данном случае идут впереди этики, а не в связке с ней, как это имеет место в философии русского космизма. В результате общество будущих долгожителей, а затем и бессмертных людей рискует стать обществом бессмертных эгоистов. А между тем еще П. Тейяр де Шарден специально подчеркивал, что духовное и материальное должны эволюционировать вместе и соответствовать друг другу, так сказать, их мерой организованности и степенью роста.

Трансгуманизм в своем видении будущего принципиально ориентирован на атомарного индивида, трансчеловек — существо, не нуждающееся для развития в связях и кооперации с другими людьми. В русском космизме, напротив, человек, растущий и совершенствующий себя, поднимается по лестнице эволюции вместе с другими людьми. Здесь в центре не одинокий сверхчеловек (трансчеловек), а совершенная общность, соборное целое, человеческое многоединство, развивающее в себе потенции любви, братства, сотворчества.

Считая избыточной и ненужной эту ответственность человека не только за себя и собственное спасение и восхождение, но и за других людей, «за всех и за вся», трансгуманизм предполагает, что в будущем будет создана некая ограниченная в числовом отношении сверхцивилизация, цивилизация транслюдей, активно использующих технологии, готовых к «апгрейду», обладающих сверхспособностями. А прочее человечество останется в эволюционном отношении далеко позади и станет чем-то вроде подземных людей или обитателей острова доктора Моро в романах Уэллса. Эти селекционные идеи чужды основному течению русского космизма, и особенно христианской его линии, в которой была выдвинута идея всеобщности спасения, чужды они и ноосферным идеям Вернадского, у которого максимальная демократизация средств, улучшающих качество жизни, является одной из предпосылок перехода к ноосфере.

Еще одно существенное отличие космизма от трансгуманизма состоит в самом образе будущего человека, в представлении о путях трансформации его физической природы и степени использования в этом процессе техники и технологий. Русский космизм в лице Н.Ф. Федорова и В.И. Вернадского обозначил вектор постепенного перехода с путей технического прогресса, усовершенствующего мощь человека фабрикацией внешних приставок к его органам, на путь органического прогресса, основанного на том, чтобы раскрыть и развить скрытые возможности самого человеческого организма, еще дремлющие потенции живого. Важная роль здесь отводится и роли духа, сознания, расширяющего свою власть над материальным естеством, учащегося управлять физическими процессами (путь, по которому шла

восточная традиция, и в частности йога). Трансгуманизм в своем видении перспектив развития всецело ориентирован именно на технический путь. Если русский космизм в конечном итоге нацеливает на то, чтобы развивать биологическое, рассматривая искусственное, техническое как подпорку, но не как замену, то трансгуманизм фактически отказывается от биологического в пользу технологического, говорит о переносе сознания в компьютер, о создании искусственного тела человека, т.е. фактически о замене человеческого организма протезом.

Этот выбор в пользу искусственного, сотворенного человеком связан с недооценкой безграничных возможностей живого, которые русские космисты хорошо понимали. Трансгуманисты забывают о том, что живое обладает антиэнтропийной природой, т.е. от его развития и судьбы прямо зависит судьба и планеты, и мира, и человека. Отказаться от развития живого, заменить его искусственным (а именно вектор на замену природного искусственным отчетливо прослеживается в построениях трансгуманистов) значит поставить под удар будущее уже не только цивилизации, но и мира в целом. Не говоря уже о безнравственности самой постановки вопроса, когда телесность, уникальная в каждом конкретном «я», рассматривается как запчасть, когда тело, «наш брат осел», рассматривается не как друг и брат, а как прислуга, которую можно выгнать и заменить, если тебе что-то не нравится. Более того, с точки зрения космистов, разум не должен конфликтовать с живой материей, хотя бы потому, что она — его колыбель, его мать, а от матери не отрекаются.

С.Г. Семенова, крупнейший исследователь русского космизма, рассматривая ценностные ущербы идеологии трансгуманизма, справедливо подчеркивает, что они являются следствием «потеснения и вытеснения глубинной гуманитарной культуры, отсутствия христианско-сердечной прививки», «иммунного дефицита любви и всечеловеческой родовой солидарности, настоящего персонализма, понимания личностной незаменимости каждого человека», «атрофии тончайшего душевного богатства живой личности в неразложимом единстве ее тела, души и духа...»¹

Критика трансгуманизма не означает, что человечество должно отказаться от самой идеи совершенствования человеческой природы и природы мира. Она значит лишь то, что развитие должно опираться не на «дробный», «осколочный», а на целостный идеал. В Средние века философия была «служанкой богословия». Ныне философия и наука призваны стать его соратниками. В свое время Валериан Муравьев, один из философов-космистов 1920-х годов, писал о том, что и наука, и христианство одушевлены пафосом обновления мира, и когда они действуют вместе, у религии есть руки, а у науки — высшая цель. Разлад с наукой и связанными с ней сферами человеческой практики приводит к тому, что христианство теряет свои позиции, перестает быть творческой силой истории, и секулярный мир, радуясь своей вседозволенности, вытесняет ее на задворки развития.

¹ Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. С. 485.

А для науки неимение высшей религиозной цели приводит к ценностной девальвации, к служению различным, подчас друг другу противоречащим и этически сомнительным целям, к тому, что одно и то же открытие начинает работать как на созидание, так и на разрушение. Впечатляющий символ — атомная энергия, подающая свет в дома и способная стирать с лица земли города, как во время атомной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. Космисты дают науке религиозный, этический вектор, при этом не strenuо развивая научную мысль, не блокируя активность ученых, но направляя ее в благое, должное русло.

В теоретической и прикладной науке, с точки зрения идей космизма, поддержке требует все то, что работает на жизнь и на человека как средоточие жизни чувствующей, сознающей, творящей. Во всем мире ведутся интенсивные разработки в области борьбы с болезнями, провоцирующими инвалидность и смертность, изучаются механизмы старения, разрабатываются методики долголетия. К сожалению, мы пока не считаем эти области знания и научного поиска делом общественной и государственной важности, не видим в них планетарной перспективы, не понимаем, что, преодолевая старение, борясь со смертью, исполняем наше эволюционное предназначение, работаем на будущее биосферы, Земли, человека. Внимание к проблеме продления жизни ослабляет наша собственная духовная шатость, зыбкость нравственных основ, скрепляющих общественное и державное целое, социальный эгоизм, ориентированность всего строя жизни на постоянную сменяемость поколений, на то, что старики непременно должны уходить, уступая дорогу власть имеющей юности. Несмотря на высокие слова о социальных гарантиях, отношение к пожилым людям подчас очень цинично. В цивилизации потребления с ее жесткой формулой «товар — деньги — товар» они — люди «второго сорта», «доживающие» свой срок, отработанный шлак, которому не место среди благородных металлов (нужды нет, что «новое младое племя» поднялось на их плечах и возвращено их трудами). Так же неинтересны этой цивилизации малоимущие: они не являются эффективными потребителями услуг, в том числе тех, что непосредственно связаны с обеспечением здоровья и качества жизни, — в ситуации, когда «весь мир — базар» (А.К. Горский), и священный для Федорова «санитарный вопрос» становится предметом торга.

Для ноосферного миропонимания подобное отношение к старости и бедности неприемлемо в принципе. Оно утверждает абсолютную ценность каждой человеческой личности вне зависимости от возраста, талантов, социального статуса, пресловутой платежеспособности, подчеркивает невозможность какой бы то ни было сортировки людей, декларирует равенство доступа к знанию и технологиям. Глобальность здесь сочетается с персонализмом, требующим полноты развития, полноты счастья, бессмертия, творчества для всех землян, прошлых, настоящих и будущих.

Много сейчас спорят о тех направлениях научного поиска, которые связаны со вмешательством в физическую природу человека: об экспериментах с геномом, об идее клонирования человека. Но давайте зададимся

вопросом: что мы понимаем под идентичностью? Наличный статус человека как существа пожирающего и вытесняющего, отравленного токсинами смертности, царя в мысли и воображении, а в реальности — раба любого микроба, или преобразенную, обожженную его природу, которую явил Христос, «первенец из умерших»? По мысли космистов, человек должен стремиться к подлинной, богочеловеческой идентичности, восходить к новому бытийному статусу, совершенствуя и духовное, и телесное свое естество. Недаром Вернадский выдвигал идею автотрофности человека, открывающую перспективу избавления от греха пожирания, а Федоров говорил о том, что человек должен учиться у природы «естественному тканеворению». Сейчас активно развивается такое перспективное направление, как регенеративная медицина, нащупывающая пути восстановления поврежденных тканей и функций организма, ведутся работы в области выращивания органов, что в будущем позволит решить не только технологические, но и этические проблемы трансплантологии.

Что касается клонирования и экспериментов с геномом... Нужно не блокировать эти исследования, а взять их под контроль совести, дать им соответствующее направление — чтобы они служили благу, творческой эволюции. Мы же, ужасаясь воображаемым монструозным последствиям — мол, нечистоплотные политики в союзе с учеными наплодят миллионы человеческих клонов, воинов или послушных рабов — запретили даже терапевтическое клонирование... Наука идет вперед — это объективный процесс. Достаточно вспомнить Вернадского, называвшего научную мысль планетным явлением, «новым геологическим фактором», подчеркивая, что процесс развития и расширения научного знания закономерен, «как закономерен в ходе времени палеонтологический процесс, создавший мозг»¹. Ставить заслон этой силе — занятие бесполезное. Но важно сделать так, чтобы разум не стал холодным, безжалостным, эгоистическим, а для этого, как подчеркивал Н.А. Умов, его вечным спутником должна стать агапе, любовь.

Об этом сердечном, чувствующем, воскрешающем разуме много говорил Н.Ф. Федоров. Именно поэтому нравственные аспекты его учения так сегодня важны. Этику соборности, общего делания он выразил так: «Нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех*» (Федоров I, 279). Прекрасный принцип устройства для планетарного человечества, основа действия в настоящем и маяк движения в будущее.

¹ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. С. 259.

РУССКИЕ МЫСЛИТЕЛИ О СУЩНОСТИ ПАМЯТИ¹

6 июля 1816 г. Г.Р. Державин начал оду «На тленность». На аспидной доске появились первые строки, а спустя три дня поэт скончался. Недописанная ода стала философским фрагментом, задав одну из стержневых тем русской культуры XIX века, века последних, вечных вопросов, тех, что по словам В.Г. Белинского, «мрачат душу, леденят сердце»², не оставляют в блаженно-бездумном покое:

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.

Спустя полвека Ф.И. Тютчев продолжает Державина, подобно ему разоблачая надежду на творческое бессмертие в мире, где тонкий, колеблющийся на ветру покров жизни едва прикрывает бездну хаоса и небытия, где разливается всеуносящая Лета, в потоке которой исчезают и люди, и их дела, и их творенья, не оставляя ни следа, ни воспоминания («От жизни той, что бушевала здесь...», 1871; «Брат, столько лет сопутствовавший мне...», 1870). А параллельно свой вопрошающий голос возносят герои Ф.М. Достоевского, глубоко переживающие конечность не только каждой конкретной, дышавшей и жившей личности, но и — в дальней, но от этого не менее трагической перспективе — конца человечества, остывания земли, угасания жизни на ней. После того, как Р. Клаузиус в 1865 году переформулировал второе начало термодинамики с помощью введенного им понятия энтропии и в мир вошла идея «тепловой смерти вселенной», следовало как-то вместить в сознание мысль о том, что спустя миллионы лет «земля обратится <...> в ледяной камень и будет летать в безвоздушном пространстве с таким же множеством ледяных камней» (Достоевский 13, 49). Но оказывалось, что вместить эту мысль в сознание никак невозможно. Если и утешительная идея родового бессмертия, жертвы во имя жизни и блага будущих поколений оборачивалась иллюзией, если выяснялось, что «планета наша невечна, и человечеству — такой же срок, как и мне» (Достоевский 23, 147), то человеку, не желающему жить

¹ Ранее опубликовано: Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М.: Издательство Московского университета, 2013. С. 83–106.

² *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 503.

инстинктивно-бессознательно, покорно подчиняясь необходимости, как все прочие твари земные, лишённые тяжкого дара «все сознавать», оставался только один выход — самоубийство, горький, но единственный акт достоинства и свободы в тисках природного фатума.

Как же отвечала философская мысль на вызовы литературы, бывшие одновременно вызовами времени, на ее проклятые вопросы, на сознание бессмыслицы и тщеты существования, в котором все ветшает и малится, истаивает, как «облак дыма» «на небе тусклом и туманном» (Ф.И. Тютчев), проваливается в «пропасть забвения», истлевает без всякого следа и воспоминания?

Последняя треть девятнадцатого века в России проходит под знаком создания новой картины мира, которая стала своеобразным ответом на картину мира, где правило свой бал второе начало термодинамики, неумолимо увлекая бытие к мертвому, равновесному состоянию. Против энтропии вставала здесь жизнь, вставала культура. «Культура, — подчеркивал о. Павел Флоренский, — есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнивающего процесса Вселенной, и в повышении разности потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»¹.

В представлении Флоренского и его собратьев по философскому перу Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, физика-философа Н.А. Умова, ученого-философа В.И. Вернадского, культура получает универсальное, космогоническое значение, она — не избыток, не роскошь, скрашивающая существование человека, но столь же равновеликая составляющая бытия, как жизнь и сознание, вместе с ними составляет «третье начало термодинамики» (определение Н.А. Умова), обладает способностью превращать нестройное в стройное, давать форму бесформенному, кумулировать энергию, препятствуя ее рассеянию.

Характерной чертой русской мысли было стремление преодолеть разрыв между естественнонаучной и религиозной картинами мира. Дело жизни и культуры предстало здесь и как эволюционный долг человека, и как его религиозный долг, к исполнению которого он был призван еще при сотворении, когда Господь дал ему заповедь обладания землей. «Человек есть Царь все твари, — Царь, но не тиран и не узурпатор, и пред Богом, Творцом твари, предлежит ему дать отчет за вверенное ему»², — пишет П.А. Флоренский. «Падающие миры и противодействующее падению существо» — так определяет место человека в природе Н.Ф. Федоров (Федоров II, 243). Человек — соратник Творца в труде «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 395). Культура обретает полноту своего значения только в такой религиозно-творческой перспективе.

Культура держится преемственностью, возделывая бытие, она связует его концы и начала. Память — важнейшая ее категория. Именно в ней основа связи явлений, а значит жизни как высшего проявления этой связи,

¹ Флоренский П.А. Автореферат. С. 114.

² Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). С. 440.

как особой формы организованности материи, ее восходящего движения к Богоматери.

В книге «Столп и утверждение истины», рассматривая различные этимологии слова «истина», Флоренский уделяет особое внимание греческому «алетей», означающему «незабвение». Истина-алетей сопротивляется Лете, безжалостной реке времен, «силе всепожирающего времени»¹. Она хочет остановить текущий поток бытия, неуклонно стремящийся жизнь и сознание к небытию, воздвигнуть преграду на пути рока, сделать *сущест-вующее* и значит смертное вечно и подлинно *сущим*.

Акт памяти — акт истинного бытия. И одновременно — ценностный акт. Это экзистенциальное и религиозное стремление к той онтологической полноте, которая воплощена в понятии вечности, где нет умаления, нет смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, а значит нет и забвения, но совершенное единство всего сотворенного в Боге, сосуществование и взаимопроникание всех вещей мира. Не бесформенное смешение, в котором теряется эйдос вещи, а именно взаимопроникание, неслиянно-нераздельное бытие, образ которого запечатлен в Божественном Троиединстве, где, как писал Федоров, «нет причин смерти и заключены все условия бессмертия» (Федоров I, 90). Эта абсолютная полнота бытия противопоставляется как чаемая, высшая норма образу бытия падшего мира, вверженного, по выражению Н.А. Бердяева, во власть «смерти и временности».

Не только онтология, где память есть основа неветшающей жизни, мост от бытия к благобытию, но и антропология утверждается в русской мысли через идею памяти. Осознанная память, не память инстинктивная, как у животных, а память как волевой акт есть то, что свойственно среди природных существ именно человеку, что, вместе с даром сознания и даром творчества, ставит его на верховную ступень лестницы тварного мира. Природа стремится свои создания вперед и только вперед, человек постоянно обращается вспять, стремится остановить мгновенье, вырвать из меонического плена забвенья драгоценные события жизни, дорогих сердцу людей. По Федорову, человечество с его культурой, искусством, религией и рождается тогда, когда начинает помнить умерших: по физической необходимости укладывая умершего в землю, по нравственной — восстанавливает его в виде памятника, населяет небо душами умерших отцов, возносит голос в скорбном плаче (начало лирики) и молитве.

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 соединяют представление о памяти с представлением о Боге. Эту связь, по Флоренскому, дает уже греческое «алетей». «Истина есть вечная память какого-то Сознания»². Сознания с большой буквы, ибо Бог-Слово говорит о Себе: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14, 6) А вот определение

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

² Там же. С. 19.

В.Н. Ильина: в христианстве «Бог как всесовершенный и абсолютный Дух мыслится как всесовершенная и абсолютная память — ретроспективная и перспективная, т. е. вперед и назад»¹. Божественное всеведение, «совершенное и творческое знание» есть одновременно и «совершенная и творческая память»², «Вечная память», в которой Бог содержит сотворенное Им бытие, синоним Божественной вечности.

Память Бога о своих созданиях мыслится необходимым условием их существования, залогом 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, разъятия целостного человека, распадаения уникального триединства тела, души и духа, удерживает личность над бездной небытия, уводит ее «с края абсолютного метафизического уничтожения»³. 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»⁴. Более того, она не только избавляет от злого ничто, но и преображает 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»⁵.

Память в своей онтологической глубине синергийна. Божественное здесь встречается с человеческим. Священный долг живущих — устремить навстречу Вечной памяти Божией усилие человеческой памяти, которая в границах своих сил и возможностей силится удержать уходящих в небытие, спасти от темного «жерла вечности». Сама по себе, земная память слаба, не способна справиться с накатывающими волнами времени⁶, но в союзе с Божественной памятью она дерзновенна, приближает день грядущего восстания из мертвых, чаяние которого запечатлено в 12 члене Символа веры.

Образ такой воскресительной памяти предстает в одном из вершинных произведений русской литературы, романе Достоевского «Братья Карамазовы», где мальчики и Алеша клянутся вечно помнить и любить умершего Илюшечку: « — Будем, будем помнить! — прокричали мальчики, — он был храбрый, он был добрый! — Ах как я любил его! — воскликнул Коля» (Достоевский 15, 196). Они уходят от Илюшина камушка с горячей верой в грядущую встречу, в то, что «все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку» (там же, 197).

¹ Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего // Вестник РСХД. 1951. № 4. С. 5.

² Там же.

³ Там же. С. 4.

⁴ Там же. С. 8.

⁵ Соловьев В.С. Оправдание Добра. С. 487–488.

⁶ Вот как говорит у Достоевского в романе «Подросток» странник Макар Иванович: «Предел памяти человеку положен лишь во сто лет. Сто лет по смерти его еще могут запомнить дети его али внуки его, еще видевшие лицо его, а затем хоть и может продолжаться память его, но лишь устная, мысленная, ибо прейдут все видевшие живой лик его. И зарастет его могилка на кладбище травкой, облупится на ней бел камушек и забудут его все люди и самое потомство, забудут потом самое имя его» (Достоевский 13, 290).

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» — залог «Божьего онтологического памятования, побеждающего смерть, по-смертным мытарства и тление»¹. 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 все 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.

Память Божия и память человеческая соединяются в храмовом действе. «Литургия и есть самое высшее явление на земле вечной памяти, есть залог того, что Бог думает о нас»². Но дума Бога о человеке немислима без думы человека о Боге. И литургическое поминовение соединяет живущих в общем предстоянии и молитве за отшедших, в прошении ко Господу «помянуть в вере и надежде воскресения всех прежде почивших отец, братьев и сестер наших и сотворить им вечную память».

Время литургии распахнуто в вечность. Земное здесь соприкасается с небесным, входит в него. В литургическом таинстве реально присутствует та полнота Церкви, о которой размышлял А.С. Хомяков в трактате «Церковь одна», подчеркивая, что единство Церкви не ограничивается только живущими, но вмещает в себя и умерших, и тех, кто еще должен прийти в этот мир. Единая цепь связует потомков и предков, между живыми и усопшими протягиваются нити сердечной памяти, «взаимной молитвы»³. В заупокойных службах, у панихидного кануна в момент «тайнодейственного поминания», — свидетельствует не теоретически, но опытно о. Павел Флоренский, — происходит таинственное общение живых и умерших, и освящаемое зерно ритуальной поминальной трапезы несет в себе очищенную и просветленную, благодатную энергию жизни⁴.

Храмовое поминовение — в котором звучат, сменяя друг друга длинные списки имен и священник, произнося каждое, слышит в своем сердце отклик оттуда: «то “да”, то “Я”, то “здесь”, то “аминь”»⁵, — раскрывает тесную связь философии памяти с философией имени. Имя вбирает в

¹ Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 7.

² Там же. С. 8.

³ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 193.

⁴ Свящ. Павел Флоренский. Чтения о культуре // Свящ. Павел Флоренский. Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. С. 278–280.

⁵ Там же. С. 278.

себя сущность личности, и после смерти, когда распадается целостность человека, в имени сосредотачивается вся полнота данного «я». Поэтому, размышляет о. Павел Флоренский, и светская культура так нацелена на сохранение в исторической памяти хотя бы великих имен, полагая в таком сохранении залог бессмертия, а в церковной традиции утверждается «вечная память имени соборным сознанием Церкви и, наконец, — Богом. Памятование Богом имен значит вечное существование этих Я, а окончательный разрыв с бытием равносильен забвению Богом имени или уничтожению его в Книге жизни»¹.

Молитвенная память об умерших в представлении русских религиозных мыслителей составляет коренную черту православия. Она глубоко проникает в обряд, формирует духовную традицию, влияет на бытовое поведение человека. В годовом церковном богослужебном круге каждый день посвящен памяти тех или иных святых лиц и событий. Ежедневное поминание усопших совершается на литургии. Христианский календарь включает дни сугубого поминовения: родительские субботы, Радоница. Н.Ф. Федоров много писал о синодиках Древней Руси: они были священным родословием, памятной летописью рода, содержали имена умерших членов семьи, а также духовно близких лиц, тех, кто сыграл важную роль в родовой и семейной судьбе. Органическую часть отечественной христианской культуры составляли храмы, заложенные по обету на помин души, поминальные кресты, памятные часовни. А храмы-памятники, что строились в напоминание о том или ином историческом событии (Храм Василия Блаженного — в честь взятия Казани, Храм Христа Спасителя — как памятник Отечественной войне 1812 года), становились памятью о людях, принимавших участие в этом событии, архитектурной молитвой о них, которая ежедневно соединялась с литургическим поминовением². Молитвенная память была проявлением любви к Богу, Которому возносили молитвы об умерших, и к ближнему, о котором молились, ибо эта любовь не заканчивается у смертной черты, напротив, становится еще глубже, еще сильнее и чище, когда живущие покидают земную обитель.

Поминовение — сердечное прошение об очищении и искуплении грехов почивших отцов и братьев. «Синодик, — писал Федоров, — есть список не святых, а тех, которые нуждаются в молитве за них, и особенно тех, которые наиболее в ней нуждаются» (Федоров I, 311). Но поминание несет в себе и смысл покаяния живущих перед умершими, искупления вины перед ними³. Оно есть выражение ответственности потомков перед предками.

¹ *Свящ. Павел Флоренский. Имена // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3(2). М.: Мысль, 2000. С. 207.*

² См.: *Святославский А.В. Традиция памяти в Православии. М.: Древнехранилище, 2004. С. 15–90.*

³ С этой точки зрения характерен «синодик опальных» Иоанна Грозного, в который были включены имена тех, кто пал жертвой царского гнева (см.: *Сукина А.Б. Традиция заботы о бессмертии души в русской православной культуре и «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти»: К 180-летию со дня рождения Н.Ф. Федорова: В 2 частях. Часть 2. М.: Пашков дом, 2010. С. 3–10).*

Философ всеобщего дела указывал, что в христианской культуре Древней Руси, органически пронизанной православной традицией, поминовение воспринималось не как индивидуальное, а как соборное, в полном смысле слова «общее дело». Обретет ли человек спасение, будет ли искуплен на последнем суде, войдет ли в Царствие Божие, зависело не только от него самого, но и от его родных, друзей и потомков, от «всех, предстоящих и молящихся» об упокоении его души. И каждый человек, в свою очередь, был должен молиться «о всех и за вся». Именно поэтому «в синодики вносились имена не ближайших только родственников, а в самом начале ставились имена первых прародителей, прадеда Адама и прабабы Евы» и звучала «поистине вселенская формула»: «Помяни, Господи, всех отшедших от Адама до сего дни» (Федоров II, 159).

Человек Нового времени, в представлении Федорова, утрачивает сознание своей связи с родовой цепью, ответственности за судьбу каждого жившего. Идея линейного прогресса устремляет его вперед и только вперед, рождая презрение к прошедшему, заражая духом гордости и превозношения «над умершими поколениями» (Федоров I, 50). Индивидуализм развивается не только в светской, но и в духовной сфере: рождается протестантизм, религия одиночного самоспасения — она отрицает кафоличность и не признает необходимости поминальных молитв, разрывая тем самым священную цепь любви, связующую живых и умерших.

Предшественник и собрат Федорова на ниве отечественного любомудрия Алексей Хомяков критиковал протестантизм с близких этико-религиозных позиций, подчеркивая важность молитвы всей Церкви за своих членов. «Как каждый из нас требует молитвы от всех, так и он всем должен своими молитвами, живым и усопшим, и даже еще не рожденным»¹. Адептам протестантского исповедания, писал он, «непонятно святое общение душ»², совершающееся в церковном поминовении. Отказ от молитвы за умерших есть отречение от духа соборности — ему же смерть не полагает границы и не диктует законы, ибо совершенная соборность есть та, в которой имеют часть все. Подхватывая мысль Хомякова, Федоров соединяет традицию вселенского поминовения, вселенских родительских суббот, с чаянием всеобщего спасения, с надеждой на то, что искуплены и прощены будут все, вплоть до Каина и Иуды³.

В своем осмыслении христианской традиции памяти Федоров утверждал неразрывную связь идеи поминовения с идеей воскресения и преображения, «нового неба и новой земли». Храм, в котором совершается поминовение, знаменует собой «небо на земле», икону обоженного мироздания, где уже нет смерти и розни. Он есть «подобие вселенной, в

¹ Хомяков А.С. Церковь одна. С. 19.

² Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. С. 45.

³ «Если религия есть совокупная (вселенская) молитва всех живущих о всех умерших, то из молитвы не может быть исключен и Иуда — этот последний грешник» (Федоров I, 354).

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 воссозидающею» (Федоров I, 311). А приносимая в храме евхаристическая жертва, таинство пресуществления земных хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы являет образ будущего воскресительного претворения смертного праха, восстановления «храмов-тел» умерших отцов.

Религиозная культура — плод синергии, человеческое творчество здесь не самостийно, осуществляется в потоках Божественной благодати. Та же синергия, по Федорову, должна присутствовать и в культуре, ныне находящейся за пределами храма, но призванной вернуться в объятия Отца. В светской культуре есть свои институты памяти. Музеи, библиотеки, архивохранилища... Им Федоров придает священное значение. Именно они, в его представлении, должны стать орудиями воскрешающей памяти в той будущей, проективной истории, которая, в отличие от нынешней взаимоистребительной, неродственной и небратской истории, станет «работой спасения», восстановлением всемирного родства.

В одной из заметок 1890-х гг. Н.Ф. Федоров вывел чеканную формулу нового, активно-христианского пути культуры — пути, прямо противоположного процессу секуляризации, в плену которого она оказалось в эпоху Нового времени: не храмовое должно профанироваться при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (Федоров III, 100). Выступая за преодоление разрыва между храмовым и внехрамовым, за всецелое очерковление жизни, мыслитель стремился органически соединить светские и духовные сферы памяти, одушевить воскресительным смыслом традиционные формы мирской культуры. И сам дал в своем творчестве многие примеры возвышения площадного до храмового, христианизации светских памятников, оживления древнерусских духовных традиций. Достаточно назвать его идеи о возрождении строительства обыденных храмов, создании школ-храмов и храмов-музеев, где научение и исследование были бы неразрывны с нравственно-религиозным воспитанием личности, о «сакрализации деятельности библиотек по типу церковного года»¹, чтобы они были не просто «собранием книг», но «памятником, сооруженным предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты — их тела», чтение же, «точнее исследование» было бы «выводом из могилы, а выставка — как бы воскресением» (Федоров III, 236, 237). Вспомним мечту философа об обращении Московского Кремля в воспитательный «всенаучный и всехудожественный Музей», о росписи кремлевских стен сценами русской светской и духовной истории, истории собирания, умиротворения, печалования о розни, и будущими картинами всеобщего дела. Эта роспись призвана была возродить обычай наружной росписи, которой покрывали в старину русские храмы. Церковная живопись — символически-научающая, таковой должна стать, по Федорову, и

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 63.

новая монументальная живопись, вынесенная за пределы храма, но сохранившая в себе всю полноту христианской идеи, дабы «большинству живущих дать участие в культе умерших, т. е. площадь, толкучку, превратить в храм, приготавливая народ к делу Всеобщего воскрешения» (Федоров III, 96).

«Всеобщее воскрешение» — вот что, по Федорову, является конечной целью, к которой должно быть устремлено усилие памяти. Православие не просто «совокупная молитва всех живущих о всех умерших», но «молитва, переходящая в дело» (Федоров II, 45). И Федоров настаивает на необходимости этого перехода, составляющего суть «активного христианства». Литургия должна выйти за стены храма, стать общим делом преобразования смертного в бессмертное, восстановления жизни во всей ее полноте.

С тем, что свое завершение дело памяти находит в воскресительном акте, согласен современник и собеседник Н.Ф. Федорова В.С. Соловьев. В книге «Оправдание добра» вслед за своим «учителем и утешителем»¹ он размышляет о почитании предков, лежащем в основании первобытной религии, и о трансформации этого почитания в христианстве, когда «вместо материального жертвенного кормления “дедов”, помогающих со своей стороны в делах внешних, устанавливается духовное взаимодействие в молитвах и таинствах; обе стороны помогают друг другу в достижении вечного блага»². И далее — рисует ту воскресительную перспективу, в которой должно развиваться священное взаимодействие живых и умерших: «...Полнота жизни предков, даже вечно поминаемых Богом, даже со святыми покоящихся, обусловлена действием потомков, создающих те земные условия, при которых может наступить конец мирового процесса, а следовательно, и телесное воскресение отшедших, причем каждый отшедший естественно связывается с будущим окончательным человечеством посредством преемственной линии кровного родства. Действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отшедших»³.

К мысли о благой активности рода людского не только в культуре, но и в самом бытии приходил в своем позднем богословском творчестве С.Н. Булгаков. Ею он увенчал книгу «Агнец Божий», первую книгу трилогии «О Богочеловечестве», посвященную христианскому оправданию человека, достойного соделаться орудием осуществления воли Божией на земле: «Очеловечение мира, с господством над ним во имя Божие, к чему призван человек по сотворении, относится к проявлению царственного служения человека, по силе его участи в царском служении Христа,

¹ В.С. Соловьев — Н.Ф. Федорову. 12 января 1882 // Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. 2. СПб.: Типогр. товарищества «Общественная польза», 1909. С. 345.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 487.

³ Там же. С. 489.

как бы далеко ни шли устремления человека на этом пути, вплоть даже до человеческого участия во всеобщем воскресении, согласно проекту Н.Ф. Федорова»¹.

Более скромные границы человеческому действию, исполняющему священный долг памяти, полагал П.А. Флоренский. Религиозный культ, проявляющий себя в традиционных обрядовых формах, напоенных глубинным сакральным смыслом, и укорененное в нем культурное творчество — таким видел он поприще человека. При этом, не совпадая с Федоровым в определении задач, предельно допустимых для твари, Флоренский родственен ему в трактовке ближних, религиозно-культурных целей. Подобно Федорову, он утверждает связь темы истории и темы памяти: «История — *помянутие отцов* и есть ничто иное, как сторона древнейшего из культов — культа *предков*»². Подобно Федорову, размышляет о храмовом действе как синтезе искусств, противопоставляя его синтезу искусств в музыкальной трагедии, который выдвинула немецкая эстетика в лице Р. Вагнера и Ф. Ницше. В русле федоровской идеи о религиозном преобразении творчества пишет о портретной живописи, указуя, что для создания подлинного портрета в замысел живописца «должна входить идеализация изображаемого, возведение его к божественной норме, к Божьей мысли о нем»³, что портрет по типу обобщения должен приближаться к иконе, выявляя в глубине личности образ и подобие Божие, запечатлевая на холсте отблеск ее грядущего преобразования. «Иконный» портрет, или «портрет по воскресении» выше просто портрета. Как память Божия хранит образ каждой личности в ее первоначальной чистоте, так и память человеческая, выстраивая себя как религиозное дело, в «иконном» изображении очищает личность от всего низкого, искажающего, наносного, просветляя подлинный ее лик.

Флоренский и Федоров близки и своим подходом к исторической памяти, особым, объемным и одновременно персонализированным видением прошлого. Минувшее предстает у них не безликим смешением имен, дат, событий, нагромождением разнородных реалий материальной культуры и быта, но собором личностей, конкретных индивидуальностей, каждая из которых имеет свою собственную жизненную судьбу, свою историю духа и души. «Если природа расчленяется на вещи, то история — на лица»⁴, — пишет Флоренский. Категория истории не событие, а неповторимое живое лицо. Федоров, предворяя Флоренского, в своих размышлениях о Музее как средоточии всечеловеческой памяти, выводит такую формулу: «Музей есть *не собрание вещей, а собор лиц*»; «Под видом старых вещей (ветоши)» Музей собирает «души отшедших, умерших» (Федоров II, 377, 371). «Для Музея человек бесконечно выше вещи» (там же, 371), хранимой в нем, более того, сама эта вещь тем и ценна, что несет на себе отпечаток личности, есть

¹ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 465.

² Свящ. Павел Флоренский. Об историческом познании // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(2). С. 58.

³ Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 144.

⁴ Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(2). С. 58.

опредмеченная память о ней. Философ всеобщего дела был особенно внимателен к краеведению: здесь иной масштаб, чем у державной и всемирной истории, оперирующей крупными событиями, большими эпохами, великими личностями; то, что для последней — мелочевка, *quantité négligeable*, для истории местной оказывается и существенным, и достойным внимания. Внимания не холодного, учено-отвлеченного, но сердечного, ибо история отчего края есть, по определению, история не чужих, а родных. Изучение «местной истории» закладывает, по мысли Федорова, основы будущей священной историографии, которая есть описание не только событий, но и лиц, и не избранных всех, а именно всех. Под влиянием локальных исследований меняется облик всемирно-исторического повествования: оно перестает быть историей дальних, обрастает «конкретными чертами прежде существовавших личностей»¹, становится вселенским «синодиком», где за каждым именем встает человек.

Так мы подходим к тому, чтобы установить еще одну линию взаимодействия — философии памяти с философией персонализма, с утверждением буквально каждой личности, неважно, большой или малой, великой или ничтожной, как уникальной, неповторимой и, главное, абсолютно необходимой составляющей бытия, без которой оно, бытие, неполно, ущербно («Без меня народ неполный», по слову Андрея Платонова). Память — залог того, что бывшее и жившее не исчезнет бесследно, что раны, которые наносит бытию каждая смерть, в конечном итоге затянутся.

Русская религиозная философия ставит обе идеи — памяти и личности, как сказал бы Достоевский, «на высшую ногу». Как антиномию индивидуализма и коллективизма она разрешает через идею соборности, утверждая, что личность может состояться в своей полноте только через взаимодействие, через братски-любовный союз с другими личностями, так и индивидуальная, личная память обретает силу и цельность только в соединении с личной памятью других «я», с общей, соборной памятью человечества.

С темой памяти связана одна из самых дорогих, сокровенных тем о. Павла Флоренского — тема семьи. Культ семейного начала глубоко укоренился в душевном складе мыслителя. Дело строительства, духовного взращивания семьи было для него не менее важным, чем научные изыскания, чем пастырское служение. При этом культ семьи Флоренский дополнил культом рода, непрерывным обращением души и ума к выносившим его поколениям. Тут он близок Федорову, призывавшему к восстановлению чувства родства, к возвращению сердец сынов к отцам. Для воспитания в собственных детях этого чувства Флоренский написал воспоминания о родителях, дедах, прадедах, о себе самом, своем детстве, юности, поведал им себя изнутри, как бы отвечая на сердечный призыв Федорова к «сынам человеческим» — быть «самоисториками», летописцами своей семьи и рода.

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 317.

Память о прошлом, его исследование, заостряющееся для каждого в изучение своих предков, неразрывное с любовью, это, для Федорова и Флоренского, и нравственный долг человека, и путь к самопознанию, полнота которого достигается через умно-сердечное «познание отцов в себе и себя в них» (Федоров I, 139), и «религиозный долг благодарения»¹: «Как же благодарить за жизнь? — если не памятью о ней?»² В лекциях «Об историческом познании», стремясь убедить своих слушателей в том, что «*надо* заниматься» генеалогией, о. Павел Флоренский ссылается на «Воспоминания крестьянина села Угодич Ярославской губернии Ростовского уезда Артынова». Не дворянин, кому генеалогическое знание предписано сословным его положением, но простой крестьянин, знает свой род за 500 лет, и это для Флоренского образец любовного и ответственного отношения к своим корням³. Здесь не гордыня, не чванство знаменитыми предками, против чего равно восставали и Флоренский, и Федоров⁴, но потребность осмыслить себя в родовой цепи и истории.

Способность личности увидеть свою жизнь и судьбу сквозь родовую призму, «сознание каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком... потомком, т. е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, не помнящим родства» (Федоров I, 44) Федоров считал необходимым условием преодоления небратства и розни. В расширении памяти полагал путь к восстановлению всемирного родства, подчеркивая, что только всецелая память позволит увидеть человеческий род как единство, как одну большую семью, разошедшуюся по пространству земли и забывшую о своем родстве. В свою очередь П.А. Флоренский, основывал необходимость и возможность такого расширения памяти на аксиоме: в истории «*ничто не пропадает*»⁵. Не пропадает, потому что содержится во всеобъемлющей памяти Божией, потому что соборная память человечества способна к истине безграничному развитию, потому что существует память природы, материи, сохраняющей в себе следы человеческой жизни, подобно тому как Туринская плащаница сквозь тысячелетия пронесла на себе образ Христа⁶.

Русские религиозные философы, размышлявшие на тему памяти, единомысленно сходились в том, что подлинная память есть память целостная, животворная, неразрывная с чувством. Как не признавали они сухого, одностороннего рацио, но выступали за сердечный ум, так не признавали и памяти только как вместилища информации. Поэтически это было

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 29.

² Там же.

³ Там же. С. 32. Об А.Я. Артынове П.А. Флоренский, по всей вероятности, узнал из книги В.А. Кожевникова о Н.Ф. Федорове. Разбирая идеи философа об отечествоведении, о необходимости изучения местной истории Кожевников замечал: «...издание “Воспоминаний” крестьянина Артынова о селе Угодичи внушило ему (Н.Ф. Федорову. — А. Г.) уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным» (*Кожевников В.А. Николай Федорович Федоров*. Ч. I. М., 1908. С. 18–19).

⁴ См.: Федоров II, 43; *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 33.

⁵ *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 30.

⁶ Там же. С. 31.

гениально выражено К.Н. Батюшковым: «О память сердца! Ты сильней / Рассудка памяти печальной». Память сердца — память эмоциональная, опирающаяся на всю палитру чувств и переживаний личности. А значит память, аксиологически окрашенная, в отличие от этически нейтральной энциклопедической памяти, не допускающей сердечной вибрации, держащейся за голый факт. Но такой факт не дает глубинного знания и тем более понимания явления во всей его объемности и глубине.

Всесовершенная память, обладающая интуицией целого, обнимает прошедшее в его целокупности, связуя его с настоящим, проецируя в будущее. Она не классифицирует явления, не инвентаризирует их, но содержит в себе, подобно тому, как в Памяти Божией содержится все бытие, весь неизмеримый Универсум. Именно о такой синтетической памяти писал применительно к Федорову А.Л. Вольнский: «В нем всю жизнь память стояла каким-то пылающим светом, который он из своего рефлектора направлял всюду, куда оказывалось нужным в данную минуту. Прошлое всплывало в нем светящимися полосами, озаряя для каждого путника его дорогу. Эта неразрушимая связь с прошлым во всех его видах, в разнообразии исторических этапов, сказывалась во всех мелочах его жизни. Это был не архивариус, а живой сын минувших времен и поколений»¹. И В.Н. Ильин подчеркивал, что Федоров был сторонником не «бездейственного многознания», но знания «универсального, все воссоздающего, все воскрешающего»². Ильин называл мыслителя «служителем духа вечной памяти»³, видя в этом служении священное дело, ибо Память составляет «основу человеческого духа как образа и подобия Божия»⁴.

Память, этически окрашенная, есть память проективная, сопряженная с творчеством идеала. Сколь часто в истории и культуре под видом воспоминания о прошедшем, облеченного в форму мифа, предания, выражался образ грядущей полноты и гармонии. «Вся романтика наших воспоминаний о прошлом есть, в сущности, чайнье: будущее, не имея законченной формы, встает нам под маской бывшего; и потому это “бывшее” не было никогда: оно — страна Мечты»⁵, — писал Андрей Белый. Образ золотого века — из числа этих чайний: несет в себе проекцию совершенного состояния человечества. Равно как и миф Платона об андрогинах: память о целостной, неповрежденной природе рождает стремление вновь обрести эту целостность, — так интерпретируют смысл любовного чувства В.С. Соловьев и его духовный ученик А.К. Горский.

¹ Вольнский А.Л. Воскрешение мертвых // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 480.

² Ильин В.Н. Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). М.: Пашков дом, 2004. С. 434.

³ Ильин В.Н. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова. Машинопись. Музей-библиотека Н.Ф. Федорова.

⁴ Ильин В.Н. Проблемы философии книги у Федорова в связи с его философией знания и темой воскрешения. С. 426.

⁵ Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. С. 301.

Понимание памяти как нравственного и религиозного долга живущих сочеталось у русских религиозных мыслителей с трактовкой беспамятства как греха, как одной из глубинных причин зла и вражды в человечестве. Они были убеждены: равнодушие к прошедшему, к своим корням, к своим предкам, гордынное превозношение над ними, а то и брезгливое отталкивание истекает из нелюбви, из черствости сердца, из эгоизма живущих. Этот эгоизм, это «самовластье человеческого “я”»¹, пользуясь точным выражением Ф.И. Тютчева, стремится утвердить личность через обособление, путем, выраженным во французской пословице, которую так любил повторять Достоевский: «*Ôte-toi de là que je m’y mette*» («Убирайся и я на твоё место»). Но такое эгоистическое самоутверждение выхолащивает глубинное содержание личности, что слагается из ее невидимых, но прочных связей со всем человечеством, и не только синхронно, но и диахронно, во времени, не только с современниками, но с прежде жившими и теми, кому еще жить. Как писал Достоевский, шедший в своем понимании личности в одном направлении с Федоровым: «*«Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм»*» (Достоевский 27, 46).

Религиозно-этическая трактовка оппозиции «память / беспамятство» повлияла на негативное отношение русских мыслителей к революции. Ф.И. Тютчев и Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров и С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и В.Н. Ильин увидели в революции силу, деструктивную по отношению к исторической памяти, стремящуюся разрушить традицию, которой держится преемственность и связь поколений. Вот что писал Федоров о Великой Французской революции, уничтожавшей «прошедшее, отеческое ради настоящего»: «Революцию можно назвать архивоборством, музееборством, монументофобией. Истребление архивов и памятников было неслучайным явлением, не случайною принадлежностью революции, а необходимым ее свойством: разорвать акт, на котором основывалось право тех, которых революция низлагала, есть необходимое завершение переворота. Революция не ограничивалась даже истреблением памятников, она разрывала могилы и подвергала поруганиям и уничтожению трупы, что напоминает обращение иконоборцев с мощами; имена же тех, которые самоотверженно спасали памятники, едва ли упоминают самые подробные истории революции» (Федоров I, 301).

Характеристика, данная Федоровым революции 1789 года, оказалась прямым пророчеством в отношении событий, которые совершились в России в 1917–1922-м. Религиозные мыслители, бывшие их современниками, в близком ключе интерпретировали и сами события, и идею, на которой они вырастали. С.Н. Булгаков, говоря о сущности социалистического идеала, указывал на «поразительное равнодушие потомков к своим умершим предкам», характеризующее этот извод утопии «земного рая»².

¹ Тютчев Ф.И. Россия и Революция. С. 296.

² Булгаков С.Н. Христианство и социализм // Булгаков С.Н. Христианский социализм. С. 216.

В.Н. Ильин, увидевший в революции «процесс онтологического подрыва мироздания»¹, подчеркивал «глубочайшее хамство марксизма», состоящее «в его отрицании преемственности: антикульте предков»². Размышляя о красном терроре, о революционных — идейных — убийствах, сопряженных с отсутствием христианского погребения, с глумлением над телами, а подчас и с утилизацией трупов «для технических надобностей», он раскрывал метафизическую суть этих убийств, питаемых энергиями небытия: «Здесь именно желание погубить навеки имя. Здесь идея вечного забвения в противоположность христианской идее “Вечной Памяти”»³. Что касается о. Павла Флоренского, то он не только последовательно выступал против «разрушения культуры», но и был в числе тех, которые, по слову Федорова, «самоотверженно спасали памятники». Его борьба за сохранение Троице-Сергиевой Лавры, спасение от поругания мощей преп. Сергия были подвигом сопротивления воинствующему беспамятству. Равно как и лекции о. Павла по проблемам исторического познания, генеалогии, его погружение в философию культа, философию рода, философию имени.

Другим спасителем памятников, ходатаем и печальником за культуру был в 1920-е гг. историк и краевед, автор знаменитой книги «Душа Петербурга» Н.П. Анциферов. Подобно Федорову и Флоренскому, он видел в культуре силу, противодействующую энтропии, одно из проявлений «высшего жизненного закона», устремляющего бытие «к бессмертию, к вечности»⁴. И разрушение памятников переносил с сильнейшей внутренней болью, воспринимая его как «акт убиения народной души», «уничтожения бессмертной жизни»⁵. Для Анциферова всякий памятник, всякая реликвия несут в себе память о личностях. Души их создателей и владельцев оставили на них свою нестираемую печать, эти памятники излучают энергии, «вложенные в них людьми и событиями», «хранят тепло жизни». Уничтожить их значит стереть память о личностях, порвать «живую цепь времен»⁶. Это беспамятство и святотатство.

Такое понимание памятника — как средоточия *личностной* памяти, воплощенной надежды прошлого быть услышанным настоящим, ожить в новых веках также родит Анциферова с Федоровым и Флоренским. Ему глубоко близка этическая максима философа всеобщего дела, вставшая в оппозицию к стальной революционной морали, скорой на жесткий приговор прошедшим эпохам, лицам, идеям: «История есть всегда воскрешение, а не суд» (Федоров I, 135). Ученый кладет ее в основу своего сочинения «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» (1918–1942). Вот как определяет он долг историка: «Историк — восстанавливая образы людей прошлого — спасает их от забвения, возвращает к жизни в грядущем».

¹ Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. Париж: УМСА-press, 1987. С. 21.

² Евразийцы в лоне абстрактных идей // Возрождение. 1929. 29 февраля.

³ Ильин В.Н. Религия революции и гибель культуры. С. 45.

⁴ Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2003. М.: Модест Колеров, 2004. С. 136.

⁵ Там же. С. 160.

⁶ Там же. С. 158.

щих веках, воскрешает их»¹. Историческое знание «питается памятью» и в своих источных импульсах есть сопротивление времени, стремление к бессмертию. Историческая наука не просто изводит прошедшее из тени забвения, но и приобщает его настоящему, дает ему участие в текущей жизни рода людского. И вот уже воскрешенные ею лица «живут теперь с нами, и мы чувствуем, что мы им родные, друзья. Так создается одна семья, один град, общий для мертвых и живых»².

Размышления Анциферова об истории («особый вид культа предков», «дело поминания имен»³, «вселенский синодик») сакральны и литургичны, лежат в русле идеи воцерковления культуры. Анциферов создает концепцию экскурсии как *паломничества* к культурным памятникам, «*священным местам встречи предков с потомками*»⁴. Участники экскурсии, соприкасаясь с «местами бывшего», чудесно выходят из границ природной необходимости: все существо их «освобождается от власти беспощадного времени, которое отступает вспять и освобождает из своего плена минувшее»⁵. Экскурсия становится актом *преодоления времени*, своеобразным мистериальным служением, священным действием.

Федоров и Анциферов по-разному видят границы человеческого участия в воскресительном акте. Для Анциферова это участие ограничивается восстановлением памяти, единства времен, переживаемого историком в момент касания прошлого. Для Федорова воскресительная память должна перейти в действительное восстановление, требующее взаимодействия исторического познания со сферой практического действия в экономике, хозяйстве, биологии, физике, астрономии, медицине, образуя творческий «синтез наук», одушевленных идеалом преображения мира и человека. *Любовное познание* прошлого становится *регуляцией*, преодолением слепых, разрушительных сил в природе и естестве человека, воскрешением не мысленным, а реальным. Но при этом оба мыслителя выводят историческую науку, осуществляющую дело памяти, в эсхатологический план, одушевляют ее образом благодетия, Царствия Божия, где нет границы между умершими и живущими, ибо «все погибшее» спасено и восстановлено в славе, где, как писал Достоевский, «мы будем лица, не переставая сливаться со всем» (Достоевский 20, 174). «Один град общий для мертвых и живых»⁶, который создается усилиями воскресительной памяти, и для Анциферова, и для Федорова — ступенька к грядущему Граду, Иерусалиму Небесному. И недаром в финале работы Анциферова возникает образ из Откровения Иоанна Богослова: «Ангел снимает с вечности ее покров. Он свертывает небо как свиток и “времени больше не будет”»⁷.

¹ Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 150.

² Там же. С. 162.

³ Там же. С. 151.

⁴ Там же. С. 153.

⁵ Там же. С. 156.

⁶ Там же. С. 162.

⁷ Там же. С. 161.

Федоровский вектор движения от истории как символического воскрешения к истории как реальному воскресительному труду выстраивает и современник Анциферова В.Н. Муравьев. Культура настоящего в его представлении готовит почву для новой соборной «культуры будущего», которая станет реальным мировоздействием, приведет к победе над пространством и временем, установлению «космократии и пантократии» человеческого рода¹. Среди «средств, направляющих акт воскрешения», наряду с верой, открывающей человеку его предназначение, наукой, проникающей вглубь физических процессов, «разумом, проектирующим будущее», ключевая роль принадлежит «памяти, сохраняющей имена прошлого»². Вслед за Федоровым и Флоренским философ много размышляет о «памяти рода», связующей поколения, создающей единство истории, возводящей от союзов семейных, национально-государственных к образу всечеловеческого родства, а далее от этой всечеловеческой общности к единству всеземному и всекосмическому, когда «история людей становится историей Земли и мира»³.

Для русских религиозных мыслителей значимы не только онтологический, антропологический, этический аспекты памяти, но и аспект гносеологический; они устанавливают прямую связь памяти с процессом познания, видят в ней одно из необходимых условий мышления. В статье «Форма разумности и разум истины» В.С. Соловьев бросает упрек И. Канту за то, что тот, полагая в качестве «первоначальных форм чувственного созерцания, а чрез это и дальнейшего познания» пространство и время, не оценил в достаточной мере «гносеологического значения» памяти, которая, поднимаясь над временем, «над непосредственной сменой моментов непосредственного сознания», «удерживает исчезающее и возвращает исчезнувшее»⁴. При этом мыслитель указывает на неразрывную связь памяти со словом как явлением не только надвременным, но и надпространственным: оно господствует и над временной протяженностью, и над «сосуществованием дробных явлений, собирает разрозненное в такое единство, которое всегда шире данной наличности и всегда открыто для новой»⁵. Память и слово диалектически взаимосвязаны: память поднимает мышление над временем, дает ему «первый пребывающий, или времяупорный материал»⁶, слово придает этому материалу необходимую форму.

Мысль о памяти как «надвременном в сознании» развивает и П.А. Флоренский. Выделяя три вида памяти — память прошлого, память настоящего и память будущего⁷, он указывает на их синтез в актах сознания и само-

¹ См.: *Муравьев В.Н.* Всеобщая производительная математика // *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 т. Кн. 2. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С. 145.

² *Муравьев В.Н.* Афоризмы // *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 567.

³ *Муравьев В.Н.* Овладение временем как основная задача организации труда // Там же. С. 9.

⁴ *Соловьев В.С.* Сочинения. Т. 1. С. 812.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 813.

⁷ См.: *Свяц, Павел Флоренский.* Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания) // *Свяц, Павел Флоренский.* Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 56.

сознания, мышления и эстетического восприятия. «Всякое восприятие как акт жизни есть преодоление времени, и следовательно синтетично». В нем участвует «вся целокупность» «душевной жизни» человека¹.

Восприятие требует сознания и интуиции целого. Те же требования выдвигает и творчество. Оно, по Флоренскому, невозможно без участия памяти. Более того, в глубинном своем задании творчество предстает как воля к осуществлению памяти, к сохранению в бытии следа личности и ее духовного опыта. Как в акте любви Эрос возжигает стремление продлиться в чадородии, так и в акте творчества творческий эрос устремляет к тому, чтобы увековечить жившее, он есть «внутреннее, неотъемлемое от души и неукротимое искание вечной памяти»².

В своем анализе гносеологического акта П.А. Флоренский неоднократно опирается на платоновскую трактовку знания как припоминания о далекой метафизической родине, поселяющего в душе образ идеала, нормы подлинного существования. Этим он объясняет единство культуры, ауканье далеких друг от друга авторов и произведений. Это ауканье есть не что иное, как связь с Божественной основой мира, живое ощущение софийности бытия, его глубинного всеединства. В одной из ранних статей «Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания)» Флоренский пишет: «Каждое научное произведение содержится в предыдущем, и наоборот; одно можно найти в другом, — стоит только покопаться. Это — простая истина, плохое усвоение которой произвело историзм XIX века, с его преувеличенным и напряженным вниманием ко всякого рода историческим “влияниям”. Но бесспорно, что в каждом произведении можно найти все предыдущие и все последующие, залегающие в нем, как свернутые листочки в древесной почке. Часто автор и не подозревает ни своего отношения к прошлому, ни своего отношения к будущему, — не понимает себя самого. Однако исследователю чужой мысли постоянно приходится наталкиваться на факт ее связи с другим»³. Так проявляет себя генетическая память культуры. Комментируя этот феномен, Флоренский приводит слова Г. Гейне: «У писателя в то время, когда он создает свое произведение, на душе так, как будто он, согласно Пифагорову учению о переселении душ, вел предварительную жизнь после странствования по земле под различными видами; его вдохновение имеет все свойства воспоминания»⁴.

Идею знания как припоминания развивает и В.Н. Муравьев, соединяя с ней представление как об источной взаимосвязи всех вещей и существ, так и о новом, сознательно-творческом их взаимодействии. Знание неразрывно с соборной памятью, тем более могущественной и прочной, чем сильнее внутренняя связь между множественными ее субъектами. Самый процесс

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 98.

² *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. С. 197.

³ *Свящ. Павел Флоренский*. Пределы гносеологии (Основная антиномия теории знания). С. 57.

⁴ Там же.

припоминания означает для мыслителя установление взаимодействия между мною, другими «я» и бытием, соборование личностей: «Припоминание есть переход от памяти “я” к памяти “мы”. <...> Вся жизнь (с точки зрения знания) есть только припоминание, и взаимодействие наше с другими существами и вещами возможно только потому, что, соборуюсь в таком общении, мы их припоминаем»¹.

Мысль о связи памяти и творчества, о воскресительной природе творческого акта, способного явить «Отжившее, как прежде, оживленным»², пришла в русскую философию из литературы. Ее горячими исповедниками были романтики. Вдохновение, подчеркивали они, способно к преодолению времени, прерывает его линейное, безжалостное движение вперед и только вперед, обращая вспять — к тому, что ушло, но, верится, не безвозвратно. Батюшков и Жуковский, Вяземский и Баратынский создали настоящий культ памяти, воспоминания³. Их философские наследники, религиозные мыслители XIX века на новом смысловом и духовном витке продолжили тему «Память и творчество», рефлектируя и над воскрешающей способностью творчества, и над творческой способностью памяти. На первых страницах своей философской автобиографии Н.А. Бердяев писал: «Память активна, в ней есть творческий, преображающий элемент»⁴. Автобиографический текст предстал у него как акт творческой, активной памяти, составляющей основу самосознания и самопознания, способности человека «понять себя, осмыслить свой тип и свою судьбу»⁵. Творческая память стыкует прошедшее и настоящее, опыт жизни и опыт «познания сегодняшнего дня» и в конечном итоге поднимает над линейным, эмпирическим временем, приобщает «ко времени экзистенциальному, т. е. к вечности»⁶.

В своей рефлексии над темой памяти русские мыслители обнаруживают удивительное средство, в очередной раз демонстрируя свою принадлежность внутренней, логосной традиции отечественной культуры, так точно определенной В.Ф. Эрном.

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 574.

² В.А. Жуковский. Двенадцать спящих дев (1810, 1814–1817).

³ См. подробнее в главе «Жизнь — смерть — бессмертие в мире русского романтизма».

⁴ Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Международные отношения, 1991. С. 7.

⁵ Там же. С. 8.

⁶ Там же.

ОТ ИМЯСЛАВИЯ К ИМЯДЕЙСТВИЮ: А.К. ГОРСКИЙ, Н.А. СЕТНИЦКИЙ, В.Н. МУРАВЬЕВ В КРУГУ СПОРОВ ОБ ИМЕНИ¹

В книге «Православие. Очерки учения православной Церкви» прот. Сергей Булгаков писал: «Богословское учение об Имени Божиим в настоящее время является одной из самых очередных и существенных задач при определении православия, которую наше время передает будущим векам»². Выдающийся философ и богослов XX века, отстаивавший необходимость и возможность догматического развития Церкви, творческой работы ее соборного разума над решением вопросов, которые еще не нашли отражения в непреложных формулах веры, ставил проблему Имени в центр богословия будущего. Он был убежден: к догматам о Троице, неслиянно-нераздельном единстве Божественных лиц, о Христе-Богочеловеке, соединяющем в себе Божественную и человеческую природы, об иконопочитании, утверждающем причастность образа Первообразу, следует прибавить Догмат об Имени как средоточии Божественных энергий, живом свидетельстве Богоприсутствия в мире и обожения человека. Умное зрение должно разглядеть «печать» этого догмата «на всей мировой и человеческой жизни»³. В его свете должны быть богословски и философски осмыслены не только проблемы истории, культуры, языка, но и космология (бытие, творимое Словом), и философия хозяйства, где «обладание землей», заповеданное человеку Творцом, начинается с наречения имен тварям.

Задача, поставленная Булгаковым, решалась и им самим, и его собратьями в культуре и духе, религиозными философами XX века: В.Ф. Эрном, П.А. Флоренским, А.Ф. Лосевым. Обыкновенно перечень лиц, имевших отношение к созданию философии имени, исчерпывается этой блестящей четверкой. Между тем в 1920-е годы, когда создавались главные труды Флоренского, Булгакова, Лосева, над проблемой имени в религиозно-философском и богословском аспекте размышляли и другие культурные деятели. Мы остановимся на трех фигурах — А.К. Горском, Н.А. Сетницком, В.Н. Муравьеве, наследие которых представляет собой важное, но пока по-настоящему не осмысленное звено отечественной философской традиции.

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «"Вечные" сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). В сокращении опубликовано: Вопросы философии. 2015. № 3. С. 122–136. Печатается полная версия данной работы.

² Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбедь, 1991. С. 181.

³ Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: YMCA-press, 1953. С. 205.

Период философской зрелости для этих мыслителей наступил в двадцатые годы, а своей кульминации достиг к началу тридцатых, когда эмиграция, насильственная высылка в 1922 г., а затем и репрессии лишили русскую религиозно-философскую мысль возможности плодотворного развития на родной почве. Многие тексты Горского, Сетницкого, Муравьева так и остались в архивах. В советскую печать просочилось немного, то, что удалось напечатать, несло на себе печать жесткой самоцензуры¹, и лишь в Харбине, куда в 1925 г. уехал Н.А. Сетницкий, были изданы крошечными тиражами некоторые его сочинения, а также отдельные работы А.К. Горского². Все это способствовало тому, что историки отечественной мысли, за отдельными исключениями³, или вообще не знают об этих фигурах, и знают, но на очень поверхностном уровне.

¹ Показателен пример книги В.Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача научной организации труда» (М., 1924). Работая над ней, он активно использовал тексты своих религиозно-философских сочинений, прежде всего мистерии «София и Китоврас», где проблема преодоления времени связывалась с идеей апокалипсического «свершения времени», трактовалась в эсхатологическом смысле. Однако, намереваясь напечатать книгу в Советской России, философ максимально заглушал религиозное звучание темы времени, сокращая целые куски, немилосердно правя написанное, создавая свой «эзопов язык» путем горячей замены: «церковный» менялось на «космический»; «соборный» — на «коллективный», «теократия» — на «космократию» и т.д., что дало повод В.Н. Ильину увидеть в книге «Овладение временем» «космический безбожный утопизм с коммунистическим привкусом» (Евразийский сборник. Прага: Изд. евразийцев, 1929. С. 20).

² Смертобожничество. Корень ересей, разделенный и извращенный истинного учения церкви. Догматические очерки. Ч. 1. Борьба словом. Харбин, 1926 (брошюра была выпущена анонимно, авторами являлись А.К. Горский и Н.А. Сетницкий); *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае: В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1926; *Горностаев А.* [Горский А.К.] Перед лицом смерти: Лев Толстой и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1928; *Горностаев А.* [Горский А.К.] Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1929; *Остромиров А.* [А.К. Горский]. Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 1–3. Харбин, 1928–1932; *Сетницкий Н.А.* О конечном идеале. Харбин, 1932; *Гежелинский Г.Г.* [А.К. Горский, Н.А. Сетницкий.] Заметки об искусстве. Харбин, 1933.

³ См.: *Hagemeister M.* Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München: Otto Sagner, 1989. S. 230–240, 343–416; *Аксенов Г.П.* Времявластие (О Валериане Муравьеве и его философии) // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 89–97; *Гачева А.Г.* А.К. Горский и Н.А. Сетницкий — последователи Н.Ф. Федорова // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1. С. 90–101; *Семенова С.Г.* Валериан Николаевич Муравьев // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 185–190; *Аксенов Г.П.* Творчество будущего // Философия русского космизма. М., 1996. С. 148–163; *Гачева А.Г.* Эксплуатация или регуляция? А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев о проблеме «Человек и природа» // Стратегия выживания: космизм или и экология? М.: Эдиториал УРСС, 1997. С. 27–41; *Гачева А.Г.* Религиозно-философская ветвь русского космизма. 1920–1930-е годы // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 79–125; *Макаров В.Г.* Муравьев В.Н.: Очеловеченное время // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 100–112; *Макаров В.Г.* Русский философ Николай Сетницкий: От КВЖД до НКВД // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 136–157; *Макаров В.Г.* Александр Горский: Судьба, покаянная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133. Библиография сочинений А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева и литературы о них см.: Советская библиография. 1991. № 4; 1993. № 1. Отдельные издания: *Miravjev V.* Ovladenije vremenem. München: Otto Sagner, 1983, сер.: «Specimina philologiae slavicae»; *Горский А.К., Сетниц-*

Между тем обращение к их наследию позволяет более объемно представить судьбы русской мысли в пореволюционную эпоху, линии ее эволюции, формы бытования. А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев были среди тех, кто остался в стране после знаменитой высылки философов в 1922-м, и наряду с П.А. Флоренским, А.Ф. Лосевым, А.А. Мейером осуществляли в своем творчестве живое преемство традиции. Наследники религиозно-философского ренессанса начала века с его идеями богочеловечества, активного христианства, «новой религиозной эпохи творчества» (Бердяев), синтеза искусств, они развивали эти идеи в условиях уже нового времени и нового мира, на его жизненном и философском материале, в атмосфере, пронизанной порывом к радикальному переустройству бытия. И отнюдь не стремились адаптировать их на потребу современности, ее идеологии и ценностям. Напротив, вводили в круг религиозно-философского осмысления те проблемы, которые выдвинулись на первый план в двадцатые годы, стали мировоззренческим стержнем эпохи: труд и хозяйство, искусство и техника, судьба художественного творчества в индустриальную эру, эру крупных производств и совершенствующихся технологий, его отношение к новой естественнонаучной картине мира, контуры которой все отчетливей проступали с развитием физики, биологии, точных наук.

Творчество мыслителей развивалось в лоне идей отечественного космизма. Это широкое течение русской мысли и культуры, синтетически выразившись в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, вовлекло в свое орбиту и ученых (Н.А. Умов с его учением об антиэнтропийной сущности жизни, В.И. Вернадский, разрабатывавший идею ноосферы, основатель гелиобиологии А.Л. Чижевский и др.), и религиозных мыслителей (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), стремившихся найти ответы на вопросы, которые, настойчиво встали перед церковным сознанием XX века: «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»¹. И если в рамках естественнонаучного ответвления русского космизма рождалось новое антропологическое видение, представление о человеке как сознательно-творческом агенте эволюции, порожденном вековыми ее усилиями и призванном направлять процесс развития мира в соответствии с высшим духовно-нравственным идеалом, то религиозные философы-космисты, предворяя ноосферное видение космистов-ученых, а в ряде случаев прямо идя ему навстречу, представили в своем творчестве опыт оправдания истории и опыт оправдания человека, выдвинув идею соучастия усыновленного человеческого рода в Божественном домостроительстве.

кий Н.А. Сочинения. М., 1995; Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003 (здесь же помещена дополненная библиография); *Сетницкий Н.А.* Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 2010; *Муравьев В.Н.* Сочинения: В 2 кн. М., 2011 (в Кн. 2 помещена дополненная библиография); *Горский А.К.* Сочинения и письма: В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2018.

¹ *Поснов М.Э.* К вопросу об источниках христианского вероучения. С. 799.

Внимание к идеям богочеловечества, христианского синергизма определило обращение А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева к проблеме Имени. Эта проблема выдвинулась в центр внимания религиозной философии и богословия в связи с имяславческими спорами 1910 — начала 1920-х годов¹, поэтому, прежде чем перейти к аналитическому изложению воззрений мыслителей на сущность и действенность Имени, представим саму историю этих споров.

Имяславие и споры о нем в 1910–1920-е годы

Начало имяславия было положено выходом книги схимонаха Илариона (Домрачева) «На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынножителей о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей» (вышло три издания: в 1907, 1910 и 1912 гг.). В этой книге старец-подвижник, более двадцати лет бывший насельником русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, а затем перешедший в Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь на Кавказе и живший пустынножником в Кавказских горах, обобщая опыт умного делания, основанного на многократном повторении Иисусовой молитвы («Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!»), утверждал: Имя Божие, произносимое в молитве, несет в себе энергию Божества, в Нем «присутствует Сам Бог — всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами»². Книга вызвала ожесточенные споры среди русских насельников Афона, одни из которых защищали сакральность Имени Божия, а другие обвиняли своих противников в идолопоклонстве. Вскоре споры перекинулись за стены монастыря. В 1912 г. в журнале «Русский инок» была напечатана рецензия афонского инока Хрисанфа на книгу Илариона, по резкости тона и специфическим приемам полемики граничившая с пасквилем³, после чего

¹ Об истории и содержании споров см.: *Антоний (Булатович), иеросхим.* Моя борьба с имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917; Материалы к спору о почитании Имени Божия. Вып. 1. М., 1913; Материалы к спору о почитании Имени Божия. Изд. 2-е: Дополнительные материалы. СПб., 1913; *Лосев А.Ф.* Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 53–60; Имяславие. Богословские материалы к догматическому спору об Имени Божием по документам имяславцев. СПб., 1914; *Андроник (Трубачев), игум.* Афонский спор об Имени Божием и его последующая судьба // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. Богословская конференция. М., 2000. С. 261–27; *Иларион (Алфеев), митр.* Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2002; *Свящ. Димитрий Лескин.* Спор об Имени Божием: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. СПб.: Алетейя, 2004; *Димитрий Лескин, прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. Публикация материалов и документов: Забытые страницы русского имяславия: Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М.: Паломникъ, 2001.

² *Иларион, схимонах.* На горах Кавказа. Батапалашинск, 1910. С. 11.

³ *Хрисанф, монах.* Рецензия на сочинение схимонаха отца Илариона, называемое «На горах Кавказа» // Русский инок. 1912. № 4. С. 71–75; № 5. С. 57–59; № 6. С. 50–60.

русское афонское монашество окончательно разделилось на две партии: имяславцев и имеборцев.

Один из главных идеологов имяславия иеромонах Антоний (Булатович) в ряде статей и изданной в 1913 г. «Апологии веры во Имя Божие и во Имя Иисус» представил обоснование веры в божественность Имени Господня, опираясь на традиции святоотеческой мысли, апеллируя к многовековой практике монашества, литургическим текстам. Он сравнивал споры об Имени Божия со спорами о фаворском умном свете, которые велась в церкви в XIV в. между византийским подвижником и богословом Григорием Паламой, защищавшим нетварность и божественность света, созерцаемого подвижниками в умной молитве, и представителем теологического рационализма Варлаамом Калабрийским, считавшим этот свет вещественным и тленным. Бог, подчеркивал Булатович, пребывает в Имени всем Своим существом, ибо, по учению Паламы, принятому Церковью, действие, энергия Божия неотделимы от Его сущности. Сторонники формулы «Имя Божие есть сам Бог» ссылались и на духовных писателей и церковных деятелей XIX в. — Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова, Иоанна Кронштадтского. Противники имяславия — архиепископ Антоний (Храповицкий), епископ Никон (Рождественский), богослов С.В. Троицкий — обвиняли имяславцев в пантеизме, смешении Творца и твари, неразличении сущности и энергии. Епископ Никон (Рождественский) настаивал на том, что как всякое имя есть лишь «условный знак, облекаемый нами в звуки (слово) и буквы (письмо)», умопостигаемый образ (идея), так и «имена Божии» есть лишь условные отображения наших представлений о Боге и смешивать Бога и имя Его значит нарушать законы логики¹. Антоний (Храповицкий), книги схимонаха Илариона не прочитавший, тем не менее резко обрушился на нее, сравнивая учение об Имени Божиим «с хлыстовщиной, которая, как пожар, захватывает всю Россию»².

18 мая 1912 г. Святейший Правительствующий Синод осудил учение имяславцев, и в первой половине июля 1913 г. почти 600 монахов были насильно выдворены с Афона и перевезены в Россию. Многие были расстрижены, запрещены в церковном служении, подвергнуты преследованиям со стороны духовной и светской властей (их лишали причастия, отказывались хоронить по монашескому обряду, во время Первой мировой войны призывали в армию вопреки каноническому запрету монахам брать в руки оружие). Но, несмотря на синодальное постановление, имяславцы пользовались скрытой поддержкой и мирских, и монашествующих. Симпатии к имяславью питали члены Московского кружка ищущих христианского просвещения, созданного в 1907 г. М.А. Новоселовым и Ф.Д. Самариним: философы С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.А. Кожевников, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн. Имяславцам сочувствовали богословы М.Д. Муретов,

¹ Никон (Рождественский). Великое искушение вокруг святейшего Имени Божия // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20. С. 858.

² Антоний (Храповицкий), архиеп. Письмо в редакцию // Русский инок. 1912. № 15. С. 60.

А.В. Карташев, епископ Феофан (Быстров), ректор Московской духовной академии епископ Феодор (Поздеевский) и др. В общественных кругах осуждение имяславия, полицейско-репрессивные методы воздействия на его сторонников воспринимались как свидетельство неблагополучия Церкви, духовной косности церковной иерархии. Как покушение на духовную свободу личности в Церкви и одновременно как симптом нравственного краха «казенного православия», «давно порвавшего всякую связь с христианской мистикой, давно равнодушного ко всякой духовной жизни», оценил постановление Священного Синода и насилie против имяславцев Н.А. Бердяев¹. Он увидел в нем страх «официальной церкви» перед «духовной жаждой мира», неспособность «подчинить неопределенные духовные стремления христианскому сознанию»², внести христианскую истину в жизнь.

Имяславцы основывали свою защиту Божественности Имени не на отвлеченном рассуждении, а на реальном мистико-аскетическом опыте, шедшем из глубин церковной традиции. Их противники, вышедшие из стен академий, стремились «втиснуть учение об имени Божиим» в рамки «рационалистической логики»³. В текстах инока Хрисанфа, митр. Антония, еп. Никона царствовал дух «латинской схоластики и протестантского рационализма»⁴, разбор доктрины имяславия подменялся кричащими ярлыками и хлесткими обвинениями. Русские религиозные мыслители, вставшие на защиту имяславия, сразу же отметили этот *семинаристский, ракиитинский* дух имяборцев, «духовный позитивизм», «рассудочность склада» воспитавшей их духовной школы⁵, подчеркивали кабинетность их богословствования, не дерзающего целостно помыслить о мире и о месте человека в Божественном замысле, и выдвигали Богословие Имени, сводящее в единый фокус вопросы онтологии, антропологии, гносеологии, дающее подлинное метафизическое основание триаде «Бог — мир — человек».

Как убедительно показал один из ведущих современных исследователей имяславческих споров митр. Иларион (Алфеев), противники имяславия из числа ученого монашества и духовной профессуры были склонны видеть в молитве «субъективный опыт человека, полностью вменяемый в рамки соответствующих законов логики и психологии»⁶. Русские религиозные мыслители возражали против подобной редукции. «Называя Бога, — писал о. Павел Флоренский, — мы всегда и во всяком случае так или иначе подходим к Нему Самому, а не только движем языком или переживаем

¹ Бердяев Н.А. Гасители духа // Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-press, 1989. С. 624.

² Там же. С. 630.

³ Иларион (Алфеев), митр. Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров: В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2002. С. 476.

⁴ Там же. С. 490.

⁵ Свящ. Павел Флоренский. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия» // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). М.: Мысль, 2000. С. 300, 301.

⁶ Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 517.

чисто субъективные процессы»¹. В.Ф. Эрн утверждал, что представление о молитве как о «замкнутом в себе и не выводящем к Богу состоянии нашего сознания»² обрекает молящегося на абсолютное одиночество, обесценивает молитвенный акт, превращает его в иллюзию. Защитники имяславия сравнивали полемику вокруг почитания Имени Божия со средневековым спором номиналистов и реалистов, подчеркивая, что имяборцы фактически выступают апологетами «номиналистической теории имен», в то время как имяславие, утверждающее божественность и открытость Имени Божия³, наследует «средневековому реализму»⁴.

Для защитников имяславия молитва онтологична. Совершающаяся в ней встреча Бога и человека выходит за рамки человеческих и только человеческих определений. Бог в молитвенном акте не трансцендентен, а имманентен, «молитва проникнута изнутри энергией Божией, срастворена с нею»⁵. Эта имманентность определяет богочеловечность молитвы, ее глубинный синергизм, в коем лежит сущность новозаветной веры, выводящей человека из состояния рабства Богу в состояние сыновства и соработничества.

Русская христианская мысль утверждала именно это, совершеннолетнее, сыновье, отношение к миру, была исповедницей богочеловеческих основ христианства, его веры в человека, в способность любящих и сознающих существ, созданных по образу и подобию Божию, воспринять Христовы «глаголы вечной жизни» и действовать в мире, опираясь не на собственное своевольное «хотенье», а на Божью заповедь возделывать и хранить Божий сад, быть «совершенными», как совершен Небесный Отец. Потому так горячо и выступала она против синодальной позиции, видя в ней своеобразный монофизитский уклон, умаление человеческого начала, онтологически и творчески оправданного Боговоплощением⁶. Потому так и защищала выношенное в практике умного делания убеждение, что Имя Божие, повторяемое в умно-сердечной молитве, в колоссальном сосредоточении духовных, душевных, телесных сил напояется энергией Божества, несет ее в себе, что Бог присутствует в Имени всеми Своими свойствами, ибо видела в нем опору антроподицеи. Впоследствии, резюмируя эту точку

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия». С. 311.

² Эрн В.Ф. Разбор послания Святейшего Синода об Имени Божиим». М.: Рел.-фил. б-ка, 1917. С. 19.

³ Там же. С. 13, 26–28.

⁴ *Свящ. Павел Флоренский*. Имяславие как философская предпосылка // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(1). С. 252. См. также отзыв М.Д. Муретова на книгу Антония (Булатовича): *Свящ. Павел Флоренский*. От Редакции <Предисловие священника Павла Флоренского к книге иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус»> // Там же. С. 293.

⁵ *Свящ. Павел Флоренский*. Примечания к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего Имени Божия». С. 310.

⁶ «Монофизитствующее православие верит в Бога, абсолютно трансцендентного человеческой природе» и «считает ересь всякий христианский имманентизм» (*Бердяев Н.А.* Гасители духа. С. 629, 630).

зрения в работе «Философия имени», о. Сергей Булгаков писал: «Энергия Божия, действуя в человеке, соединяется с человеческой, воплощается в ней, и получается нераздельное и неслиянное соединение силы Божества и действия человеческого, причем последнее является как бы носителем для силы Божией»¹.

Выступления русских религиозных философов и богословов, защищавших истину Имени Божия, не прошли незамеченными. Открывшийся в августе 1917 г. Всероссийский Церковный Собор сформировал специальную подкомиссию об имяславии, в которую вошли С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, епископ Феофан (Быстров), проф. И.В. Попов, П.Б. Мансуров и др.² К сожалению, ее работа, начавшаяся уже после Октября и потому не имевшая реальной перспективы, свелась к трем заседаниям, два из которых (второе и третье) оказались значительно разведены во времени. Комиссия лишь определила общие направления своей деятельности, частично распределила обязанности членов³, отметила необходимость «всесторонней разработки и всестороннего освещения как вопроса о почитании имени Божия, так и религиозно-бытовых движений, связанных с почитанием имени Божия, происходивших на Афоне и перекинувшихся в Россию»⁴. Никакого содействия тяжелому положению имяславцев, остававшихся под церковным запрещением, комиссия оказать не могла. А 8(21) октября 1918 г. последовало постановление патриарха Тихона и Священного Синода, запрещающее в служении и тех священников-имяславцев, которым оно было разрешено в годы Первой мировой войны, и констатировавшее передачу «дела об учении имябожников» на рассмотрение Собора⁵, который фактически уже прекратил свое существование.

И тем не менее к началу 1920-х относится новый виток обсуждения имяславческой темы. Центром его становится Москва, а основными участниками — философы, деятели науки и культуры. По предположению игумена Андроника (Трубачева), «общественные беседы и чтения по вопросу об имеславии» начались по благословию архимандрита Давида (Мухранова), одного из духовных вождей имяславцев⁶. 12 декабря 1920 г. в кружке Г.А. Лемана доклад «Философская сторона имяславия» озвучивает Г.А. Рачинский⁷, 9 марта 1921 г. в созданной Н.А. Бердяевым Вольной академии духовной культуры с докладом «Об имени Божиим» выступает о. Павел Флоренский, а затем делает около десяти докладов

¹ Булгаков С.Н. Философия имени. Париж: УМСА-press, 1953. С. 181–182.

² Список членов подотдела см.: Забытые страницы русского имяславия. С. 333.

³ См. подробнее: *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. Т. 2. М., С. 94–102; публикацию материалов работы Подотдела см.: Забытые страницы русского имяславия. С. 333–350.

⁴ Протокол 3-го заседания Подотдела об афонском движении, связанном с почитанием имени Божия // Там же. С. 340.

⁵ Из постановления Святейшего Патриарха и Священного Синода Российской Церкви // Там же. С. 409–410.

⁶ Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(1). С. 558.

⁷ Половинкин С.М. Хроника Афонского дела // Архив священника П.А. Флоренского. Вып. 2. Переписка с М.А. Новоселовым. Кострома: Купина; Томск: Водолей, 1998.

на темы, связанные с имяславием, в храме Христа Спасителя, церкви Николы на Курьих Ножах и доме П.С. Попова и на бывших женских курсах¹. Затем инициативу подхватывает А.Ф. Лосев, сделавший в течение трех лет, с 1922 по 1925 г. более двух десятков докладов по имяславческой проблематике, от разбора учения схимонаха Илариона (О книге «На горах Кавказа, 1923) и обзора «Краткой истории имяславия 1907–1921 гг.» (1925) до докладов, раскрывавших понимание имени в античности («Философия имени у Платона», 1922; «Эллинизм и христианство», 1924), святоотеческой мысли («Учение Григория Нисского о Боге», 1922; «Спор об именах в IV в. и его отношении к имяславью», 1923), поднимавших проблему паламизма («Об Имени Божиим и об умной молитве», 1925; «О сущности и энергии имени» 1925) и др.² В 1922 г. возникает московский имяславческий кружок. Его членами являются основатель Кружка ищущих христианского просвещения М.А. Новоселов, о. Павел Флоренский, философ-логик П.С. Попов, математики Д.Ф. Егоров и Н.М. Соловьев, Г.А. Рачинский, литературовед Г.И. Чулков и др. Участвует в нем и В.Н. Муравьев, один из героев настоящей статьи. Время от времени на заседания приходят монахи-имяславцы: о. Давид, о. Манассия и др. Кружок собирается на квартире А.Ф. и В.М. Лосевых, а также у П.С. Попова и Д.Ф. Егорова³.

Богословский, церковно-исторический, мистико-религиозный аспект проблемы Имени, доминировавший в 1910-е годы, в 1920-е дополняется филологическим и философским. При этом общей чертой ономатологии Флоренского, Булгакова, Лосева является неслиянность-нераздельность философии, лингвистики, с одной стороны, мистики и богословия — с другой. Все богатство языковедческих, литературоведческих, культурологических построений и экскурсов опирается на верховную имяславскую формулу: «Имя Божие есть Бог», другое дело что связь эта в одних сочинениях дана явственно (в «Философии имени» С.Н. Булгакова), а в других присутствует прикровенно (в одноименном сочинении А.Ф. Лосева). Так, П.А. Флоренский считает имяславие основой целостного мировоззрения, опорой бытия и мышления, орудием «всечеловеческого сознания» и выстраивает на его основе теорию символа как «сращения», «срастворения» энергий двух сущностей, Божественной и человеческой, изображающего и изображаемого, «высшего и низшего»⁴: в священном символе бытие перерастает себя, выходит за очерченные пределы, манифестирует свою связь с «миром иным, миром горним и высшим» (Достоевский 14, 290), со сверхреальностью, а значит и с Тем, Кто содержит в себе концы и начала всякой реальности. В работах А.Ф. Лосева имя выступает скрепой мира, основой его единства, его изначального строя, благим орудием общения «с людьми и с природой»⁵,

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 558.

² См.: *Тахо-Годи А.А.* Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007. С. 109, 110.

³ См. там же. С. 113.

⁴ *Свящ. Павел Флоренский*. Имяславие как философская предпосылка. С. 257.

⁵ *Лосев А.Ф.* Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 617.

и за этой формулировкой встает Христово «Да будут все едино, как Ты, Отче во Мне и Я в Тебе, так они да будут в нас едино» (Ин. 17, 21), заповедь соборности, новозаветный образ преображенного, неущербного бытия, где нет той уединенности и отъединенности, замкнутости человеческого «я» в себе самом, которое, с точки зрения философа, равносильно небытию. Имя энергично и синергично¹, а значит Божественно и Богочеловечно. Оно софийно (магично)² и тем самым прикосновенно тайне творения, сопребыванию и соработничеству Троицы и Софии. И даже платонизм, ставший философским фундаментом имяславия, выводится русскими философами имени за рамки философии как таковой, толкуется в контексте христианской идеи преображения: «Платонизм — учение о восхождении и об энергетическом излучении Божества; это философия подвига и реального обожения вместо отъединенно-теоретического исследования предмета»³.

Особую напряженность имяславческому спору придавала глубокая вера его участников, что от положительного или отрицательного решения вопроса об Имени во многом зависит не только судьба России, но и будущность христианства и Церкви в мире. Кроме того, если в 1911–1917 гг. споры об имяславии протекали в Церкви торжествующей, то в начале 1920-х годов спорящие об Имени принадлежали к Церкви гонимой, подвергавшейся грубому, богоборческому натиску со стороны государственной власти, вынужденной переносить хулу и разорение. Как сами имяславцы, так и многие их сторонники были убеждены, что Октябрьская катастрофа, повлекшая за собой разрушение государства и Церкви, всплеск воинствующего безбожия и злого кощунства, была вызвана тем поруганием Имени Божия, которое было развязано в церковной среде с легкой руки противников имяславия и борцов за чистоту веры⁴. Атеистическая пропаганда, пасквильно, извращенно представлявшая суть христианства, насмехавшаяся над библейскими лицами и событиями, по тону и приемам полемики весьма напоминала издевательские выпады против имяславия таких иерархов Церкви, как архиепископ Антоний Храповицкий, который громил схимонаха Илариона и Антония (Булатовича) за «пантеизм» и «хлыстовство» и утверждал, что для имяславцев «и змея Бог и ехидна — Бог»⁵ и что схимонах Иларион провоцирует хлыстовское самозванство («назовут какого-нибудь мужика Иисусом

¹ См.: Прот. Димитрий Лескин. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. С. 536.

² См. там же. С. 535–536.

³ Лосев А.Ф. Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Личность и абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 253.

⁴ Мысль о том, «Святейший Синод и архиереи Земли русской», выступавшие против Божественности Имени Иисуса Христа, повинны в Богоотступничестве и потому навлекли на себя и на Церковь гнев Божий, звучит в письме имяславцев с Кавказа (1922), сохранившемся в архиве о. Павла Флоренского (*Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 578).

⁵ Антоний (Храповицкий), архиеп. О новом лжеучении, обоготворяющем имена, и об «Апологии» Антония Булатовича // Прибавления к Церковным ведомостям. 1913. № 20. С. 869–870.

Христом, а затем уже на основании неразумных рассуждений Илариона будут уверять всех, что он и есть Бог»¹. Еще в начале афонских споров об Имени Божиим монахи-имяборцы «писали на камне имя “Иисус”, бросали камень на землю» и демонстративно топтали². Так же топтали Имя Иисусово в своих полемических выступлениях ученые противники имяславия. Символическим прологом к антицерковной кампании начала 1920-х годов: разгромам храмов, убийствам священников, надругательствам над иконами и мощами был разгром русского Афона в 1913 г., когда не только молодых, но и старых монахов, и схимников, среди которых были те, кто пребывали в подвижническом делании не годы — десятилетия, поливали ледяной водой из шлангов, били штыками и прикладами, таскали за волосы, сдирали монашескую одежду и насильно волокли на корабль (далеко не все после этой «операции» остались в живых), а «святые иконы, кресты и царские портреты», которые имяславцы держали в руках, немилосердно вырывали из рук, бросали в грязь и лужи, попирали ногами³. Публицист, редактор журнала «Гражданин» В.П. Мещерский пророчески писал в 1913 году: «Чем глубже я вдумываюсь в эпизод военной экзекуции <...> предпринятой будто бы по повелению Св. Синода в Афонском монастыре <...> тем страшнее мне представляется это небывалое в истории мира событие <...> как страшная угроза, вещающая всей России, что, если возможен был факт, то значит, мы, пожалуй, не очень далеки от подобию Варфоломеевской ночи»⁴.

Противники имяславия не понимали, что своим высокомерным отношением к Имени, настойчивым стремлением умалить «природно-материальную» его сторону, ту словесную форму, в которое оно облекается, просветляя и преображая ее изнутри, они ставят под удар сферу христианского культа, обесценивают сакральный смысл церковной архитектуры, росписи, пения, богослужебных текстов, священных ритуальных предметов: антимиаса, потира, распятия, мощей и икон, всего того, что, по словам о. Павла Флоренского, образует храмовый, литургический синтез искусств⁵. «Имеборчество» философ и богослов сравнивал с «иконоборчеством»⁶, попрание имен — с попранием священных изображений, подчеркивая, что и в том, и в другом случае деформируется, а подчас разрывается связь, которая соединяет в слове и образе Бога и сотворенный Им мир.

В ситуации всеобщего имеборчества участники споров об Имени ощущали свою особую призванность, жили с ощущением того, что они являются борцами сил света, апостолами Христовой правды, побеждаю-

¹ *Антоний (Храповицкий), архим.* Письмо в редакцию // Русский инок. 1912. № 15. С. 61.

² *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 349.

³ Цит. по: Там же. С. 564.

⁴ Цит. по: Там же. С. 589.

⁵ *Свящ. Павел Флоренский.* Храмовое действо как синтез искусств // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 370–382.

⁶ *Свящ. Павел Флоренский.* Имяславие как философская предпосылка. С. 268.

щими «зверя и образ его и начертание его и число имени его», сумевшими устоять на «стеклянном море, смешанном с огнем» (Откр. 15, 2). Образ этих стояльцев, поющих «песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» (Откр. 15, 3) не раз будет вспоминать в письмах и статьях 1920-х годов А.К. Горский, духовно подкрепляя друзей-философов перед лицом мира, идущего своими, окольными и злыми путями, одушевленного совсем другими идеалами и другими песнями.

Каждый из русских мыслителей, включавшихся в обсуждение имяславия, акцентировал свои стороны этого религиозно-мистического учения, неразрывного с молитвенной практикой, рассматривал его в контексте собственных философских построений. Так, В.Ф. Эрн проецировал имяславческий спор на свою полемику с гуссерлианцами, отстаивая на его основе самобытность русской философии и утверждал: «Феноменалистическая антропология фатально и необходимо приводит к борению с Именем Божиим. Можно даже существо феноменализма определить как имеборчество, т. е. как отрицание внутренней “открытости”, доступности, именуемости, реальной достигаемости и умственной постижимости существа познаваемого нами и окружающего нас со всех сторон бытия»¹. П.А. Флоренский рассматривал имяславие «как философскую предпосылку общечеловеческого миропонимания»², А.Ф. Лосев — как основу философии языка, которая для него есть одновременно философия бытия, ибо нельзя «мыслить о бытии помимо слова, имени и помимо мысли»³. А С.Н. Булгаков видел в имяславии опору своим софиологическим построениям, подчеркивая, что Имя Иисуса Христа логосно и софийно, оно раскрывается «не только тринитарно-теологически», свидетельствуя о Триипостасности Божества, но и богочеловечески, а значит «антропологически» и «космологически»⁴.

Что касается В.Н. Муравьева и его друзей А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, то они, говоря об имяславии, ставят в центр внимания проблему действия. Вопрос об Имени Божиим и именах человеческих заостряется для них в вопрос о богочеловеческом делании, о расширении границ человеческого участия в Божественном домостроительстве, связывается с проблемой активной апокалиптики, которая, в отличие от позиции эсхатологического катастрофизма, не отстраняется от истории, отдавая ее на откуп «князю века сего», но преображает ее изнутри, объединяя сущностные силы человека: разум, волю, чувство, творческую способность — в работе спасения. А эта работа есть не только самоспасение, но и делание вне стен храма, дабы внехрамовую действительность сделать благолепной и совершенной.

¹ Эрн В.Ф. Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божиим. С. 25.

² Игум. Андроник (Грубачев). Комментарии // Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(1). С. 561.

³ Лосев А.Ф. Философия имени. С. 792.

⁴ Прот. Сергей (Булгаков). Философия имени. С. 225.

«Жизнь — это печать Имени над бездной»

Философ, публицист, дипломат, один из участников сборника «Из глубины», Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) обратился к проблеме имяславия в начале 1921 г. Годом ранее он пережил арест по делу Всероссийского Национального центра, тюремное заключение, смертный приговор, замененный четырьмя годами тюрьмы, освобождение по амнистии. Подобно Достоевскому, оказался со смертной необходимостью лицом к лицу и теперь, принимая возвращенный дар жизни, испытывал огромный творческий подъем. Религиозно-философская траектория, обозначившаяся еще до Октября, когда статьи Муравьева появлялись в журналах «Московский еженедельник», «Русская мысль», «Русская свобода, укрепившаяся в первые пореволюционные годы в статье «Рев племени», письмах Л.Д. Троцкому (конец декабря — январь 1920), «Письмах о социализме», над которыми философ начал работать еще до ареста и продолжил в 1921 г., обрела смысловую уверенность и четкость. За десять лет, которые еще отпустила ему судьба, Муравьев сумел очень многое: помимо службы в библиотеке ВСНХ, а затем в Центральном институте труда, забиравшей время и силы, он создал целый ряд философских работ, из которых увидела свет только книга «Овладение временем», написал философскую мистерию «София и Китоврас», драму «Советник смерти», утопическо-философский роман «Остров Буян». А еще вел философский дневник, готовил собрание авторских афоризмов и максим. Проблема имени не раз поднимается в этих текстах, обнаруживая то прямую, то опосредованную связь с религиозным спором об Имени Божиим.

Внутренняя философская работа протекала не в вакууме. Муравьев был активным участником Вольной академии духовной культуры, созданной Н.А. Бердяевым, частных философских собраний, устраивавшихся на квартирах его друзей и знакомых¹, где звучали выступления и на темы, связанные с имяславием. С 1922 г. входил в имяславческий кружок, собиравшийся у Лосевых, и участвовал в подписании имяславческого исповедания веры, утверждавшего невозможность отделения Имени от Существа Божия и преданность «чистоте святой православной веры, ныне поругаемой и гонимой»². Обсуждал проблему имени и имяславия с о. Павлом Флоренским, на докладах которого также присутствовал³, А.Ф. Лосевым (их общение продолжалось все 1920-е гг.), А.К. Горским и Н.А. Сетницким, с которыми Муравьев сблизился в 1923 г. на почве интереса к активно-христианским идеям Н.Ф. Федорова.

Динамику размышлений Муравьева о проблеме имени хорошо демонстрирует философский дневник, который мыслитель вел с конца ноября

¹ В частности у издателя Г.А. Лемана (см.: *Леман Г.А. Воспоминания // Российский архив. Вып. 19. М., 2010. С. 600).*

² См.: *Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. С. 21.*

³ См. запись в дневнике о. Павла Флоренского от 31 марта 1921 (*Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(1). С. 559).*

1920 г. по декабрь 1922 г. Позднее дневник был автором разделен, его фрагменты вошли в разные произведения, были превращены в философские афоризмы. Однако если собрать их воедино, получится своего рода биография мысли, история ее воспитания и взросления, вхождения в мир, облечения в совершеннолетние одежды.

На протяжении многих лет вынашивал Муравьев идею построения философии действия, но не по типу англо-американского прагматизма, а в духе «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Искал форму, которая бы позволила прагматизму включить в себя «идеализм, не только не разрушая его, но ему подчиняясь»¹. О необходимости такой философии, нового «метода культурного творчества», основанного на «слитии слова, мысли и действия»², еще в январе 1920 г. писал Л.Д. Троцкому. И в первой дневниковой записи после освобождения, датированной 26 ноября 1920 г., начал подступы к ней, критикуя классическую философию с ее центрированностью на категории бытия и культом отвлеченного разума и разворачивая тему познания и действия в религиозном ключе: «Действие вообще может быть определено как жизнь, в отличие от голого познания, каковое есть иллюзия. <...> Отношение твари к Богу не есть отношение познания, а действия; истинное познание в сущности есть совершенное действие, т. е. действие самодовлеющее и всемогущее, возвращающееся на себя — абсолютное творчество»³.

В отличие от «отвлеченного искания бытия», составляющего суть кабинетного философствования, которое по самой сути своей бедно, лишено существенных жизненных признаков, действие одарено полнотой. Вырастая изнутри самой жизни, оно «творчески неисчерпаемо» и в этом смысле глубинно религиозно, выводит личность за пределы ее самой, соединяет с другими, превращает деятеля в соратника, агента «божественной воли»⁴.

В записи от 23 декабря 1920 г. тема расхождения между познанием и действием, философией и жизнью получает свое развитие. Как и вопрос о сущности действия, которое, по Муравьеву, принципиально соборно: «В практическом акте исчезает деление на субъект и объект, возникающее вследствие попытки схватить бытие извне. Все — субъект, все сознается и познается изнутри. Но все вместе с тем есть объект, ибо мое я безмерно расширяется в устремлении к тому, что не есть уже я, а большее целое и не только в устремлении, а в реальном творчестве этого целого»⁵.

Далее в записях января — февраля 1921 г. возникает образ истории как поля двуединого действия: Божества, открывающего себя в истории, манифестирующего Свою волю, и человека, свободно откликающегося на «велеие Бога» и действующего согласно ему. Описание этой богочелове-

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 581.

² Там же. С. 369.

³ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 522.

⁴ Там же. С. 524

⁵ Там же. С. 527.

ческой связи обнаруживает влияние идей паламизма, где Бог открывает себя через Свои энергии, изливающиеся в мир, но неотъемлемые от его Сущности, а подвижник через умное делание воспринимает Божественную энергию и, по определению о. Павла Флоренского, «приобщается к Самому Богу»¹.

Выдвигая на первый план в философии проблему действия, Муравьев встает перед необходимостью решать вопрос о «методе истинного действия и философствования»². Этот метод, подчеркивает мыслитель, есть метод пророческий. В нем, как в деятельности пророков, великих церковных и исторических деятелей, неразрывно слиты мысль и действие, знание цели и устремленность к ней всем своим существом. Акт философского действия есть «акт мессианский»³. И потому в нем нет места пустому глаголению, но всякое слово сущностно, динамично, является агентом действия, движет его. Вводит Муравьев и понятие мотива действия, тесно связанного с целеполаганием, с ориентацией на конечный результат, на творческое достижение цели, противопоставляя его отвлеченному созерцанию, операциям с «общими понятиями», голыми, абстрактными, лишенными живых красок. Он трансформирует понимание символа, трактуя его не как свидетельство о неизменном, статичном бытии, стоящим за конкретной, растущей, развивающейся реальностью, но как проявление мотива, нудящего к осуществлению чаемого. Прошлое здесь не просто покоится, но воскресает в настоящем, воскресает не неизменным, но умноженным и обновленным. Вера в стоящее за символом отвлеченное бытие заставляет мысль работать впустую, блуждая среди отвлеченных понятий. Когда же мы относимся к символам «как к живым силам, в данное время существующим и воспринимаемым как таковые»⁴, говоря словами Н.Ф. Федорова, как к проектам, ищущим воплотиться в реальность, мышление органично включается в действие.

Представленное у Муравьева динамическое понимание символа близко тому, которое выражал о. Павел Флоренский в своих дореволюционных работах («Смысл идеализма», «Общечеловеческие корни идеализма»), докладе «Об имени Божиим», сделанном 30 марта 1921 г. в Храме Христа Спасителя, работе «Имеславие как философская предпосылка» (1922) и в других текстах, связанных с имяславческой проблематикой. Флоренский трактует символ как живое, творческое свидетельство о Боге, Который не статичен, не безличен, не отделен от мира, но пронизает его Своими энергиями, самораскрывается в нем; как взаимопереплетение, «взаимопрорастание» энергий Божеских и человеческих, их «со-действие», «синергию»⁵. Это онтологизм, но онтологизм, не обесценивающий реальность в сравнении с неподвижным и совершенным миром идей, превращающий ее в тени

¹ *Свящ. Павел Флоренский*. Об Имени Божиим <1921> // *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(1). С. 357.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 529.

³ ОР РГБ. Ф. 189. К. 19а. Ед. хр. 1. Л. 65 об.

⁴ Там же. К. 13. Ед. хр. 26. Л. 106.

⁵ *Свящ. Павел Флоренский*. Имеславие как философская предпосылка. С. 256.

на стене пещеры, а утверждающий реальность в вечности, в ее движении к совершенству, к полноте обожения.

Такое понимание онтологизма разделял и Муравьев, но при этом стремился крепче соединить действие, бытие и познание, примирить Платона и Аристотеля, раскрыв еще не понятые творческие потенции мысли двух выдающихся представителей Афинской школы. Так, с одной стороны, он критиковал Платона, объявившего «мир изменчивости миром низшим и нереальным» и перенесшим «философию в мир потусторонний неизменяющихся сущностей»¹, называя его «одним из главных виновников метафизического извращения философии». Но с другой — признавал объемность платоновского наследия, вместившего в себя идеи Сократа, которые были «реакцией против метафизики»². Более того, Муравьев говорил о возможности понять Платона мистически (этот тезис позднее будет утверждать А.Ф. Лосев), подчеркивая, что мистицизм, по самой своей природе, есть уже «чувственное ощущение и искание реальности»³. Мистический акт, вовлекающий в свою орбиту не только ум, но и чувство, более целостен, чем умозрительное рассуждение, и в этом смысле стоит ближе к действию. Однако в мистицизме целостность восприятия реальности сочетается со статичностью. Сам по себе мистический акт недостаточен. И он перерастает себя в исихазме, где в опыте «умного делания», соединившем созерцание и действие, сделан еще один шаг на пути к целостному «познанию-действию»⁴.

Так Муравьев подходит к осмыслению имяславия, видя в нем развитие исихастской традиции в направлении утверждения целостного религиозного опыта, который по своему заданию есть опыт действия и активности. «Имяславцы хотят на всю жизнь, на все человеческие действия, и в том числе на размышление его и богословствование, распространить состояние молитвы, живого общения с Богом. <...> Вся жизнь человека, вся его деятельность должна быть проникнута религиозностью, должна быть освящена Его присутствием, должна, следовательно, быть постоянным прославлением Его Имени»⁵.

Но и на этом философ не останавливается, выдвигая образ творческого взаимодействия исихазма и имяславия, выдающихся явлений восточного христианства, с наукой, этим вершинным достижением христианской Европы.

На первый взгляд, подобное взаимодействие кажется парадоксальным, однако Муравьев развернуто его обосновывает. Он стремится утвердить источную связь христианства и науки, указывая на лежащий в их основе

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 1. Л. 57 об.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 526. «Центр тяжести всего его философствования — практика, и он придает чисто инструментальный характер своим знаменитым «определениям», которые были впоследствии гипостазированы и возведены в неподобающий им ранг отвеченных вечных истин» (там же).

³ Там же.

⁴ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 302.

⁵ Там же. Кн. 1. С. 492–493.

принцип преображающей активности в мире. Христово «Отец Мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5, 17) хотя напрямую и не звучит в текстах философа, но по сути движет его мысль о новозаветной религии. Христианство вносит в мир идею преображения, оно апокалиплично, оно оправдывает историю, видит в ней поле осуществления идеала. И в этом смысле обретает в науке родную сестру. Ибо наука «восстанавливает в своих правах действие против отвлеченного разума», и этот практический ее характер «есть вместе с тем творческий» и «религиозный»¹.

Впрочем, Муравьев сознает, что указанное единство религии и науки скорее проективно, чем действительно. Христианство, приняв в себя платонизм, утвердило разрыв между земной и небесной сферами бытия и признало полноту лишь за потусторонностью. В свою очередь наука, вставшая вне церковных стен, утратила апокалиптическую цель, являющуюся подлинным ее оправданием, и «зажила собственной жизнью»². И задачу будущего мыслитель видит в том, чтобы восстановить подлинное апокалиптическое понимание христианства, увидеть в нем «преображение мира через активное дело»³, воссоединить его на этой основе с наукой как орудием воплощения цели.

Не только метод — вся система логических категорий, по мысли Муравьева, должна измениться, коль скоро философия выходит из области чистого познания и суждения о бытии в пространство действия. «Логика понятий должна быть заменена логикой имен. Имя должно стать на место понятий. Тогда логика сделается исторической и конкретной», — записывает он 27 января 1921 г. Раскрывать этот тезис философ будет на протяжении всего года, набрасывая в дневнике развернутый план работы «Prolegomena к будущей логике», а затем введет его и в ряд других философских работ. Перестраивая логику, он стремится «провести необходимую границу применения общих понятий», существенно сужая область их действия: «Наша логика подразумевает как будто, что последние распространяются на всю сферу жизни, что они — основа логики, частные же понятия — исключение. Следует, наоборот, показать, что основа логики — частные понятия, имена»⁴.

Впрочем, философ сразу же уточняет, что выдвигание на первый план категории имени, более универсальной в сравнении с понятием, а тем более с термином⁵ (и понятие, и термин, в его представлении, абстрагируют, оскопляют живую реальность), не ведет произволу, к хаосу единичных суждений, не способных создать единый и цельный образ действительности.

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 523.

² Там же. С. 577.

³ Там же. С. 576.

⁴ Запись от 18 февраля 1921 // ОР РГБ. Ф. 189. К. 14. Ед. хр. 1. Л. 8 об.

⁵ Отрицательное отношение Муравьева к «термину» сформировалось под явным воздействием мысли о Павла (Флоренского), который в работе «Смысл идеализма» противопоставил «терминизм», пронизанный пафосом обособления, влекущий к отъединенности и эгоизму, и «реализм», выводящий вещь и слово за их собственные ограниченные пределы, соприкасающийся с другими и с Богом (*Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 84).

Муравьев мыслит имя в духе русской религиозно-философской традиции, соединившей персонализм и соборность. Позднее в работе «Ипостасийное построение множественности он напишет»: «Имя есть венец личности, ибо только получив собственное имя, вещь в самом деле становится отличной от всех остальных. Нет двух вещей с одним и тем же именем, ибо имя выражает и закрепляет единственность комбинаций признаков. Но вместе с тем имя служит связью этой единичности со всеми другими вещами. Его природа объективна и коллективна»¹.

Опора на имя позволяет синтезировать частное и всеобщее, единичность и целое, охватить бытие в его полноте и одновременно увидеть эту полноту как сонм уникальных, неповторимых личностей. Двойная, субъективная и объективная, природа имени делает его зерном соборности и одновременно ее инструментом: «Соборность как связь вещей посредством имен»², — такая формулировка звучит в дневнике.

Особое место Муравьев уделяет «социальной природе имени»³, той его стороне, которая выводит личность из замкнутости, соединяет носителя имени с целым социальной группы, народа, человечества и — в перспективе — Вселенной: «Употребляя имя, я уже выхожу из себя, я вхожу в стихию общую, я подчиняюсь ее законам и вместе с тем <...> овладеваю этими законами. Я через это имя становлюсь последствием, связываюсь с теми, кто раньше его произносил, и становлюсь вместе с ними причиной, связываюсь с тем, кто будет его произносить и находить в нем затверделость, объективную крепость, усиливающую всю силу социального процесса их субъективную стихию»⁴. Эти размышления, красной нитью проходящие через философский дневник 1921 г., а затем переходящие в другие произведения, сближают Муравьева с о. Павлом Флоренским, для которого имя меняет характер взаимодействия лиц и вещей, преодолевает дистанцию между субъектом и объектом, делает субъект-объектное взаимодействие субъект-субъектным, т. е. личностным, персоналистичным. Предваряют они и представления А.Ф. Лосева о слове и имени как «орудиях общения с предметами», благого взаимодействия многих «я», которые позднее будут развернуты в «Философии имени»: «Слово есть выходение из рамок замкнутой индивидуальности. <...> Без слова и имени человек — вечный узник самого себя, по существу и принципиально анти-социален, несообщителен, не соборен и, следовательно, также не индивидуален, не-сущий»⁵.

Полагая в основание логики соборный субъект, т. е. «мы», которое в перспективе расширяется на все человечество, на всех живых существ, Муравьев разворачивает видение мира как иерархии, лестницы имен, охватывающей реальность в ее динамике и возводящей к Имени Имен,

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 11. Ед. хр. 2а. Л. 41.

² Запись от 27 января 1921 // Там же. К. 13. Ед. хр. 26. Л. 1.

³ Там же.

⁴ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 530.

⁵ *Лосев А.Ф.* Философия имени. С. 642.

т. е. к Богу. В эту иерархию включается «имя каждой вещи», тем самым связываясь с Именем Божиим, Которое есть «последнее, высшее, самое могущественное, абсолютное имя»¹. Слагается образ мыслящего, оличенного универсума, целого вселенной, лучащегося мириадами «я». Муравьев грезит не только о гармоническом единстве человеческих «я» на уровне социума, но и о личностном единстве всех вещей мира, о «преобразование материи в новый состав, одаренный сознанием»².

Это новое соборное состояние мира, являющееся целью мирового процесса, совпадает у Муравьева с понятием Церкви. Церковь для него не институт, не принадлежность конфессии, она есть совершенный Универсум, объединяющий живых и умерших, вбирающий в себя всю природу, расширяющийся до космоса. В нем уже нет разделяющего пространства, но все отражается и взаимопроникает друг в друга, нет разорванности времен, ибо будущее слито с прошедшим, рождая вечное настоящее.

Движение ко всецелой соборности осуществляется через преображение сущего, но совершается оно не мгновенно, «не путем чуда», а «естественно», через регуляцию стихийных и смертных сил мира, через труд соборной науки, «науки совокупной», собирающей и направляющей «все проявления человеческой и мировой энергии»³. Соборование человечества приближает его к Божеству, и Муравьев убежденно заявляет: «Бог станет собой в человеке и через человека»⁴.

Одна из главных тем, волновавших Муравьева на протяжении 1920-х гг., была тема времени, взятая в религиозно-философском аспекте, поставленная в контекст христианской идеи «свершения времен», «нового неба и новой земли», где ни смерти, ни времени больше не будет. «Преодоление времени» — тот конечный предел, к которому движется история мира и человека и одновременно оно совершается в каждом ее моменте, когда рождается или творится новое. При этом, в представлении Муравьева, процессы рождения и творчества по сути своей воскресительны. Новое не рождается и не творится из ничего, в нем в обновленном, претворенном, дополненном виде воскресает уже прежде бывшее. В природе — это появление новых видов и рождение новых особей, в человеческом творчестве — многообразный мир вещей, ценностей материальной и духовной культуры, несущих в себе образы прошлого. Прошлое не уходит бесследно, через акт памяти и акт творчества оно восстанавливается в настоящем, и орудием этого восстановления служит имя. Имя — «необходимый фактор воскресения», «орудие, при посредстве которого старое воскресает в новом»⁵. Следуя имяславческому тезису о том, что имя вещи есть сама вещь, Муравьев рассматривает имя как семя, что хранит в себе образ целого организма и в акте творчества оплодотворяет им настоящее.

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 530.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 307.

³ ОР РГБ. Ф.189. К. 13. Ед. хр. 26. Л. 53.

⁴ Там же.

⁵ Там же. К. 19. Ед. хр. 1. Л. 52 об.

Среди многообразных имен, которыми запечатлены все вещи мира, центральное место принадлежит именам личным. «Собственное имя — вот то богатство, которое вечно создается Богом, и никогда не теряется, ибо имена вечны — всегда могут воскреснуть»¹. Эти имена и их носители — личности — являются, по Муравьеву, главными агентами «овладения временем», ибо их творчество целенаправленно. Перспектива воскресения дана и задана человеку, но его возможность и полнота зависят «прежде всего от деятельности и энергии самих имен. При пассивности и бездеятельности они могут вечно дремать в потенциальном состоянии, при энергии и активности — вечно воскресать и совершать все с новой быстротой бесконечное развитие вверх, к Имени Имен»². Сделать процесс воскресения деятельным и сознательным, направить его творческой волей человека, превратить воскресение в воскрешение — и значит овладеть временем. А это в свою очередь возможно только «посредством соборного действия»³.

Развивая идею построения новой проективной логики, опирающейся на имя и связанной с практикой, с задачей преодоления времени, Муравьев подчеркивает: ее «основными категориями являются не категории бытия (акта теоретического) <...> а категории практического акта, материал — средства — цель, или правильнее: прошлое — настоящее — будущее»⁴. К области прошлого он относит «образы памяти», делающие возможным его воскрешение; «образы эти всегда индивидуально конкретны, необратимы, неповторимы, неподобны в своей целостности ничему другому, имеют свое собственное место в пространстве и времени. Они — не понятия, а имена»⁵. Что же касается общих понятий, то их Муравьев относит только к области будущего и предназначает им чисто инструментальную роль — роль «проекций прошлых индивидуальных вещей», которые в обновленном виде воскрешаются в настоящем, рождаются как «новые индивидуальные сущности»⁶.

Своего рода квинтэссенцию своего понимания имяславия и имени как центральной категории этого религиозно-философского и мистического учения В.Н. Муравьев представил в докладе «Имяславие как культурно-философское учение». Развернутый план-набросок доклада сохранился в архиве мыслителя и датирован 17 сентября 1921 г.⁷ Вопрос о том, где именно был сделан доклад, остается открытым, однако можно предположить, что он был сделан или в одном из философских кружков и собраний тогдашней Москвы, или в Институте живого слова, где В.Н. Муравьев тогда читал лекции.

В докладе «Имяславие как культурно-философское учение» присутствуют все линии разработки проблемы имени, которые были намечены

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 567.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 526–527.

⁵ Там же. С. 531.

⁶ Там же. С. 532.

⁷ Там же. С. 477–481.

в философском дневнике: приоритет имени над понятием, связь имени и личности («Имя есть главный и последний признак личности, ее логический венец»¹), вопрос об имени и времени, о «социальной природе имени» и «громадном значении имяславия для философии истории»². Но главное — Муравьев утверждает имяславие как универсальный метод познания и действия, точнее познания-действия, образ которого дан в слове и деле пророков. Метод, позволяющий увидеть и ощутить живое всеединство творения, корень которого — Бог, «органическую связь существ в едином целом, живущем одною жизнью»³, запечатлеть печать личности не только человека, но и вещи мира, и даже мир элементов, из которых состоят эти вещи. Позднее та же точка зрения будет у Н.О. Лосского, в персоналистической метафизике которого абсолютной ценностью обладает не только венец творения человек, но и вообще «каждое существо — животное, растение, кристалл, молекула, атом и даже электрон»: каждый из них способен в процессе благого развития, «переходя все к новым и новым формам жизни, стать со временем действительною личностью и подняться до Царствия Божия»⁴.

Особое внимание в докладе Муравьев уделяет вопросу о кризисе современной культуры. Анализу причин этого кризиса посвящены многие страницы его философских писаний. Муравьев указывает на ложь и бессилие современного мирозерцания, оторвавшегося «от общечеловеческого древа опыта и мысли»⁵, утратившего связь с религиозным началом, дающим подлинное основание всякой мысли и действию, пропитанного духом рационализма, расчленяющего и дробящего бытие. Подобно К.Н. Леонтьеву философ критикует секулярную цивилизацию с ее всеобщим смешением и усреднением, стиранием национальных и духовных различий, создающих «высокое напряжение» и богатство культуры. И называет имяславие «методом истинной Церкви», подлинной культуры, совершенного действия: «Значение имяславия в том, что оно выдвигает против общего направления современной культуры, страдающей безымянностью, а потому и отвлеченностью, начало определенности, этости, имени. Против хаоса без формы и качества, к коему ведут всеобщее уравнивание, демократизация, опрощение, имяславие выдвигает необходимость наибольшей аристократизации, развития osobности, личности, незаменимой своей содержательности. Не трудно увидеть, что тем самым имяславие несет с собой способность творчества, вечного развития, жизни, против общего направления современности, ведущего к смерти, к утоплению всего в бескачественном хаосе. Смысл мира, выражаемый в его постепенно выявляющейся в истории логизации, — вот идея, лежащая в основе философии имяславия»⁶.

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 478.

² Там же. С. 481, 479.

³ Там же. С. 479.

⁴ *Лосский Н.О.* Бог и мировое зло. Основы теодицеи // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. С. 370.

⁵ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 481.

⁶ Там же. С. 480.

Обращает на себя внимание знаковая переключка названия доклада В.Н. Муравьева с работой о Павла Флоренского «Имеславие как философская предпосылка». Эта работа была написана только в 1922 г., но высказанные в ней положения — о слове, которое «есть сама реальность, словом высказываемая»¹, о синергическом акте познания, соединяющем субъект и объект, а главное — о важности имяславческих споров не только для Церкви, но и для человеческой мысли и творчества культуры высказывались о Павлом и ранее. В работе «Имеславие как философская предпосылка» последний тезис формулируется развернуто и четко: «Значение имеславческого уклона мысли вовсе не ограничивается тем или другим отдельным вопросом философии или богословия, но захватывает всё мировоззрение, даже все мировоззрения, и, в самом основном своем отношении к миру, каждому необходимо определиться или имеславчески, или напротив»². Здесь же появляется формулировка, прямо перекликающаяся с пафосом «философии действия» В.Н. Муравьева, основанной на единстве познавательного и творческого акта: о Павел подчеркивает, что «философское ядро» споров об Имени «уясняется как принцип познавательно-трудовой жизни, в противоположность иллюзионистическо-внебытийственной»³.

Серьезность отношения Муравьева к имяславческой теме, центральность для него этой темы в 1920-е гг. иллюстрирует план книги по философии имени, сохранившийся в архиве мыслителя и концентрирующий в кратких формулировках суть сказанного в дневнике и докладе «Имяславие как культурно-философское учение»:

«Общее

1. Природа имени.
2. Логика имен.
3. Субъективная природа имени. — Имя инструментально.
4. Объективная природа имени (имя и смысл). Логизация — Имя — среда и причина.
5. Имя — связь субъекта и объекта.
6. Социальная природа имени.
7. Имя — действие.
8. Имя и личность.
9. Иерархия имен.
10. Имя Божие. Откровение.
11. Имя и время.
12. Имя и бездна.
13. Имя как метод.
14. Имяславие и современность — анархизм, социализм, либерализм»⁴.

¹ Свяц. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(1). С. 263.

² Там же. С. 252.

³ Там же. С. 268.

⁴ ОР РГБ. Ф. 189. К. 18. Ед. хр. 13. Л. 32.

Философия имени, творившаяся на русской почве трудами о. Павла Флоренского, А.Ф. Лосева, В.Н. Муравьева, стремившаяся к созданию целостного образа мира, возникала в поле целого ряда научных открытий первой трети XX в., и прежде всего в области математики, этой «царицы наук», еще в эпоху Античности связавшей себя с философией. В поле внимания этих мыслителей оказываются теория относительности А. Эйнштейна с вытекающим из нее новым учением о пространстве и времени, концепция времени А. Бергсона, математика Н. Лобачевского и теория множеств Г. Кантора. Последняя, по словам современного исследователя, имеет полное право быть названной тем «научно-аналитическим слоем имяславия»¹, который был выделен и утверждён А.Ф. Лосевым, подчеркивавшим, что канторовские постулаты: «актуальная бесконечность», «мощность», «тип множества» и парадоксы теории множеств — «будучи приложенными к имяславью», дают «ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании»². К.Г. Кантору и его системе периодически обращается В.Н. Муравьев. В его архиве сохранился целый ряд планов, набросков, фрагментов, связанных с «трактовкой парадоксов единства и множественности», с замыслом большой работы «Введение в философскую теорию множественности» — от пифагорейцев, элеатов, Платона, Аристотеля до Лейбница и Г. Кантора. В 1924 г. Муравьев завершает работу «Ипостасийное построение множественности», предназначенную для задуманного А.Ф. Лосевым «ряда сборников» по философии математики³, затем работу «Диалектическое построение множественности», пишет статью «Всеобщая производительная математика» и книгу «Овладение временем», где рассматривает проблему времени с точки зрения теории множеств.

В одном из докладов, сделанном, по всей вероятности, в кружке имяславцев, Муравьев назвал математику Нового времени «потухшей мистикой». И заговорил о необходимости снова возжечь мистический огонь, одушевлявший построения математиков и философов Античности и Эпохи Возрождения. При этом обращение к мистике не означает, подчеркивал Муравьев, впадения в размытый, туманный мистицизм, отдающий логосное мышление в плен иррациональным и зыбким чувствованиям. Нет, «математическая мистика», по мысли Муравьева, вносит «в мистический опыт чекан и смысловую изваянность, а в математику — религиозную сущность жизни»⁴.

В дневниковых набросках 1921–1922 гг. Муравьев размышляет о единстве и множестве и противопоставляет соборное целое, где личность

¹ См.: *Троицкий В.П.* Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга-СПб., 1997. С. 537–550.

² Лосев А.Ф. Имяславие // Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславью и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб.: Изд-во Олега Абышко; Университетская книга-СПб., 2009. С. 17.

³ См.: *Тахо-Годи А.А.* Лосев. С. 81.

⁴ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. I. С 483, 481.

не теряется, но связана неслиянно-нераздельно с другими личностями, голой количественности, где нет взаимодействия частей, но рядоположенность замкнутых, непроницаемых элементов. Количественность бес- сильна, оборачивается стертостью, нумеричностью, не видит богатства и разнообразия бытия. Именно поэтому категории количества Муравьев предпочитает категорию целого, примиряющую единичность и общность: «Количество должно быть заменено целым, т. е. механический агломерат — организмом»¹. Здесь-то, в осмыслении сущности целого, снова возникает у Муравьева категория имени: «Количественность математики и общность логики должны быть сведены к соборности. Они — дурная частичная, изуродованная соборность», ибо учитывают лишь отдельные стороны взаимодействия индивидов. Но может быть и другая целостная соборность, «создающая внутреннюю, реальную органическую связь между отдельными индивидуумами, соединяя их в один большой индивид»². И основа такой соборности — имя. Имя дает цельность единству. В имени запечатлевает себя сущность вещи, и одновременно имя не замкнуто, изливает свои энергии в мир; принадлежа разным носителям, являет собой перекресток индивидуального и общего. И потому даже «совершенная статистика», с точки зрения Муравьева, должна быть не перечнем цифр, а «списком имен»³.

Пример математического построения, имеющего религиозно-мистическую основу, Муравьев видит в учении о множествах Г. Кантора. В философском дневнике 1920–1922 г. и докладе «Имяславие как культурно-философское учение» возникает образ иерархии имен, «лестницы личностей, бескачественного, оформленного в высшую множественность»⁴. Фактически это описание иерархии множеств, ибо каждая личность, по своей сути, есть множество элементов, связь и единство которых запечатлены именем. 5 марта 1922 г. в контексте размышления о Едином и многом появляется тема Церкви как высшего множества, «идеальной Омеги»⁵; здесь же возникает и центральная для Муравьева проблема действия: высшее целое, Омега-Церковь, не статично, но динамично, обнимая собой все элементы мира, оно включает в себя и их действия, то согласные и стройные, то рассогласованные, нарушающие иерархию и гармонию целого. И задача личностей состоит в том, чтобы соотнести свое действие с действием идеальной Омеги, дабы «действие наше стало действием высшего целого»⁶.

Работы «Ипостасийное построение множественности» и «Диалектическое построение множественности» продолжают углубление Муравьева в тему единства и множественности, имени и числа. Философ стремится «раскрыть ту глубокую связь, которая существует между числом и космосом», показать «построение последнего в виде диалектически меняющейся

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 19. Ед. хр. 1. Л. 52 об.

² Там же. К. 14. Ед. хр. 1. Л. 8 об.

³ Там же.

⁴ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 480.

⁵ ОР РГБ. К. 18. Ед. хр. 8. Л. 42–48; К. 19. Ед. хр. 3. Л. 18.

⁶ Там же. К. 18. Ед. хр. 1. Л. 14.

множественности»¹. Здесь же находит свое продолжение заявленная в дневнике 1920–1922 гг. проблема перехода от логики понятий к логике имен. Понятие, подчеркивает Муравьев, не может выразить сущность такого рода элементов множества, которые, будучи единичными, в то же время несут на себе образ всего множества, одновременно и ему тождественны, и с ним различны. Не охватывает оно и самого множества, вмещающего в себе и идею единственности, и идею множественности. Исходя из этого тезиса, Муравьев отмечает: «Называя множества идеями и желая вложить в них некоторый мистический смысл, Кантор на самом деле лишь отождествил их с теми абстракциями, которые возникают в результате восхождения к множеству множеств вследствие оставления без внимания единичных остаточных различий. Есть другой термин, который выражает одновременно и крайнюю общность и крайнюю единичность, личностность и индивидуальность. Этот термин имя в его логическом смысле». Имя «дается множеством одному из его членов. Оно возникает как функция множества за исключением наибольшего имени всего множества, которое не меняется, так же как не меняется все это множество. Поэтому истинная логика есть логика, рассматривающая реальные множества, носящие отдельные и особые имена. Имя относительно, ибо само целое, им обозначаемое, есть не что иное, как отношение всех других целых мира. При этом надо отметить, что преходящность имени, его возможное изменение и исчезновение не является абсолютным, ибо при повторении создавшей его комбинации, оно может сначала возродиться. В этом математическое постоянство имен»².

В работах Муравьева по философии математики мир предстает как динамическая система иерархически связанных, взаимодействующих друг с другом множеств, входящих друг в друга и обнимаемых высшим множеством, идеальной Омегой, Богом. В мире нет статичности, но — восходящее движение и саморазвитие, в нем нет абсолютной смерти, но все воскресает и воскрешается, каждая личность, каждый элемент есть ипостась целого, ипостась универсума: «Каждая вещь, получая свое единичное определение или становясь центром, остается вместе с тем всем миром, множеством всех вещей. Получается система, где все вечно, все актуально, где время и изменение в самом деле относительно, ибо исчезающая или появляющаяся комбинация есть только другое сочетание все тех же элементов. Изменение или время (ее показатель) есть функция расположения множества, и с изменением этого расположения происходит другое изменение, но может вернуться или воскреснуть старое. Такое воскрешение есть прорыв к постоянной жизни всех комбинаций, заложенной в основной способности внеположности единого, т. е. неисчерпаемого богатства его самоумножений»³.

Многие положения философского дневника, работ «Ипостасийное построение множественности» и «Диалектическое построение множественности» легли в основу статьи Муравьева «Всеобщая производительная

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 11. Ед. хр. 2а. Л. 10.

² Там же. Л. 41.

³ Там же. Л. 40.

математика» (1923) и книги «Овладение временем как основная задача научной организации труда» (1924). Оба указанных текста предназначались для советских изданий. И Муравьев, раскрывавшийся в писаниях «в стол» как мыслитель религиозный, был вынужден мимикрировать, изобретать эзопов язык, скрывая подлинные корни своих мыслей. Так же был вынужден поступать и А.Ф. Лосев. В работе «Философия имени» имяславие не упомянуто ни одним словом, лишь в предисловии к книге мимоходом замечено об испытанном им «влиянии старых систем, которые давно всеми забыты и, можно сказать, совершенно не приходят никому на ум»¹.

В статье «Всеобщая производительная математика» и книге «Овладение временем» проблема имени ставится в контекст проблемы организации трудовой деятельности человечества. Понятию «труд» Муравьев придает расширенное значение, рассматривает его не столько с точки зрения политекономической, сколько в плане философской онтологии и антропологии, определяет его как мироустроительную, созидательную деятельность человека в бытии, деятельность целенаправленную, созидательно-творческую, противостоящую силам дезорганизации и распада. Труд антиэнтропиен, и в этом главное его задание. Труд созидает культуру, которую Муравьев понимает расширительно, видит в ней не только сферу гуманитарного опыта, но и всю область творческой деятельности человека на планете Земля. Более того, человеческий труд — часть той творческой работы, которую совершают в своем существовании все элементы мира. «Каждая вещь все время творит все вещи и вместе с тем творима ими», ибо она «связана со всем миром», «является как бы особым выражением или именем совокупности всех других вещей»². И перспектива истории состоит в превращении этой вселенской творческой работы в сознательный акт, направляемый благой волей чувствующих, сознающих существ. «Воскрешение из природного должно стать разумным»³. Конкретные комбинации элементов, образующие личность и запечатленные ее именем, могут восстанавливаться в грядущем уже не в силу природного круговорота, а в результате коллективного (читай — соборного) акта. Совокупность таких воскресительных актов дает «единое преобразование, меняющее весь мир»⁴.

В «Автореферате», написанном для Энциклопедического словаря Русского биографического института «Гранат» П.А. Флоренский так определял основы своего мировоззрения: «Основным законом мира Флоренский считает второй принцип термодинамики — закон энтропии, взятый расширительно, как закон Хаоса во всех областях мироздания. Миру противостоит Логос — начало эктропии. Культура есть сознательная борьба с мировым уравниванием: культура состоит в изоляции, как задержке уравнительного процесса Вселенной, и в повышении разности

¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 615.

² Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 38.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же.

потенциалов во всех областях, как условия жизни, в противоположность равенству — смерти»¹. То же видение мирового процесса и культуры как орудия Логоса и Жизни развивал Муравьев. Смерть, подчеркивал он, «преодолевается тем, что всепоглощающему ее безразличию противопоставляется качество и личность, выражаемые именем или числом. Смерть есть бездна, возвращение личности в бесформенное ничто, в единое несущее Парменида, в Брамму Упанишад. Жизнь — это печать имени над бездной»².

В книге «Овладение временем», где звучат эти слова, слово «имя» написано с маленькой буквы, по понятным причинам не указан и источник, к которому они восходят. Но в тексте афоризмов, над которыми параллельно книге «Овладение временем» работает Муравьев, и источник указан, и слово «Имя» напечатано с подобающей большой буквы: «Молитва Манассии (конец 2 Пара<липоменон>): «Господь связал море словом повеления Своего, заключил бездну и запечатал страшным и славным своим Именем»³. Данная цитата не что иное, как фрагмент молитвы иудейского царя Манассии (царствовал с 687 по 642) во время его пребывания в вавилонском плену, и в ней раскрывается смысл культа Имени Божия в Ветхом и Новом Завете. Имя Божие — источник Нескудеющей Жизни, гармонии и строя Вселенной, знак присутствия и благодатного действия Творца в мире, залог всецелой победы над бездной хаоса и небытия. А далее Муравьев пишет фразу, образующую в соединении с фрагментом молитвы Манассии своего рода словесную икону, образ синергии Божеского и человеческого, которая и составляет суть имяславия, понятого не как исповедание только, но и как действие: «Но каждый из нас носит имя, и имя это должно быть тоже страшным и славным и ими всеми, нашими именами, должна быть заключена и запечатана бездна мира»⁴.

Имяславие как единство догмата и заповеди

В 1924 г. в обсуждение имяславческой проблематики включаются друзья-философы Александр Константинович Горский (1886–1943) и Николай Александрович Сетницкий (1888–1937). Горский, поэт, философ, эстетик, был на несколько лет младше о. Павла Флоренского и еще в годы учения в Московской Духовной академии обратил на себя его внимание⁵. Один из самых талантливых и образованных выпускников МДА, он отказался от духовно-академической карьеры, открывавшей перед ним блестящие перспективы, и, по благословию старца, ушел в мир. Преподавал в Одесской семинарии и классической гимназии, был активным участником одесского Литературно-артистического общества, создал в городе Религиозно-философское общество. В 1914 г. вместе с лидером голгофского христианства

¹ Флоренский П.А. Автореферат. С. 114.

² Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 103.

³ Там же. С. 564.

⁴ Там же.

⁵ О том, что Флоренский «аттестует» Горского «с очень хорошей стороны», писал Н.П. Петерсону В.А. Кожевников 14 июля 1913 г. (Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 88).

И.П. Брихничевым выпустил сборник «Вселенское Дело», посвященный памяти Н.Ф. Федорова. С Н.А. Сетницким, окончившим юридический факультет Петербургского университета и работавшим в области экономики и статистики, он встретился в Одессе в 1917 г. Сближение произошло на почве интереса к наследию Н.Ф. Федорова, его идеям активного христианства, истории как «работы спасения», и вскоре переросло в дружбу, а вслед за нею в сотрудничество и соавторство.

Переехав в Москву в начале 1920-х годов (Горский — в 1922, Сетницкий — в 1923 гг.), Горский и Сетницкий входят в религиозно-философские круги столицы, участвуют в частных литературных и философских собраниях. В 1923–1925 гг. они тесно сотрудничают с В.Н. Муравьевым, обретя в нем единомышленника, одушевленного идеей внесения христианства в жизнь. Одна из главных тем, обсуждавшихся в их философском триумвирате, тема активной апокалиптики. Новозаветное откровение об Иерусалиме Небесном мыслители прочитывали как откровение о преображенной Вселенной. Но если в традиционном толковании пророчества Иоанна рождению «нового неба и новой земли» предшествовала катастрофа: история, превратившаяся в арену последней битвы добра и зла, трагически обрывалась, то Горский, Сетницкий, Муравьев — сторонники «активно-творческой эсхатологии», согласно которой мир в процессе истории не сгорает, а преобразуется, и в этом преображении центральное место принадлежит соборному деланию человека.

Этот пафос предельной христианской активности Горский и Сетницкий утверждали и в имяславческих кругах. Подобно П.А. Флоренскому, они видели в имяславии одно из оснований антроподицеи, подтверждение богочеловечности христианства. Вопрос об Имени звучал для них как вопрос об истории, об оправдании культуры, творчества и хозяйства, о соучастии человека в исполнении не только нравственных, но и бытийных заветов Христа, и прежде всего главного: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10, 8). Это был вопрос о единстве христианского слова и дела, догмата и заповеди, исповедания и действия, и именно к его разрешению стремились направить они творческую мысль тех, кто в начале 1920-х годов защищал имяславие.

Уже в самом начале имяславческих споров водораздел между имяславцами и имяборцами заострился в противоречие богословия и молитвенной практики. Книгу Илариона по большей части защищали монахи, непосредственно пребывавшие в умном делании, опытно знавшие правду того, что в Имени Божиим присутствует Бог. Напротив, ее оппонентами зачастую выступали представители ученого монашества и академического богословия, в значительной степени проникнутого рационалистическим духом, испытавшего ощутимый прессинг со стороны новейших философских течений и психологических концепций. Афонцы-имяборцы, имевшие университетское образование (как иеромонах Алексей (Киреевский)), презрительно именовали имяславцев «лапотниками» и «сухарниками», гордынно превозносились над ними, подчеркивая, что негоже им, невеждам, соваться в высокое богословие. Как точно обозначил суть позиции

противников имяславия митр. Иларион (Алфеев): «Мистика и аскетика — удел простецов и невежд, а богословием должны заниматься люди просвещенные, никакого отношения ни к аскетике, ни к мистике не имеющие»¹.

Однако подобная постановка вопроса приводила к тому самому разделению веры и дела, теоретического и практического разумов, о котором как о главном недуге современного человечества писал Н.Ф. Федоров. Это разделение, этот разрыв слова и дела и заостряли в позиции имяборцев А.К. Горский и Н.А. Сетницкий. И заслугу имяславия видели именно в постановке вопроса о «действенности имени»², в движении от богословия (словесное, теоретическое утверждение истин веры) к богодействию (реальное осуществление чаемого).

Свою позицию по вопросу об имени друзья-философы изложили в «Тезисах об имяславии» (1924). В десяти чеканных пунктах была дана квинтэссенция активно-христианского подхода к имени. Имя предстало здесь как «единство слова и дела», требующее своего осуществления «во всех планах и сферах», «не только в мысли и чувстве отдельной личности», но и вовне, «в обществе и природе»³. Подчеркивалось, что это осуществление начинается внутри личности, соединяя воедино ее душевно-духовную и телесную природу, продолжается в социуме, где личность связывается с другими личностями, с другими «я», и завершается на просторах Вселенной, становящейся полем воплощения идеала во всей его полноте.

Звучала у Сетницкого и Горского и ранее заявленная Муравьевым идея соборного осуществления имени. Используя введенное Н.Ф. Федоровым понятие «полноорганичности», они представляли образ человеческого общества, органы и члены которого (конкретные личности, носители имен) объединяются в общем деле, но не поглощая и не ущемляя друг друга, как в разорванной, дисгармоничной реальности, а неслиянно и нераздельно. Такое общество может воплотиться в реальность, только если будет сознавать и осуществлять свою связь с Именем Божиим, Которое представляет собой «совершенное и исполненное соединение слова и дела». Имя Божие заключает в себе «действенность всех органов осуществления Его, при которой ничто не извергается и не отделяется, как нечистое»⁴. Более того, в Имени Божиим содержится и ждет своего воплощения совершенное отношение между словом и делом, между именем личности и физической ее природой, когда дух полностью управляет материей, созидая «тело, неподлежащее разложению и распаду»⁵. Если говорить о социуме, то Имя Божие, запечатлевающее Единство Божественных лиц, в Самом Себе несет образец совершенного общества, «без гнета и без розни»⁶,

¹ Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 495.

² Горский А.К., Сетницкий Н.А. Тезисы об имяславии // Русская философия: зарубежные исследования. Реферативный сборник. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 101.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 105.

обращаясь же к миру природы, дает «полную гармонизацию и осознание всех природных процессов»¹

Финальный тезис А.К. Горского и Н.А. Сетницкого заостряет имяславческую проблематику в духе идей активного христианства. Имя выступает здесь как источник совершенного действия во всех сферах жизни: «Основной задачей имяславия становится создание гармонической системы осуществления имен человеческих, объединение их в Имени Божьем. Имяславие, чтобы сохранить то, чего оно достигло, должно стать Имядействием»².

«Тезисы об имяславии» были распространены А.К. Горским и Н.А. Сетницким в имяславческих кругах Москвы. Авторы познакомили с ними и ведущих защитников имяславия из числа русских философов, прежде всего о. Павла Флоренского и А.Ф. Лосева. Реакция на этот текст была неоднозначной. Тезисы вызвали негативную реакцию А.Ф. Лосева. Свидетельства об этой реакции сохранились в письмах А.К. Горского Н.А. Сетницкому и А.К. Горского О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой³. Они сделаны позднее и могут оставить впечатление того, что во взглядах на имяславие Горский и Сетницкий радикально расходились с Лосевым. Однако подобный вывод будет поверхностным и неточным. Анализ развернутых тезисов докладов А. Ф. Лосева об имяславии, многочисленных заметок, набросков философа, относящихся к первой половине 1920-х гг., выявляет картину более сложную. И Лосев, и Сетницкий, и Горский сходились в своих исходных позициях: всем трем в равной степени было свойственно понимание того, что споры об Имени Божием выводят на фундаментальные вопросы христианской космологии и антропологии, поставляют в центр религиозной рефлексии проблему обожения бытия и человека, богочеловеческой синергии. «Задача мира — отпечатлеть на себе образ Божий и подчиниться организации через божеств<енные> энергии»; «Жизнь есть организация бытия Божественными энергиями изнутри. Жизнь есть ощущение Божественных энергий в их внутренней сущности; это — ощущение себя самого как просветленного Божественными энергиями»; «самоощутительная энергия человека стремится, в рел<игиозной> жизни, так организовать чело<вечское> существо, чтобы последнее было воистину по образу и подобию Божию, чтобы самоорганизующая и самоощущающая энергия человека слилась с энергиями Божественными»⁴ — против этих положений Лосева ни Горский, ни Сетницкий не возражали. Их возражение вызывало другое: трактовка Лосевым вопроса о месте и границах человеческой активности в богочеловеческом акте. Говоря об Имени Божием, призываемом в молитве, как об «арене встречи божественных и человеческих энергий»,

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Тезисы об имяславии. С. 105.

² Там же.

³ Письмо А.К. Горского Н.А. Сетницкому (октябрь 1928) и письмо его О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой 479 от 22 декабря 1939 см.: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 479, 665.

⁴ Лосев А.Ф. <Анализ религиозного сознания> // Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С. 55.

философ полагал активность человека лишь в мистически-созерцательном «принятии в свою душу божественных действий»: «действует в таинстве и чуде сам Бог в особых именах и только он, а человек делается только сосудом Имени Божия»¹. Горский же и Сетницкий стояли за возможность для человека и человечества стать орудиями осуществления Божией воли в мире, соделываясь не только сосудами, но и проводниками благодати во все творение, соучастниками преображения. Прочитированный выше финальный тезис об имяславии как раз и демонстрирует разницу их точки зрения и подходов к имяславии его философско-богословских защитников, акцентировавшего мистическую природу Имени, но замыкавших сферу действия Имени сугубо аскетическим деланием.

В своем требовании расширения границ активности человека в творении, его созидательной роли в бытии, отданном ему на благое попечение и воздвигание (заповедь «обладания землей»), А.К. Горский и Н.А. Сетницкий были продолжателями религиозно-философской традиции начала XX века. Ведь именно на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, в работах целого ряда мыслителей — философов, богословов, религиозных публицистов (назвать хотя бы имена Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, А.В. Карташева и В.А. Тернавцева, В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрн) проблема «антроподицеи», оправдания человека, смысла его явления в мир, его задачи в истории была одной из центральных. С развитием христианской антропологии связывался тогда и вопрос о возможности дальнейшего догматического развития, установления соборным церковным сознанием новых догматических истин, углубляющих наше понимание Откровения, полнее раскрывающих человеческую задачу в бытии. Перспективу будущего русская религиозно-философская мысль видела на путях взаимодействия церкви и мира, благодатного христианского активизма, христианизации всего спектра исторической деятельности человечества: от общественно-политической до художественной, научной, хозяйственной, — в противоположность революционному марксизму с его односторонне-материалистическим, а главное, секуляризованным, безрелигиозным подходом к личности и истории.

Впрочем, вопрос о границах человеческой активности в «домостроительстве спасения», о том, должно ли объединенное человечество остановиться на создании истинно-христианской государственности, нравственного общественного уклада или оно призвано и к исполнению гораздо более дерзновенных онтологических задач, в русской мысли и в до- и в пореволюционную эпоху оставался открытым. Сетницкий и Горский решали этот вопрос утвердительно. Противопоставляя половинчатому, атеистическому строительству рая в одной отдельно взятой стране для одного отдельно взятого класса идею христианского дела, которое не замыкается в стенах храма, но стремится охватить все стороны храмовой

¹ Лосев А.Ф. Черновая рукопись тезисов об Имени Божиим // Там же. С. 71.

и внехрамовой жизни, они вмещали в него поистине вселенское содержание: регуляцию стихийных природных сил, одухотворение материи, упразднение смерти, обожение мира. Эта радикальная позиция и стала главным предметом полемики. Спор между защитниками идеи активного христианства и сторонниками умеренной позиции (христианизация общественной жизни, культуры, образования, но никак не сферы природной жизни; возделывание души и духа, но никак не работа с телесностью) развернулся по линии христианского отношения к смерти. С точки зрения Горского и Сетницкого, опиравшихся на Павлово «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26), это отношение должно быть бескомпромиссным. Смерть — основное зло человека, знак падшести и искаженности бытия. В ней нет благодати, нет священности, нет красоты. Отношение христианина к смерти определяется двенадцатым членом Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Христос-Богочеловек — победитель смерти, разрушитель ада, возвращающий человеку его сыновнее достоинство, утраченное в грехопадении, делающий его соратником в созидании нового порядка бытия, где не будет смерти и вытеснения. Оппоненты такой точки зрения ссылались на формулу «Смертью смерть поправ», подчеркивая, что после воскресения Христова смерть меняет свое качество, становится переходом в вечную жизнь, что онтологические задачи недоступны человеку по его тварной природе и являются недозволенным покушением на Божественные прерогативы.

Спор об отношении к смерти, таким образом, необходимо включал в себя вопросы эсхатологии, и к этим вопросам А.К. Горский и Н.А. Сетницкий обращаются во втором тексте, ориентированном на религиозно-философские и имяславческие круги 1920-х гг. Это «Тезисы о тайне беззакония» (1924), развивающие тему «эсхатологии спасения». Авторы пишут об истинном, совершеннолетнем понимании «благой вести» Христа как заповеди человечеству, которое призвано к совокупному участию в труде преобразования бытия, в осуществлении «заветного чаяния — воскресения мертвых и жизни будущего века»¹. Вызревание в мире этого «активного плана творческого преобразования природы и спасения всей твари»² протекает медленно и сложно, преодолевая сопротивление ложных идей, учений, теорий как в социально-философской, так и в религиозной сфере, — теорий, в той или иной форме признающих смерть, идущих на компромисс со стихийностью и дисгармоничностью нынешнего порядка вещей.

Позиция преклонения перед смертью, утверждения ее неизбежности и неодолимости для человека и человечества, признания ее не «последним врагом», а «необходимым членом богочеловеческого дела»³ получает у Горского и Сетницкого название «смертобожничества». Тонкое проникновение этой позиции в область христианского исповедания, по их

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Тезисы о тайне беззакония // Русская философия: зарубежные исследования. Реферативный сборник. С. 96.

² Там же. С. 94.

³ Там же. С. 97.

убеждению, ведет к эсхатологическому катастрофизму, когда спасение мира полагается лишь на путях катастрофических и судных, а воцарению «нового неба и новой земли» предшествует более или менее долгий — но абсолютно неизбежный — период «торжества тьмы», царства антихристового. Фактически происходит религиозная подмена, искажение Христовой истины, служение «истине творческого жизнеутверждения и живневосстановления»¹ подменяется служением «имущему державу смерти», носителю «тайны беззакония» (2 Фесс. 2, 7), стремящемуся «одержать победу над Христом и Его делом»², толкнуть на путь падения и гибели все творение.

Развернутое опровержение пессимистической, пассивной, обоготворяющей смерть установки А.К. Горский и Н.А. Сетницкий дают в богословском трактате «Смертобожничество». Они пишут его летом 1925 г., а в мае 1926-го Сетницкий, переехавший в Харбин, издает трактат небольшим тиражом без указания имени авторов под заглавием: «Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки. Часть 1. Борьба словом». Они подчеркивали, что признание смерти неизбежной и неодолимой для человека фактически приводит к языческому поклонению нынешнему, падшему порядку вещей, и не может иметь места в христианстве, религии по самой своей сути эволюционной, чающей облечения всего сущего в нетление и бессмертие. Именно на смерти утверждается (в своей тленности, дисгармоничности, вольном или невольном умалении жизни другого) нынешнее несовершенное бытие мира, и человек — соратник Бога в преодолении этого несовершенства.

В трактате «Смертобожничество» история христианства предстает под углом вызревания в нем идеи христианской активности в деле спасения, под углом столкновения воскресительной, преображающей веры Христовой со всеми формами обожествления смерти. Формулируя «догматы смертобожничества» («Смерть не победима и не одолима человеком. Победа над нею возможна лишь для Божества и победа над нею, совершенная Иисусом Христом, совершена его божеством, а не человечеством», «Этой победой завершено все дело нашего спасения от смерти»; «Вопрос о смерти неразрешим человеческими силами; он не может и не должен ставиться; смерть как таковая — священная вещь»³) Горский и Сетницкий показывали, как, начиная с первых веков христианства, вела борьбу со смертобожничеством богословская мысль Церкви.

Христологические споры IV–VI вв. для Горского и Сетницкого — центральны для понимания идеи о творческом назначении человека в мире, о глубине его призвания. Догматически утвердив неслиянность и нераздельность двух природ во Христе, сотрудничество двух волей в Нем, Церковь тем самым признала возможным для человека и человечества достичь полного и абсолютного обожения, признала в облике Богочеловека своего

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Тезисы о тайне беззакония. С. 96.

² Там же. С. 92.

³ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. С. 67.

рода образец согласного и сочетанного действия божественной и человеческой воли, в котором человеческая воля не поглощается божественной, но свободно и сознательно следует ей. История и должна, с точки зрения Горского и Сетницкого, явить единство божественного и человеческого действия, направленного на преображение мира.

Определения VII Вселенского собора, утвердившего иконопочитание, продолжили тему богочеловечности христианства. Церковным сознанием была признана возможность для религиозного художника запечатлеть на земном, природном материале горние образы, красоту святости и совершенства. По мысли авторов трактата, религиозное искусство тем самым подвигалось к тому, чтобы представить всем, имеющим очи, «проекты, планы и схемы» будущего обожения, преобразования «всей совокупности внешнего мира»¹. Более того, создавая икону, художник закреплял «в яви путем сочетания красок, мозаики и другого пригодного к сему вещества»² не только Лик Богочеловека, но и самую энергию Божества, а значит становился своего рода посредником ее преображающего действия в мире. Последовавшие в XIV в. споры о фаворском умном свете дали новое углубление проблемы христианской активности. Здесь основной акцент делался на преображении самого человека, его духовно-телесной природы. Человечеству была открыта надежда на то, что, просветлив и очистив «вся внутренняя своя», оно сможет узреть нетварный свет, сияние Божьей славы и всецело облечься этим светом.

Завершение развития догматической истины богочеловечества, синергии божественного и человеческого усилий в деле спасения Горский и Сетницкий видели в имяславии. Еще главный апологет имяславия иеромонах Антоний (Булатович) сравнивал имяславские споры со спорами о фаворском умном свете. Ту же связь обозначили и Горский и Сетницкий. Имяславие, подчеркивали они, актуализирует опыт умного делания как делания психофизического, вовлекающего в молитву не только духовные, но и телесные члены (задержка дыхания, особая согбенная поза). Дух, душа и тело здесь действуют сообща, в синергии с Богом и друг с другом. Схимонах Иларион, автор книги «На горах Кавказа» подчеркивал полноту преображения, которое совершается в подвижнике, творящем молитву Иисусову: «Такая близость Бога к человеку озаряет обильным благодатным светом наши естественные силы: просвещает ум познанием воли Божией, в волю влагает силу и бодрость ко исполнению Божественных законов, а сердце сочетавает с Богом теснейшими узами сладчайшей любви»³, и вот уже творится «как бы новый Эдем, подобный тому, в котором жил первозданный до падения».

Главную заслугу имяславия Горский и Сетницкий видят в том, что оно переводит проблему синергии «от статических форм сочетания божественной и человеческой энергии» к формам динамическим. «В имяславии

¹ Горский А.К. Сетницкий Н.А. Смертобожничество. С. 93, 94.

² Там же. С. 93.

³ Схимонах Иларион. На горах Кавказа. С. 14.

мы имеем утверждение, что человеку доступно в звучании Божественного Имени, образно-словесно-звуковым произнесением и поминанием Его, непосредственно сочетать человеческую и божескую энергию. Здесь мы имеем дело с все повышающейся активностью человечества, идущего от созерцательного акта, связанного с усмотрением и закреплением вовне (икона) через телесную ощутимость зримого озарения (свет) к действительному осуществлению энергии божественного Слова, становящегося в нас плотью, в звучащем образе имеемого нами и произнесенного Имени»¹.

Именно имяславческий спор до предела заостряет вопрос о деле Христовом, о том, «в каком деле Имя Божие есть Бог? и почему в нашем богословии, в нашем деле оно не есть Бог?»². По мысли Горского и Сетницкого, имяславцы должны бороться не за утверждение еще одной «словесно-догматической формулировки», а за осуществление истины Имени Божия делом. «Признание имяславия требует осознания соотношения между молитвой, богословием и делами, между сердечным чувством молитвы и словесными утверждениями богословствующего разума, и волевой направленностью дела»³.

Сторонники имяславия на первый план выдвигали молитву, настаивая на «преимуществах религиозного, мистического опыта перед всяким рациональным познанием»⁴. Противники, наоборот, с осторожностью относились к мистическим озарениям и призывали опираться на строгую рациональность, на разум, обладающий трезвостью, на чеканное слово догмата. Горский и Сетницкий искали третий, царственный путь, путь соединения богословия и мистики, догмата и опыта, и основу этого соединения видели в деле, в активном осуществлении христианских обетований. Более того, подчеркивали, что для имяславия особенно опасен соблазн смертобожничества, гипертрофия мистицизма в сочетании с проповедью пассивности. «Имяславие только как догмат, взятое без преодоления в нем смертобожничества, ведет теоретически к пантеизму, а практически — к хлыстовству»⁵, к пресловутому «дух накатил» сектантских радений. И только «постановка вопроса о вселенском деле», деле Богочеловеческом как «достойной цели» прославления Имени спасает от этих уклонов.

После выхода «Смертобожничества» в Харбине Сетницкий прислал 10 экземпляров брошюры Горскому, и они мгновенно разошлись по рукам. «Эффект в Москве очень велик. У Георг<ия> Вас<ильевича> (речь идет о Г.В. Постникове, одном из оппонентов Горского и Сетницкого. — А. Г.) — язык прилип к гортани. Лосевы и пр. умолкли и сокрылись. Православные же (не буду называть их имена) возликовали и звонят на всех перекрестках. <...> Книга действена — и переворачивает мозги — отделяя дух от души и пр. — как сказано. Есть косвенные результаты, очень любопыт-

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. С. 113, 114.

² Там же. С. 116.

³ Там же.

⁴ Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Т. 1. С. 351.

⁵ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. С. 117.

ные», — писал А.К. Горский своему другу 12 июля 1926¹. «Итак, у Вас смертоп<оклонство> шума не произвело, — читаем в другом письме. — А здесь-то! Имяславцы взорваны окончательно — и уже благовременно подумать о ликвидации — этих споров»².

Прежде всего А.К. Горский постарался ознакомить с трактатом А.Ф. Лосева и Г.В. Постникова. Интересовала его и реакция П.А. Флоренского. Экземпляр «Смертобожничества» был доставлен им о. Павлу через посредство С.В. Соколова, активно пропагандировавшего идеи брошюры в кругу московской интеллигенции. Из последующих писем А.К. Горского Н.А. Сетницкому мы узнаем, что Флоренский, в целом выразивший согласие с основными положениями работы, высказал при этом и ряд замечаний. Так, он указал, что среди религиозных течений христианской эры, в которых явственны смертобожнические склонения, «ничего не сказано о манихеях»³. Кроме того П. А. Флоренский выразил «неудовольствие по поводу тона трактата, якобы слишком авторитетного и поэтому оттолкнувшего многих»⁴.

А.Ф. Лосев, по свидетельству А.К. Горского, негативно воспринял появление «Смертобожничества» («Лосев, слышно, злится за сближение имяславцев с хлыстами. Значит, попало в точку!» — Там же) и первоначально даже отказался от чтения брошюры. Прочел он ее лишь два года спустя — в 1928 г. А.К. Горский так писал об этом Н.А. Сетницкому: «Можно, конечно, обличать фарисеев (или, скажем, “смертобожников”) вообще, без конкретных адресов. Между тем, у Вас и во время писания смертоб<ожничества> была тенденция (помните?) “проставить адреса” (Лосева, Постникова). Будь это сделано, мы нажили бы непримиримых противников идеи. Теперь же эффект таков: Лосев, который в свое время уклонился от чтения трактата под предлогом, что в нем есть клевета на имяславцев — теперь очень добивался (от Вал<ериана> Ник<олаевича> (речь идет о В.Н. Муравьеве. — А. Г.)) получить экземпляр и очень усердно его грызет сейчас, не высказывая пока ничего по существу (какой прогресс, если вспомнить его прежние скороспелые и безапелляционные суждения по поводу наших высказываний). Отсюда вывод: “ем его давяше” плохой принцип, категорически воспрещенный притчей о заимодавце. Надо потерпеть! И все будет создано»⁵.

Из письма А.К. Горского Н.А. Сетницкому от 11 октября — 4 ноября 1927 г. узнаем о реакции на представленную в «Смертобожничестве» трактовку имяславия некоторых представителей церковных кругов: «Между прочим — едва я успел приехать сюда, как уже имею сведения, что один довольно видный епископ, близкий к митр. Сергию, прочтя

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 29 июня (12 июля) 1926 — 10(23) июля 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 394.

² А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. Сентябрь–октябрь. 1926 // Там же. С. 403.

³ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. Вторая половина сентября 1926 г. // Там же. С. 402.

⁴ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 13(26) ноября 1926 // Там же. С. 407.

⁵ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. Октябрь 1928 // Там же. С. 479.

“См<ертобожничест>во”, пришел в полное восхищение: “Вот! Это разрешение имяславческого спора”¹.

Изданная в 1926 г. брошюра представляла собой лишь первую часть задуманного Сетницким и Горским трактата. Вслед за ней предполагалось выпустить в свет и вторую часть, которая в отличие от первой, имевшей подзаголовок «Борьба словом», должна была носить заглавие «Борьба делом». В этой части планировалось выстроить линии связи между догматом и опытом, «между догматическим движением вообще и развитием церковного мистико-аскетического опыта»².

Первый вариант второй части был написан еще в Москве в 1925 г. Автором его являлся Н.А. Сетницкий. Философ начинал с основного вывода первой части — о недостаточности для постановки вопроса об Имени Божиим только словесно-теоретических построений. Опираясь на Н.Ф. Федорова, призывавшего к обращению догмата в заповедь, философ подчеркивал, что догмат об Имени «отчетливо и непререкаемо требует своего осуществления в опыте», соответственно встает вопрос о сущности этого опыта и «критериях его правительности»³.

Философ выдвигал тезис о том, что путь спасения человечества дан в усвоении им «взятого во всецелости опыта Христа», «откровения о возможностях, заложенных в человеческой природе, показанных и обнаруженных перед нами Христом»⁴ (утишение бурь, исцеление больных, воскрешение умерших, победа над распадом и смертью). Однако полнота этого откровения лишь постепенно открывалась человечеством и до сих пор этот процесс еще далек от завершения. Начиная с первых веков христианства, усвоение Христова опыта выражалось прежде всего в подражании Его нравственному служению (самопожертвование, смирение, любовь к ближнему, дела благотворения), а также крестному, кенотическому пути (мученичество). Однако и здесь постепенно вызревала идея активности человека и человечества в деле спасения, недаром христианское монашество выдвинуло наряду с теорией ангелозиса, делавшей основной упор на просветление умственно-духовной и сердечной сферы подвижника, теорию теозиса, всецелого духовно-телесного преображения, — теорию, которая намечает «задачу создания духоносного тела». Рассматривал философ и вопрос о взаимоотношениях церкви и мира, храмового и внехрамового, говоря о необходимости охвата и внутреннего преображения церковью всех сфер дела и творчества человека.

С конца 1925 г. свой план второй части начал вызревать у А.К. Горского. Центральное место в ней должен был занять не столько анализ исторических форм церковного опыта, сколько «прогноз будущего», выработка проекта активно-христианского делания, «организации мировоздействия», вопрос

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 11 октября — 4 ноября 1928 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 428.

² Горский А.К., Сетницкий Н.А. Смертобожничество. С. 117.

³ Сетницкий Н.А. [По поводу догмата об Имени Божиим] // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

⁴ Там же.

«о внехрамовой литургии как борьбе делом с хаосом, распадом и тлением»¹. Здесь же следовало наметить контуры новой науки и нового искусства, становящихся, в союзе с религией, орудиями благодатного преобразования мира. В марте 1926 г. Горский пишет Сетницкому: «Что касается второй части, то она теперь должна быть выстроена по-новому, более стройному плану, который сложился в голове в течение этих месяцев. И до тех пор ей, очевидно, не нужно было рождаться. План же борьбы делом со смертью — и пр. — таков: труд организует хаотический мир. Наука организует труд. Искусство организует науку. Религия организует искусство. Единица труда — усилие. Единица науки — число. Единица искусства — образ. Религии — имя. Число координирует и тем облегчает усилия. Образ (усложненная схема, чертеж) координирует и соподчиняет числа. Имя координирует и соподчиняет образы. Так все заостряется в имяславии»². Коротко пояснив в письме далее эти тезисы, Горский обрывает свое изложение, однако спустя несколько месяцев высылает Сетницкому развернутый план-конспект второй части трактата³. По ходу изложения он указывает на то, что и первоначальное направление исследования не должно быть отброшено и предлагает разделить вторую часть «Смертобожничества» еще на две: «первую часть должно написать по такому плану, как Вы пишете»⁴, а вторую — по плану, намеченному Горским.

Получив это письмо, Н.А. Сетницкий в январе 1927 г. отправляет Горскому доработанный им первоначальный вариант второй части, получивший теперь название «Догмат и опыт»⁵. Горский же продолжает развивать тему «имяславие и искусство» в своих письмах Сетницкому. Так, в письме от 12 декабря 1927 г. появляется апокалипсический образ 144 тысяч праведников, поющих «Новую песнь», и Горский дает ей трактовку в духе идей активного христианства: «это как раз изгнанные из Платонова государства и самоорганизовавшиеся (при помощи Имяславия и умного делания) поэты и художники, понявшие свою задачу — организовать космос»⁶.

Связь темы имени с темой искусства в конце 1920 — начале 1930-х годов звучит в целом ряде работ А.К. Горского и Н.А. Сетницкого: «Организация мировоздействия» (Харбин, 1932), «О конечном идеале» (Харбин, 1932), «Заметки об искусстве» (Харбин, 1933). Провозглашая необходимость целеполагания в искусстве, религиозной ориентации творчества, друзья-философы выдвигают имя как ту субстанцию, которая лежит в сфере целей и намечает линии преобразования мира. При этом в искусстве ориентация на высшее из имен, Имя Божие, открывает путь синергии человека-творца и Творца, ведет к внехрамовой литургии, открывающей конечную эру искусства — как религиозного творчества самой жизни.

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому, март 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 378–379.

² Там же.

³ Горский А.К. Борьба делом // Там же. Кн. 1. С. 455–472.

⁴ Там же. С. 463.

⁵ Черновая рукопись и беловая машинопись работы ныне хранятся: ФР. I.3.22.

⁶ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 440.

Имяславие и русская идея. Дивеево и Новый Афон

Тема имяславия в мысли А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева была тесно связана с темой России, ее прошлых, нынешних, грядущих путей. Муравьев, выстраивая в своей историософии концепцию мессианского акта (исторический акт высшего, синтетического типа, в котором сходятся индивидуальное и общее действие, а материалом является «всегда соборное целое — часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей»)¹ и размышляя о «мессианских актах русской истории», ставит акт имяславцев в ряду таких актов, как мессианский акт Владимира и мессианский акт Петра. Имяславие, утверждает философ, несет в себе силы для обновления православия, пребывавшего в синодальную эпоху в рабском, стреноженном состоянии. Он выводит формулу: «Имяславие есть православие» и призывает к обновлению Церкви, которая, с его точки зрения должна вобрать в себя имяславие «как единственное проявление в наши дни истинного христианства»².

Многие страницы философской мистерии «София и Китоврас», над которой В. Муравьев работал в 1920–1925 гг., посвящены имяславью. Подобно защитникам Афонского исповедания он проводит связь между имяборчеством и тем прямым богоборчеством, которым была одержима Россия в пореволюционные годы. Монах, тайно скрывающийся внутри Собора Василия Блаженного, описывает юноше Егорию, пришедшему искать путей к царству правды, как при помощи штыков разгоняли русский Афон, как поносили имяславцев, отлучая от Церкви, лишая «святого причастия и погребения». Не кто иной, как русская иерархия «начала преследования Истинной Церкви» и кощунства безбожной власти наследуют кощунствам имеборческого Синода³.

Сцена в соборе завершается исповеданием Имени Божия. На вопрос Егория: «Что такое имя?» следует вдохновенный монолог старца об Имени Божиим как средоточии неветшающей жизни, любви Творца к твари и ответной любви твари к Творцу; о человеке как орудии, через которое действует Имя, «сосуде, через который оно открывается миру»⁴. Разворачивается уже знакомое видение бытия как иерархии имен, восходящих к Имени Божию, звучит тема «имя и время», заостряющаяся в тему победы над временем. В финале монолога старец провозглашает: «Пора миру услышать Евангелие Имени» и благословляет Егория, будущего спасителя Русской земли, «на подвиг великий ради этого Имени», подвиг, ведущий к созиданию Царства Христова, «Третьего Рима Филофея инока, Великого Града Всемирной правды и справедливости»⁵.

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 254.

² Там же. Кн. 1. С. 493.

³ Там же. С. 416.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 417.

Встреча Егория и старца входила в первую редакцию мистерии «София и Китоврас». Из второй редакции она исчезла, однако тема «Имяславие и Россия» не утратила своего значения для Муравьева. Мысль о творческом делании, о всецелом обновлении мира, составляющая, по Муравьеву, главную суть имяславия, зазвучала здесь из уст пресвитера Иоанна, героя сказочного царства народных легенд, а также собеседника Софии загадочного Китовраса, персонажа цикла древнерусских повестей «О Соломоне и Китоврасе». Китоврас (сиречь кентавр) — по происхождению демон, но на него надето кольцо с Именем Божиим. И потому изначальная его природа обуздана силой, которая выше всякой другой, человеческой или ангельской силы. Зло здесь превращает свою падшую, темную природу и осознанно служит добру. Творческая сила Китовраса направлена ко благу, неотделимому от истины и красоты. Именно он ведет Софию и других искателей Царства правды к тому пониманию христианства, которое, по Муравьеву, Сетницкому, Горскому, вытекает из имяславия, — христианства как творческой силы, движущей мир к преображению, дающей новый импульс экономике и хозяйству, культуре и искусству, политике и науке.

Тема имени, соотношения в нем начал индивидуальности и соборности развивается в беседе Софии, Китовраса и строителя Адаряна. Последний пытается построить царство, основанное на одиноком, отъединившем себя от людей и мира человеческом «я». Но терпит крах, упираясь в тупик индивидуализма. В ответ на исповедь героя Китоврас разворачивает свою философию личности, стремясь избежать двух экстремов: гордынного индивидуализма и коллективизма, забывающего о ценности индивидуального «я». Личность встает против бесформенности и безликости бездны. «Личность борется против бездны своим именем», противится растворяющему ее влиянию. «Или бездна, или имя, среднего нет»¹. При этом полнота раскрытия имени наступает только тогда, когда личность связывается живыми нитями любви и дела с другими личностями, пестует в себе дар любви даже к вещам, ибо вещи, в трактовке Муравьева, не что иное, как «отсохшие личности», не сумевшие реализовать свою целостность через взаимодействие с другими «я».

Размышляя над имяславием, глубоко связанным с опытом умного делания, Горский, Сетницкий, Муравьев не могли не обращаться к традиции русской святости, и прежде всего к личности преп. Серафима Саровского, поставившего «стяжание Духа Святого» главной целью христианской жизни. К этой традиции они подходили через литературу. В 1923 г. Муравьев создал закрытый семинар по изучению «истории русской дореволюционной культуры» и вел его более трех лет. В семинаре участвовали писатель, критик, бывший издатель журнала «Новый путь» П.П. Перцов, Г.А. Леман, бывшие слушатели Муравьева по Институту живого слова В.П. и А.Н. Савельевы и их друзья, а также А.К. Горский и

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 163, 164.

Н.А. Сетницкий. В.П. Савельев, будущий архим. Сергей, вспоминал: «Мы побродили мыслью, изучая Хомякова и других славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Пушкина, Достоевского, Федорова, Владимира Соловьева и даже таких “вольнодумцев”, как Радищев и Герцен»¹.

Руководя кружком, В.Н. Муравьев разбирает указанных мыслителей с точки зрения темы мессианизма, относя их к разным мессианским актам. К «акту христианства в России», разделяющемуся на православное, католическое, морально-религиозное, мистическое направление, относит Чаадаева, Хомякова, Достоевского, Федорова, Вл. Соловьева; к акту Возрождения — Радищева и Пушкина; соответственно Герцен попадает в мессианский акт Революции. Преп. Серафима философ помещает в православное направление, замыкаемое, по его словам, имяславием².

Размышления над темой России, традицией отечественной философии стали для молодых членов кружка В.П. Савельева, его жены Лиды и нескольких их друзей толчком для движения к Церкви. Алчущие подлинной веры, летом 1926 г. они совершают коллективную поездку в Саров и Дивеево на празднование преп. Серафима. Едет в Саров и А.К. Горский. А после поездки пишет Сетницкому:

«Лето настоящее оказалось не менее плодоносным — это настоящее “лето Господне”. Саров и Дивеев — вполне благополучное его завершение (или продолжение). Невозможно передать, сколько здесь раскрылось, обнаруживая конструкцию истории прошлого века и уясняя связи нашего поколения с прадедами и прапрадедами, которые были несравненно более нам внутренне близки, чем отцы и деды. Отсюда возник и Федоров: он не с неба упал, но вырос из той же почвы, из которой и преп. Серафим. — Дивеево — воплощенный апокалипсис и согласно хранящемуся предсказанию — это место будет “Величайшим Дивом Всемирным”, и уже то, чем оно является сейчас, превосходит всякое вероятие. — С 60-х годов прошлого столетия начинается ломка того быта средних сословий (духовенства и купечества) средней и южной России, который уже почти развился до понимания православного (т. е. активного) апокалипсиса в противоположность староверческому (северному). Китеж — это апокалипсис двуперстия: разобшение планов — видимого и невидимого — и отсюда возможность соблазнов (все двоится). — Дивеево с его канавкой — это Китеж троеперстия. Здесь устойчивая лестница от земли на небо, а канавка — грань, всегда видимая и осязаемая, вместе с тем концентрировавшая в себе неимоверный магнитный заряд. О многом еще нельзя написать. Но слишком многие методы наших путей и воздействий теперь страшно проясняются, облегчаются и ускоряются (чего и требует время). <...> Жаль, что не догадался (а может быть, и это не случайно) захватить сюда свою работу, но не огорчайтесь, ведь теперь нельзя издавать ее в таком виде, как она написана в 1923 году: в самом центральном пункте — где должна быть характеристика религи-

¹ *Архим. Сергей (Савельев)*. Далекий путь. История одной христианской общины. М.: Данилов благовестник, 1998. С. 20.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 288.

озных воззрений — неопределенно-уклончивые расшаркивания. Теперь в этом нет нужды, тут должно быть сказано немного, но кратко и сильно. После Сарова я как раз и найду все нужные слова»¹.

Нужные слова были найдены. Спустя несколько месяцев Горский переслал Сетницкому свою работу «Н.Ф. Федоров и современность», центральное место в которой заняла главка «Богословие Общего Дела». Разбирая ряд богословских построений Федорова (учение о Троице как совершенном образце человеческого общества, идею условности апокалиптических пророчеств, истории как богочеловеческой работы спасения), Горский стремился показать их плодотворность как для развития богословской науки, так и для судьбы христианства и церкви в современном мире. Как и в тезисах об имяславии, где ключевым был вектор движения от почитания Имени Божия к исполнению того, что провозвещается Именем, он настаивал на неотделимости слова от дела, догмата от заповеди, истин веры от дела Божия, на необходимости обратить богословие в богодействие. Только активное христианство, по мысли философа, окажется способным преодолеть все увеличивающуюся секуляризацию науки, культуры, общественной жизни, проникнуть во все сферы человеческого бытия, уничтожить роковой разрыв между храмовой и внехрамовой жизнью. Здесь же, почти за пять лет до Владимира Ильина, соединившего в своих «Этюдах о русской культуре» два имени — «пророка Фаворского света» преп. Серафима Саровского и «пророка соборного общего дела» Н.Ф. Федорова, Горский заговорил о глубинном родстве пасхального Серафимова духа и религиозной этики Федорова, о прорастании в «жизненных жестах» Саровского подвижника, основателя Дивеевской обители, удела Богоматери, зерен активной апокалиптики, которую во второй половине века логосно утвердит философ общего дела.

Мысль Горского позднее подхватит Н.А. Сетницкий в статье «Мессианство и русская идея», предназначавшейся для второго выпуска сборника «Вселенское Дело» (Харбин, 1934). В своих стержневых положениях эта статья была связана с трактатом «Смертобожничество». Но если в трактате активно-христианские положения доказывались с опорой на историю Вселенской Церкви, то в статье Сетницкого вызревание идеи творческого, активного, всеспасающего христианства было дано на материале истории русской Церкви. Срывы и катастрофы России XX века виделись следствием торжества пассивной апокалиптической установки, разрыва между словом и делом, храмовой и внехрамовой жизнью. А имяславие, «учение о Нетварном Имени» [Сетницкий 2003, 295], вместе с опытом преп. Серафима и «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова представляло тем комплексом идей, усвоение которых способно дать новый толчок христианству, вывести его к преобразующему деланию в истории.

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 15(28) августа 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 398.

В 1926 году, только не летом, а осенью, откровение, подобное саровскому откровению Горского, переживает Валериан Муравьев. Он едет в Абхазию, в г. Сухум, а оттуда в Новый Афон, где после разгрома Старого Афона нашла приют часть имяславцев. Внешне активный сотрудник ЦИТа, автор обзоров по научной организации труда, внутренне — Взыскующий града, как те калики переходные, как его искатели Царства, Аника-воин, Святогор, Мельхиседек, которых описывал он в первой редакции мистерии «София и Китоврас». Он ищет монахов — говорят, они ушли в горы. Он видит разоренный, поруганный монастырь, превращенный «в гостиницу для “отдыхающей” публики»¹, заброшенные апельсиновые сады, которые когда-то содержали монахи. Но нет в нем отчаяния: «наоборот, которая-то новая крепость в меня вливалась. И выше всего, правее всего во мне вставало сознание, что я православный и ныне и присно и во веки и что, несмотря на все мои сомнения, недоумения, отступления, греховность, — от этого я не отрекусь, этим буду до конца. Теперь я начинаю понимать, зачем я должен был сюда приехать, здесь я должен получить какой-то урок, какое-то назидание, здесь что-то бесконечно для меня важное мне открывается»².

Заметки о Новом Афоне построены в виде письма друзьям. Центральная их часть — беседа с имяславцем отцом Самоном. «Самая интересная часть нашего разговора, однако, касалась имяславия. О<тец> Самон осторожно осведомился о моих убеждениях. (Он с удивительной терпимостью относится ко всем людям и не считает себя даже в праве разбираться в том, кто как верит — “всем оказываю услуги, сколько могу”, говорит он, “а там не наш суд, Бог разберет”).

Но он заметно оживился, когда я рассказал ему про имяславческие дела. Он с большим интересом расспрашивал, кто что написал или сказал, и особенно был заинтересован рассказом моим о переговорах имяславцев с патриархом и о заявлении последнего, что он принимает формулу: “Имя Божие есть Сам Бог”. О<тец> Самон в своем смирении считает умную молитву непомерно трудным делом, но несомненно, что он творит ее в своем отшельничестве. Он с похвалой отзывался о книге о. Илариона и вообще принадлежит к убежденным имяславцам. В общем, я как-то очистился душой, беседуя с ним. Вот истинный христианин и все это так просто, бесхитростно, без всякого усилия и без всякой торжественности»³.

Беседы с о. Самоном фокусируют мысль Муравьева на проблеме «христианство и мир», христианство и культура. В монашестве, как сложилось оно на Руси, философ видит силу, космизирующую мир духовно-материально: от малых форм — таких как строительство садов и виноградников, обработка полей, до архитектурного, храмового строительства и церковного художества. Наблюдая разоренное новыми управителями хозяйство бывшего монастыря, славившегося своими виноградниками, садами, красотой окультуренной земли, воплощавшей в зримых формах

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 517.

² Там же. С. 518.

³ Там же. С. 520.

софийность мира, славящей Творца своей красотой, Муравьев находит четкое разрешение вопроса о православии и культуре: «Монастыри дают его не в виде трактатов или книг, а на деле — примером. Наивысшая, какую можно представить себе, культура духа — созерцательный подвиг православного инока — ведет не к отчуждению от природы, не к бегству от нее, а наоборот, к полному овладению ее силами, к обращению их на благое дело. Вот она, материальная культура, расцветающая не сама по себе, без цели или с самодовлеющей и потому дурною целью, но с целью, освященной религией. И вот сравнение — результаты труда, совершенного с любовью и освященного благодатью, и труда наемного, подневольного, безрадостного»¹.

Эта антитеза вскоре появится в пьесе Муравьева «Советник смерти» (1927). Ее главный герой, профессор Рудный, обосновывает самоубийство как единственный акт достоинства и свободы, который остается человеку, сознавшему бессмыслицу существования. Рудный не находит того камня веры, на котором можно было бы утвердить мысль и жизнь. А жить ради того, чтобы жить, он тоже не может. Подобно идейному самоубийце Достоевского Рудный предпочитает добровольную смерть существованию, лишенному высшей опоры. Противостоят Рудному в пьесе люди нового поколения: художник Миша Миронов, мечтающий коллективным трудом и творчеством создать картину, которая представила бы образ грядущего мира, и мальчик Ванька, которого встречает Рудный в горах непосредственно перед самоубийством. Ванька мечтает вырасти и стать агрономом, хочет «как на Афоне, апельсины сажать», а на вопрос Рудного, есть Бог или нет, отвечает беспечно: «А по мне что есть, что нет, все одно»². Но для Рудного очевидна бессмысленность хозяйства вне Бога. Апельсиновые сады на разоренном Афоне — для него предел бессмыслицы и абсурда. Повторив перед Еленой, своей возлюбленной, слова мальчика: «Есть Бог или нет — все одно» и «Апельсины на Афоне»³, Рудный бросается в пропасть.

В первой редакции сюжета о профессоре-самоубийце, написанной в прозе, присутствует глава «Эпигоны богоискательства», описывающая философское собрание в доме Рудного, где звучит его доклад о жизни и смерти. Описывая обстановку собрания, Муравьев отчасти передает атмосферу домашних философских кружков 1920-х гг., в том числе кружка Г.А. Лемана и имяславческого кружка А.Ф. Лосева. Центральной темой беседы, предваряющей чтение доклада, является ситуация в Новом Афоне, причем в речи проф. Магтнова и о. Владимира Медиоланского, в котором отчетливо проступают черты о. Павла Флоренского, Муравьев вплетает свои впечатления от разоренного монастыря⁴.

Посещение Афона вновь актуализирует внимание Муравьева к имяславческой теме. В 1928 г. он делает новый приступ к своей «философии

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 517.

² Там же. С. 483, 482.

³ Там же. С. 486.

⁴ См.: Там же. С. 496–500.

действия» и создает две редакции текста. Тема имени звучит здесь уже с первых строк. Правда Муравьев понятию имени предпочитает выражение «ипостаси-сознания», подчеркивая, что они представляют мир как «включенный в каждую из них» и одновременно сами вбирают его в себя. В работе есть ссылки на «Философию имени» Лосева, утверждающие имеславческий «строй» ее текста.

В 1925 г. в знак мужественного «стояния» в вере, духовной крепости перед лицом безбожной власти и колеблемой Церкви, члены имяславского кружка на квартире у Лосевых подписали коллективное исповедание, в котором было заявлено о «духовном оскудении» Церкви, еретическом духе осуждавшего имяславцев Синодального послания от 18 мая 1913 г., провозглашена святость Имени Божия и невозможность отделять Имя Божие от Его Существа: «всякое слово Божие произнесенное устами Божиими, есть Бог, равно так и всякое Имя Божие, изреченное устами Самого Бога, есть Бог»¹. Этот акт стал зримым свидетельством того, что неразрывно соединенная с богословием отечественная философия имени, в которую свою лепту внесли друзья-философы А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев, была формой религиозного исповедничества, вышедшего за стены храма, вынесенного в мир, в культуру, в историю, опытом преодоления секулярности в пространстве мысли, своего рода воцерковлением разума.

¹ Тахо-Годи А.А. Лосев. С. 115, 116.

ЭСТЕТИКА ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА: ОТ Н.Ф. ФЕДОРОВА И В.С. СОЛОВЬЕВА ДО А.К. ГОРСКОГО¹

В публичной лекции «Кризис искусства», прочитанной 1 ноября 1917 г. в Москве, Н.А. Бердяев, один из ведущих деятелей русского религиозно-философского подъема начала XX в., заявлял: «Искусство судорожно стремится выйти за свои пределы. <...> Никогда еще так остро не стояла проблема отношения искусства и жизни, творчества и бытия, никогда еще не было такой жажды перейти от творчества произведений искусства к творчеству самой жизни, новой жизни»².

Дилемма «творить саму жизнь или творить художественное произведение»³ — одна из характерных примет модернистской эпохи. В драме Г. Ибсена «Когда мы, мертвые, пробуждаемся» Ирена, любовь которой «ушла» в прекрасную, но мертвую статую, созданную руками Рубека, с горечью восклицает: «На первом плане художественное произведение, человек — на втором»⁴. Сюжет драмы «обратен» сюжету мифа о Пигмалионе и Галатее. В мифе, сотворенное руками художника, одухотворяется, оживает. В драме живое истаивает и умирает, жизнь обращается в подножие искусству.

В статье «Стихия и культура», написанной по поводу землетрясения в Мессине, унесшего более 100 000 тысяч жизней, Александр Блок, поэт-символист, свободно творящий миры, виртуозно владеющий словом, признается в бессилии культуры перед природой, говорит о жалкой беспомощности творцов и ученых перед «перед мором, трусом, гладом и мятежем»: «Цвет интеллигенции, цвет культуры пребывает в вечном апоплиническом сне <...> И <...> вдруг в минуту истории, когда Толстой пишет “Войну и мир”, Менделеев открывает периодическую систему элементов <...> в этот самый момент отклоняется в обсерватории стрелка сейсмографа» и «через день телеграф приносит известие, что уже не существуют Калабрия и Мессина — двадцать три города, сотни деревень и сотни тысяч людей»⁵.

Поэту из символистского лагеря вторит новокрестьянский поэт:

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432: Русская литература и философия. Пути взаимодействия). Ранее опубликовано: Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века (К 165-летию Вл. Соловьева). М.: Водолей, 2018. С. 26–51.

² Бердяев Н.А. Кризис искусства. С. 4.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 218.

⁴ Ибсен Г. Собрание сочинений. Т. 4. С. 448.

⁵ Блок А.А. Стихия и культура // Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб.: Шиповник, 1909. С. 208–218.

Не разбудишь ты своим напевом
 Дедовских могил! <...>
 Не изменят лик земли напевы,
 Не страшнут листа...

(С. Есенин. «Проплясал, проплакал дождь
 весенний...», 1917)

А рядом звучит футуристическая труба Маяковского:

Я,
 златоустейший,
 чье каждое слово
 душу новородит,
 имениннит тело,
 говорю вам:
 мельчайшая пылинка живого
 ценнее всего, что я сделаю и сделал!

(В. Маяковский. Облако в штанах, 1914)

Переживание разрыва между совершенной реальностью, которую созидает искусство, и несовершенством жизни как она есть, короткодыханной, утлой, дисгармоничной, понимание того, что, к каким бы творческим взлетам ни вело вдохновение, творить жизни оно не может, что художественный шедевр не изменяет путей истории и не спасает от смерти, в искусстве эпохи модернизма достигает предельного градуса. Но истоки дилеммы «жизнь или искусство» лежат за пределами этой эпохи. Они — 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 способном ни на йоту изменить эту жизнь. Трагедия творчества наступает человека творящего именно тогда, когда художественная идея, синтезирующая мысль и чувство, воплощается во всей своей полноте, мастерство достигает высшей степени совершенства. 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 отдаться религиозному деланию, воспитанию своего внутреннего человека. Но для творца этот крест был неподъемен, 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,

¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 15.

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 очерстении сердец и одновременно — призыв к самовоспитанию, нравственному собиранию себя, совестливому, справедливому устроению жизни. В предисловии к книге писатель прямо заявляет, что хочет искупить ею «бесполозность всего, доселе им напечатанного»¹. 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, раздвинуть пределы возможного, ведя искусство от отражения к реальному преобразению жизни и человека. Эстетическое здесь прямо соединялось с этическим и религиозным, с той «высшей идеей существования» (Достоевский 24, 50), которая дана Христовой заповедью о совершенстве («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48) и 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, преобразовать 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 девятнадцатом 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 устроение, неслиянно-нераздельное единство телесной, душевной, духовной природ, и они должны быть просветлены целокупно. Путь к этому просветлению Витберг полагал в образе Богочеловека Христа, воплотившегося и воскресшего, явившего в Преобра-

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 36.

жени, «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 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, искаживший в себе образ Божий, не знающий и не хотящий знать правды. Вторая — опаматование, метанойа, 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»³, от «Исповеди» (1879–1982), 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:

¹ Записки академика Витберга, строителя Храма Христа Спасителя в Москве // Русская старина. 1872. Т. 5. С. 31.

² Там же.

³ Толстой А.Н. Что такое искусство? // Толстой А.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 30. С. 195.

«рождение свыше» — не природно-бессознательное, естественно-животное, в котором человек не помнит и не знает себя, но сверхприродное, духовное, идущее через внутренние усилия совести. То же «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 человека ощутил, воскрес во мне новый человек!» (Достоевский 15, 31).

Образ воскресения в человеке образа Божия, «восстановления погибшего человека» (Достоевский 20, 28) — ключевой в творчестве Достоевского. Писатель исповедовал «реализм в высшем смысле» (Достоевский 27, 65)¹, рассматривающий бытие и человека не только такими, каковы они есть, но и такими, каковы они должны быть: человека — в перспективе его богочеловечности, бытие — в перспективе благобытия. В этом глубинный смысл его творческой формулы: «При полном реализме найти в человеке человека» (Достоевский 27, 65). Краеугольным камнем своей религиозно-философской эстетики он ставил образ Христа, видя в Нем «идеал человека во плоти» (Достоевский 20, 172), полноту одухотворенной телесности, совершенное единство идеи и формы, при котором естество всецело подчиняется духу, сознание правит материей, исцеляя и преображая ее. 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».

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 должествующим, веру в Царствие Божие, одушевляющее пути истории.

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 меонической бездной, очистить от скверны и преобразить. Трактовка искусства как слова об идеале оказывалась тесно связана с идеей истории как работы спасения.

¹ 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; Степанян К.А. «Сознать и сказать»: «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005; Круглый стол «Проблема “реализма в высшем смысле” в творчестве Достоевского. Отд. отт. СПб.: Наука, 2004 (Достоевский и мировая культура. Альманах № 20).

Эта идея, развитая в отечественной религиозно-философской традиции¹, вызревала в лоне литературы. Она была сокровенным чаянием Н.В. Гоголя, прозвучала у Ф.И. Тютчева и И.С. Аксакова («После 1848 года»), но наиболее отчетливо проявилась у Достоевского. Мироотрицающей вере отца Ферапонта писатель противопоставлял светлую, распаханную на мир и людей веру старца Зосимы, образ Церкви, охватывающей собою все бытие. А в «Дневнике писателя» не раз выражал «утопическое понимание истории», надежду на то, что человечество, преодолев межличностные и межнациональные споры, столкновение индивидуальных и групповых эгоизмов, в братски-любивом единстве соизредит Царство Христово, предреченное двадцатой главой «Откровения».

Трактуя 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»².

Об искусстве, зримо выражающем высший идеал блага и совершенства, искусстве учительном и пророческом, открывающем человеку смысл и цель его бытия на земле, размышлял и старший современник Соловьева Н.Ф. Федоров. Понять конечные задания и предельные цели искусства он стремился, идя к его началу, к первобытной древности, к заре человечества. Искусство, по Федорову, рождается у могилы, художественный порыв возникает из сознания смертности, из слезной скорби, чувства утраты и тоски по умершим. По физической необходимости хороня умерших, человек дает им новую жизнь в виде памятников, стремится запечатлеть живописно или скульптурно, воссоздать их хотя в виде подобия, населяет небесные звезды образами умерших отцов (первобытная «патрофикация»). В своих истоках, подчеркивает философ, искусство есть попытка «мнимого воскрешения»: повинувшись сердечному чувству, оно восстанавливает то, что «по необходимости физической» предано земле.

Среди разнообразных, всегда афористичных и образных, определений, которые Федоров дает искусству, есть и такое: искусство как «противодействие падению». Мыслитель раскрывает его на примере архитектуры — ее создания вытянуты в вертикаль, являют собою зримое сопротивление закону тяготения: в этом законе для Федорова как бы воплощена сила природной необходимости, влекущая все — живые и неживые — тела природы к разрушению, «падению», смерти. Архитектура собирает и художественно организует природную материю, творит из нее новый, совершенный и гармоничный мир. В ее пространстве действуют иные законы, выработанные и примененные самим человеком.

¹ См. главу «“История не есть пустой коридор...”» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в.)

² Соловьев В.С. Общий смысл искусства. С. 398.

Федоров, как и Соловьев, акцентирует эту проективную, преображающую способность искусства. Оно не просто свидетельствует о грядущем состоянии мира, в котором будет преодолена «темная сила», одержащая ныне «материальное бытие, оно выстраивает его проект. В камерном, предварительном, «опытном» виде осуществляет тот принцип регуляции, который, по убеждению Федорова должен стать основой действия человека в мире, является как бы лабораторным предварением будущего вселенского творчества.

Преображающая, регулятивная способность искусства наиболее отчетливо проявляется в «искусстве священном», религиозном. Здесь она обретает необходимую векторность и силу, всецело ориентирована в поле высшей цели. Федоров много пишет о символике храма: в нем воплощена своего рода религиозно-художественная модель преображенного мироздания, «проект мира, каким он должен быть, то есть новой земли и нового неба, преисполненных силою не разрушающею и умерщвляющею, а воссозидающею» (Федоров II, 159). Само богослужение, совершающееся в его стенах, когда верующие соединяются в совокупной молитве об умерших, в евхаристическом общении, мыслитель рассматривает как прообраз будущей литургии «внехрамовой», общего богочеловеческого дела, возвращающего «жизнь тем, от коих ее получил» (Федоров I, 401, 297).

Последний тезис Федорова выводит эстетику к новым горизонтам. Как бы ни было прекрасно искусство священное, как бы ни поражал воображение храмовый синтез искусств, остановиться на нем невозможно. Явленный в литургическом синтезе образ гармонии требует своего воплощения во всей совокупности внешнего бытия. «Птоломеевское мировоззрение и Птоломеевское искусство есть мнимая патрофикация неба, мнимое воскрешение, а Коперниканское должно быть действительным отцветворением, или воскрешением» (Федоров III, 352).

Предчувствие и предвестие «истинной, полной красоты» мира далеко не исчерпывает цели искусства и с точки зрения В.С. Соловьева. «Художество вообще, — пишет философ, — есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста»¹. Полнота развития художественных энергий состоит... в реальном воплощении идеального строя жизни. «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»².

Так формулировалась в русской эстетике идея искусства как творчества жизни, которая стала своего рода «противоядием» против кризиса искусства эпохи модерна, оказавшегося неспособным целостно и действительно соединить искусство и бытие.

Главными теоретиками теoантропоургической эстетики были Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев: она и рождалась отчасти в их диалогах, растянувших-

¹ Соловьев В.С. Общий смысл искусства. С. 404.

² Там же.

ся на 1880–1890-е гг.¹ По мысли Федорова, «искусство действительности» призвано в перспективе истории сменить нынешнее «искусство подобий», которое способно творить лишь «вторую» — художественную — «реальность», преодолевает энтропию и смерть лишь в масштабе «бессмертного шедевра», останавливает время не в реальности бытия и истории, а в пространстве картины, воскрешает облик умершего не в живой телесности, а только в слове, скульптуре, на полотне. Поприщем «искусства действительности» является вся Вселенная, все «небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры» (Федоров II, 202). Это искусство становится действительным воскрешающим, восстанавливающим облик умершего реально, в неразрушимости духовно-душевно-телесного единства. А его деятелями является не каста художников, а все люди, все «сыны человеческие», объединившиеся в общем деле, овладевшие законами строения и функционирования вещества, научившиеся преодолевать силы смерти и разрушения. В конечном итоге «весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений», должен, по Федорову, стать «многоединым художником» мироздания, преображая миры Вселенной «в художественное целое», в храм (Федоров I, 401).

Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев формулируют ключевой тезис эстетики жизнетворчества: 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).

В XX в. об искусстве, обращенном к «реальному творчеству преображенной жизни, нового неба и новой земли»², размышляют Н.А. Бердяев, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Интерпретируя заповедь «обладания землей», данную Творцом человеку, С.Н. Булгаков подчеркивает «изначальное единство» хозяйства и искусства как двух граней целостной мироустроительной деятельности человека и призывает вернуться к этому единству на новом витке развития, сделав искусство «действенным», а хозяйство — художественным³. Концепцию теургии, сливающей творчество с религиозным деланием⁴, поставляющей художника «религиозным строителем жизни»⁵, развивают младосимволисты А. Белый и В. Иванов. Призыв к жизнетворчеству звучит в декларациях футуристов и конструктивистов, одушевляет художественные искания начала 1920-х гг. Выдающийся художник Василий Чекрыгин, один из

¹ См подробнее: Гачева А.Г. В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров. История творческих взаимоотношений // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 844–936.

² Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). С. 201–203.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 308.

⁴ Белый А. Символизм как миропонимание. С. 115, 117, 120.

⁵ Иванов В. Искусство и символизм // Иванов В. Собр. соч. Т. II. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 595.

создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец», находившийся под глубоким и сильным влиянием «Философии общего дела» Федорова, а также работ Соловьева о смысле искусства, выдвигает идею искусства будущего, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространится на бытие в целом, а завершением художественного акта станет «Построение Рая»¹.

В основании эстетики жизнетворчества лежат две идеи. Идея активного, творческого христианства, согласно которой человек, созданный по образу и подобию Божию, должен стать Его соратником в деле преображения мира в Царство Христово, и представление о векторном, восходящем типе развития, идущем в направлении все большего «усложнения и усовершенствования природного бытия»², идея «космического роста» мира, в котором человек и его творческое действие играют ключевую, необходимую роль. Разворачивая эту мысль на страницах своих сочинений, В.С. Соловьев рисует развитие Вселенной как «постепенный и упорный процесс» воплощения в хаотической, бесформенной материи духовного, божественного начала: сперва в неорганическом мире (воде, камнях, минералах), затем в растениях, животных — с неизбежными здесь муками, тупиками, «неоконченными набросками неудачных созданий» и, наконец в человеке, где создана абсолютная форма для бытия духа³. Человек, «самое прекрасное» и одновременно «самое сознательное природное существо»⁴, призван стать активным «деятелем мирового процесса», продолжив «то художественное дело, которое начато природой»⁵, но уже на новом, более совершенном уровне. Ибо красота в природе не затрагивает смертной основы вещей, она «покрывало, брошенное на злую жизнь, а не преображение этой жизни»⁶. 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 Боге⁷.

С появлением человека движение мира к совершенству 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»,

¹ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 330.

² Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 630.

³ Соловьев В.С. Красота в природе // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 358 и др.

⁴ Там же. С. 390–391.

⁵ Там же. С. 390.

⁶ Там же. С. 392–393.

⁷ В трактате «Смысл любви» (1892–1894) Соловьев так формулировал эту задачу: «В устроении физического мира (космический процесс) божественная идея только снаружи облека 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 В.С. Смысл любви. С. 546).

«всемирной сизигии»¹. Эта мысль, звучащая у В.С. Соловьева и других христианских мыслителей, обретает параллели у философов и ученых, принадлежавших к естественнонаучной ветви русского космизма и развивавших идею направленности эволюции, которая движется к рождению существа сознающего и обретает с его явлением в мир новое качество. По мысли Н.А. Умова и В.И. Вернадского, деятельность человека разумного, «великой геологической, быть может, космической силы»² на планете Земля, по своей природе является антиэнтропийным, космизирующим фактором, она борется с рассеянием энергии, увеличивает в природе «стройность»³, ведет к созиданию ноосферы. Труд, культура, искусство — неотъемлемые части этой общей работы.

Знаменитый трехчлен отца эстетики А. Баумгартена «истина» — «благо» — «красота» в эстетике жизнетворчества дополнен четвертой категорией — «совершенство». Отношение человека к миру предстает здесь как эстетическое отношение, но это не пассивное «любование» красотой бытия в его данности, а космизация 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. П.А. Флоренский формулирует творческий, возделывающий принцип отношения человека к Вселенной, уподобляя его мужу, которому «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»⁴. Перекидывая мост между научной и религиозной картинами мира, философ заговорит о Логосе, действующем в материи и влекущем ее к совершенству, о человеке как орудии Логоса, проводнике Его преобразующего действия в мире, о культуре как эктропийном факторе и «пневмосфере», новой творческой оболочке земли, где все вещество вовлекается в «кругооборот культуры, точнее, кругооборот духа»⁵.

В концепции искусства как жизнетворчества красота предстает не как эстетическая, а как онтологическая категория⁶. Это полнота соединения идеи и формы, духа и плоти, «духовная телесность». Красота — мера совершенства творения, его одухотворенности, благодати, полноты, одна из главных характеристик божественного плана бытия. Перелагая исихастский образ творения мира как первого — целостного и совершенного — художественного акта, где Бог выступает как Первохудожник, а человек — как

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 540–541, 547.

² Вернадский В.И. Автотрофность человечества. С. 288.

³ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 122.

⁴ Флоренский П.А. Сочинения. Т. 3(1). С. 440.

⁵ Флоренский П.А. Письмо В.И. Вернадскому от 21 сентября 1929. С. 164–165.

⁶ Об онтологичности красоты в русской религиозно-философской эстетике см.: Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. С. 58.

«шедевр божественного творчества»¹, С.Н. Булгаков подчеркивает: «Весь мир 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»².

Понимание красоты как своего рода энтелихии мироздания, идеалии, дающей космогоническому процессу необходимый начальный импульс, а затем постоянно питающей его, удерживающей в должном русле, свойственно не только религиозно-философской линии русской культуры, но и представителям естественно-научной ветви космизма. Так, физик-философ Н.А. Умов определял красоту как зримое проявление того фундаментального свойства живой материи, которое он называл стройностью. Высшим носителем стройности, по Умову, является человек. Чутко реагируя на всякую дисгармонию, стремясь к увеличению стройности во всех сферах бытия, человек назвал проявления этой стройности красотой. Чувство красоты — регулятор поведения человека в мире, оно влечет его к исполнению своего эволюционного назначения: быть борцом с энтропией, космизатором необъятной вселенной, истинным «апостолом света»³.

У В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.Н. Чекрыгина и др. концепция искусства как житнетворчества опирается на идею «продолжающегося творения». Границы акта творения здесь расширяются далеко за пределы первых семи дней, обнимают весь процесс мирового развития, от начального, эдемского состояния, где закладываются в мир потенции благого становления, возрастания к Абсолюту, как бы его идеальная программа, до преобразования всего универсума в Царствие Божие. История же понимается как «восьмой день творения», в котором активная роль отводится человеку. С.Н. Булгаков этой идеи не разделял, считая «миротворение в основах своих» завершенным⁴. Бог, по мысли Булгакова, предназначил человека для возделывания уже созданного мира, дав ему заповедь «обладания землей», и именно в «бескорыстном любовном труде <...> над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»⁵ сможет утвердить человек свое призвание и богоподобие. Что же касается Н.Ф. Федорова, то у него вопрос о масштабах человеческого творчества 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

¹ *Бычков В.В.* Малая история византийской эстетики. Киев: Путь к истине, 1991. С. 32. См. также: *Игумен Иоанн Экономцев.* Исихазм и возрождение (Исихазм и проблема творчества) // *Игумен Иоанн Экономцев.* Православие, Византия, Россия. М.: Христианская литература, 1992. С. 179–180.

² Там же. С. 221.

³ *Умов Н.А.* Эволюция физических наук и ее идейное значение // *Умов Н.А.* Собрание сочинений. Т. 3. С. 517.

⁴ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 162.

⁵ Там же. С. 171.

замысел о человеке) философ опирался здесь на критерий нравственно-религиозный, идущий 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.

Так мы подходим к антропологической теме, ключевой для построения эстетики жизнетворчества. Вопрос об искусстве связан здесь напрямую с вопросом о пределах благодатной активности человека, точнее — о расширении этих пределов, с новой постановкой проблемы синергизма, сотрудничества божественных и человеческих энергий в деле спасения. Для Федорова и Соловьева, Бердяева и Булгакова «человек есть существо <...> творчески действующее в мире»¹, и в этой способности к творчеству проявляется «черта образа Божия»², содержится указание на его место в бытии, в Божественном замысле: быть соратником Бога в деле устройства и одухотворения мира, распространять рай во всей необъятной вселенной, готовить условия для воцарения в мире Царствия Божия. Творчество, таким образом, онтологически задано человеку, является важнейшей частью Божественного домостроительства. Благодать Божия и усилие человеческое в этом домостроительстве действуют синергично.

Н.А. Бердяев, ставивший вопрос о смысле творчества наиболее радикально и дерзновенно, настойчиво подчеркивал двуединый, бого-человеческий характер творческого делания в мире. 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»³, 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, и эта любовь идет навстречу полноте Божественной любви, проявившей себя в акте творения.

Столь же последователен и радикален в отношении границ человеческой активности в деле борьбы со смертью, преображения универсума в Царствие Божие был Н.Ф. Федоров. Для него человек — исполнитель Божией воли в творении, существо, через которое Бог «воссоздает мир, воскрешает все погибшее» (Федоров I, 255). При этом уникальность человеческой природы, по Федорову, состоит в том, что человек — не только созидающее, но и самосозидающееся существо — непрерывно растущее, движущееся к совершенству. Связывая начало человечества с сознанием смертности, он полагал

¹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры. С. 637.

² Там же. С. 638. Ср. у Н. Бердяева: «Человеческая природа — творческая, потому что она есть образ и подобие Бога — Творца» (Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 123).

³ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 1. С. 145.

первой осознанной реакцией человека на смерть и «первым актом» его самостоятельности 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: «В вертикальном положении, как и во всем самовостаннии, 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).

Религиозным актом востания, воздвижения себя в вертикаль 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 II, 229). Отсюда и одно из определений, данное Федоровым «искусству действительности»: искусство богочеловеческое, «теоантропоургическое», «которое состоит в создании Богом человека чрез самого человека» (там же).

В 1920-е гг. точку зрения Федорова разовьет Василий Чекрыгин. Автор серии графических рисунков «Воскрешение. Переселение людей в космос», представлявшей проекты росписей будущего Собора-Музея всеобщего дела, заговорит о человеке как «высшем синтезе живых искусств». Человек — это «живая живопись, скульптура, архитектура, музыка»¹, живое художественное творение, правда, пока еще не завершенное и несовершенное, ищущее опоры, гибнущее в смерти, но в перспективе призванное перерасти себя, стать подлинным художником, творцом своей собственной природы, устроителем и кормчим всего мироздания.

Достижение «полноорганности», бессмертия, восстановление из мертвых — все это слагаемые «искусства действительности». Но подобная вселенская задача не может быть осуществима средствами только искусства. Она требует выхода за границы искусства, обретения целостности творчества, способности к гармоничной, синтетической деятельности, которая одновременно является и мироустроительной, и художественной. Важнейшим этапом на этом пути Федоров провозглашает тесное взаимодействие искусства с научным творчеством. Наука, в отличие от изощрен-

¹ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922. С. 330.

ного в фантазии художества, не создает идеальных образцов, но прежде всего познает свойства реального мира, все глубже проникает в глубины бытия, организуя и упорядочивая согласно открытым ею законам хозяйственно-трудовую деятельность человечества. Федоров утверждает: без того упорного труда познания, который берет на себя наука, невозможно достичь творческого управления миром. При этом, чтобы по-настоящему соединиться с искусством, сама наука должна быть радикально расширена и нравственно преобразована. Ей следует выйти из области лабораторных опытов, локальных экспериментов в пространство всеземного и всекосмического исследования. Она должна работать не на взаимное истребление, не на идеалы общества потребления, не на обогащение одиночек, а на спасение жизни, на преобразующую регуляцию. Ей предстоит наметить пути к воплощению проекта совершенного мира, который в своих высших образцах раскрывает искусство.

Мысль о синтезе науки и искусства, знания и творчества была продолжена в трудах последователей Федорова 1920–1930-х годов А.К. Горского, Н.А. Сетницкого и В.Н. Муравьева. При этом к сотрудничеству науки и искусства они, опираясь на Федорова, присоединяли еще труд и религию, выстраивая схему целостной деятельности человечества, направленной на преобразование мира. Религия, являющаяся творчеством идеала, задает систему целей и ценностей. Искусство, опирающееся на идеал, организует «науку, координируя, упорядочивая и направляя по намеченным путям всю аналитическую, исследовательскую, испытательскую деятельность человечества»¹. А уже наука по-настоящему организует «весь человеческий труд», направляя его в русло «преобразования и очеловечивания природы»², воскрешения и жизнотворчества.

Своим требованием целостности творчества, синтеза науки и искусства в труде преобразования мира теoантропоургическая эстетика Н.Ф. Федорова и его продолжателей заметно отличалась от тех течений символизма и авангарда, которые также выдвигали идеал творческого преобразования мира, но полагали его осуществление либо на художественных — и прежде всего художественных — путях, либо, напротив, на путях научно-технических, максимально приближающих работу художника к работе инженера, конструктора, а искусство — к производству. Критикуя теургическую утопию символизма, идею мистерии А.Н. Скрябина, А.К. Горский справедливо подчеркивал фантастичность и утопичность стремления в одиночном, мгновенном, прометеистском порыве выйти за пределы реальности, преодолеть гнет болезни и смерти при помощи одного лишь искусства. В равной степени он утверждал, что призывы к слиянию искусства с производством, громко звучавшие в культуре Советской России начала 1920-х гг., не разрешают проблемы «жизнь и искусство». Ибо в искусстве, низведенном до производства вещей, до ремесленничества, исчезает важнейшее специфическое его качество: дар творческого преобразования действительности,

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 735.

² Там же. С. 735, 748.

способность представить в художественном образе идеал мира и человека. И это хорошо понимал художник Василий Чекрыгин, привлечший внимание к важнейшему свойству искусства: в отличие от техники, оно не конструирует, не строит, но непосредственно рождает свои произведения. Оно не механистично, а органично. Конструкция же техническая «не имеет еще в себе признаков конструкции *художественной*»¹, которая, воплощая в себе новое, доселе не существовавшее в природе качество, сохраняет при этом природную пластичность, изящество, красоту.

Все вышесказанное объясняет, почему Н.Ф. Федоров и его продолжатели основывали «организацию мировоздействия», охватывающую все виды созидательной активности человечества в бытии, все области его теоретической и практической деятельности, на том творческом принципе, который дан в искусстве. Именно искусство открывает пути перехода от нынешнего, орудийного, технического прогресса, действующего на природу лишь внешним образом, при помощи механизмов и машин, к новому, совершеннолетнему типу прогресса — прогрессу органическому, который уже непосредственно, живым творящим касанием преобразует и одухотворяет мир.

В связи с последним тезисом нужно коснуться идей А.К. Горского, выраженных в эстетическом трактате «Огромный очерк» (1924), а затем развивавшихся в письмах конца 1930-х — начала 1940-х годов.

Обратившись к исследованию творческого процесса и привлекая в связи этим данные психоанализа, материал из разных областей искусства (преимущественно музыки и литературы), мыслитель пришел к выводу о глубокой связи, существующей между творческим возбуждением и возбуждением эротическим, об их одноприродности, об их психо-физиологическом родстве. Горский писал об особом автоэротизме художника — автоэротизме, который в своих глубинах питается стремлением к полноте и совершенству. «Эротическое восхищение собственным телом в его целостности», желание «увидеть себя в ином <...> более привлекательном образе, где удержаны лучшие образцы старого образа и дополнены новыми, недостающими»², направляет работу воображения. В художественном образе творец усиливается как бы спроецировать, закрепить в реальности представление и предчувствие «новой, совершенной природы», «лучше и полнее той к которой мы прикованы»³ и которой не удовлетворены, явить «грезу о новом теле», гармоничном, прекрасном, духоносном.

Эрос совершенствования, преобразования, восхождения, страстное влечение к идеалу присутствует в творческом порыве бессознательно, на глубинно-интуитивном уровне, но роль его в искусстве чрезвычайно велика. Именно он является источником того таинственного «лирического волнения», которое так отлично от «житейского» своей целенаправленностью, регулятивностью, созидательной силой. В этом волнении, по мысли

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 734.

² Там же. С. 393.

³ Там же. С. 408.

Горского, трансформируясь, реализует себя особый тип эротики: эротики магнитно-облачной, когда возбуждение действует не только в половой сфере, но распространяется на весь организм, образует вокруг него мощную энергично заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил». Облачное, эротическое окружение тела рождает ощущение цельности, полноты, радостного всемогущества, и вот уже загорается все существо художника жаждой творчества и в творчестве дает созидательный выход избытку живоносной энергии.

Эрос в искусстве не только телопостроителен, но и миропостроителен, устремлен и к гармонизации духовно-телесного облика человека, и к гармонизации всей вообще лежащей природной и космической среды. Творческий акт открывает «возможность организму неизмеримо далеко <...> расширить круг своих волнений, свободно излучаясь и пространственно и смело формируя, видоизменяя линиями своих волн мельчайшие структурные сетки окружающего вещества»¹. На нынешней стадии искусства эта возможность дана лишь в зародыше, но его эволюция, подчеркивает Горский, неуклонно движется от опосредованно-механического к непосредственно-органическому, «нерукотворному» воздействию: «так, чтобы творческий акт <...> был более подобен акту *рождения* живого существа»², чтобы художественные образы самостоятельно, без помощи рук и орудий, проступали на полотне природы, чтобы разнородные элементы и стихии мира слагались в гармоничное целое под влиянием стройных энергичных потоков, направляемых творческой волей.

Опираясь на учение Платона о космогонической силе эроса, концепцию «положительного целомудрия» Н.Ф. Федорова и идеи «Смысла любви» В.С. Соловьева, Горский ставит перед искусством задачу регуляции эротической энергии. Эта энергия до сих пор то растрачивается в сексуальных актах, то воспроизводит в деторождении все ту же короткодыханную, смертную жизнь, то сублимируется в культурном творчестве, способном, увы, породить лишь мертвую, хотя и прекрасную вещь. Горский же требует внесения сознания в бессознательно, хаотически бурлящую стихию пола. В своих рассуждениях он опирается отчасти на практику йоги, но более всего на опыт христианских подвижников, смело расширяя его границы. Саморегуляция, труд внимания, трезвения, душевной и духовной концентрации, которые составляют основу исихастского «умного делания», должны, по убеждению Горского, не отсекают эротические центры, а напротив — озарить их светом, стяжаемым в молитве, устремить мощные силы эроса на созидательные, воскресительные, «телопостроительные» цели.

Метаморфоза эротической энергии, по убеждению Горского, — один из главных этапов на пути обретения человеком целостной, совершенной природы, «нового тела», в котором не останется ничего бессознательного,

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 385.

² А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 668.

слепого, но все будет одухотворено, подвластно разуму и нравственному чувству. Она же — необходимое условие перехода искусства от стадии предварения и пророчества к полноте житнетворчества. Приобретя качество полноорганичности (термин Федорова), управляя всеми силами и энергиями своего существа, человек и человечество смогут реально, а не символически умножать жизнь, воспроизводить ее «иными путями, нежели пути бессознательной животности»¹.

Провозглашая переход от «искусства подобий» к «искусству действительности», представители эстетики житнетворчества размышляли над тем, каким образом 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» (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»², 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 воскресении»). В.Н. Чекрыгин, художник и мыслитель, выступает за усвоение светской монументальной живописью синтетической формы фрески. А А.К. Горский и Н.А. Сетницкий намечают перспективу эволюции романа к «литургической эпопее»³, 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 благолепие нетления и неразрушимости.

Эстетика житнетворчества, декларирующая переход от искусства как пророчества об идеале к искусству как осуществлению идеала, выработала особый подход к теории художественного образа. Художественный образ предстает здесь как «образ действия», организующий «индивидуальное и

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 724.

² Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 144.

³ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Заметки об искусстве // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 250.

массовое поведение»¹. Вершинные образы мировой литературы: Гамлет, Дон-Кихот, Вертер, Фауст, типы «сына века», «героя времени», «лишнего человека» — рассматриваются как модели жизни и мысли, воздействующие на умы и сердца многих поколений людей. При этом подчеркивается, 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 кн. Мышкина, старца Зосимы, Алеши Карамазова.

Перечисленные персонажи христоподобны. И это совсем не случайно. Христос, «вековечный от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (Достоевский 20, 172), являет образ полноты совершенства, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку. И одновременно Богочеловек 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 подчеркивает, 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»².

В свое время Федоров в заметке «Христианской литературы вовсе не существует...» упрекал европейскую литературу в непонимании подвига и дела Христова, заявляя, что «ей по плечу Сократ, а не Христос» (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. А 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, в центре

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Заметки об искусстве. С. 233.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. I. С. 751.

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, восходя от «искусства подобий» к «искусству действительности». 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»¹. «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»².

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 752.

² Там же.

ИДЕЯ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПОЭЗИИ В ЭСТЕТИКЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКЕ А.К. ГОРСКОГО¹

Наследие философа, поэта, эстетика Александра Константиновича Горского (1986–1943) вошло в орбиту внимания современной гуманитарной науки сравнительно недавно. При этом его творческий материк никогда не был пройден до конца и нанесен на культурную карту. В основном фигура Горского интересовала исследователей Н.Ф. Федорова, вехи его жизни и мысли представляли как неотъемлемая часть Федоровианы XX века². В статьях и исследованиях по истории русской мысли он был представлен обыкновенно как последователь и продолжатель идей Федорова³, а еще как один из представителей плеяды космистов 1920-х гг.⁴ Литературоведов Горский интересовал мало — прежде всего как автор, когда-то написавший о философском диалоге А.Н. Толстого и Н.Ф. Федорова⁵ и попытавшийся прочесть сквозь призму идей Московского Сократа роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»⁶, да и не всегда они, упоминая эти работы, вышедшие в далеком Харбине под псевдонимом «А.К. Горностаев», знали, кто был их создателем и указывали его настоящее имя. Выборочно рассматривались контакты Горского с его знаменитыми современниками — поэтами Х.Н. Бяликом⁷, М.М. Пришвиным⁸, А.М. Горьким⁹. И лишь одна

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 17-18-01432: Русская литература и философия. Пути взаимодействия). Первая публикация: Проблемы исторической поэтики. 2019. № 1. С. 108–116. http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1554369989.pdf

² *Hagemeister M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* S. 230–239.

³ Н.Ф. Федоров. Pro et contra. Кн. 1. С. 113–115, 518–658, 1076–1077. Кн. 2. С. 500–510, 534.

⁴ *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. С. 79–125; *Young G.* Russian cosmists: The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers. P. 201–207.

⁵ *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Перед лицом смерти: А.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1928.

⁶ *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров. Харбин, 1929.

⁷ *Бар-Йозеф Х.* Стихи Бялика в переводах Александра Горского // Вестник еврейского университета. Т. 7(25). М., 2002. С. 295–334.

⁸ *Константинова Е.Ю.* Идея творческого воздействия на мир в дневниках М.М. Пришвина 1926–1929 гг. в контексте диалога с Н. Федоровым и А. Горским // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 129–147; *Кноффе (Константинова) Е.Ю.* Космизм и персонализм мыслителей-«китежан» 1920-х гг.: образ идеальной коммуны в творчестве М. Пришвина, А. Горского, Н. Сетницкого, А. Мейера // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 614–624.

⁹ *Бочарова И.А., Гачева А.Г.* Горький и мир философских идей Н.Ф. Федорова. Переписка с А.К. Горским и Н.А. Сетницким // М. Горький и его корреспонденты. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 501–563.

работа Горского, философский трактат «Огромный очерк», продолжавшая идеи «Смысла любви» В.С. Соловьева и радикально перестраивавшая психоаналитическую теорию, выводя ее к психосинтезу, к философии преображенного Эроса, привлекла внимание российских ученых¹. Это, впрочем, не удивительно: еще в советское время она ходила по рукам в машинописной перепечатке, сделанной крестницей и ученицей Горского О.Н. Сетницкой, и даже дошла до А.А. Ахматовой, использовавшей ряд ее мотивов в «Полночных стихах», и до И.А. Бродского, у которого вызвала серьезный и глубокий интерес².

Что же касается Горского-поэта, то с этой стороны его творчество практически никто не изучал, а если и заходила речь о его художественных сочинениях, то не самостоятельно, а всегда в связке с другими лицами или сюжетами³. Между тем поэтическое наследие Горского объемно и интересно. Он автор трех поэтических сборников: «Глубоким утром» (М., 1913), «Лицо эры» (Харбин, 1928), «Одигитрия» (Харбин, 1935), а также поэм на евангельские сюжеты «Двое» и «Ночь Никодима», воплотивших его замыслы о литургической поэзии, представления о Центрообразе, организующем искусство и вдохновляющем художника на благовестие миру. В его архиве, сохраненном, насколько это было возможно в ситуации трех арестов⁴, благодаря усилиям жены М.Я. Монзалевской и учениц О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой, — множество стихов, так и не вышедших в печать. Они были услышаны (или прочтены) при жизни автора лишь несколькими людьми, а есть и такие, что не были прочитаны никем: написанные для себя, они складывались Горским в тетрадные обложки и оставались до лучших времен.

Знакомство с поэтическим наследием Горского открывает поэта со своим «лица необщим выраженьем», со своей творческой нотой. «Поэт мысли», продолжатель традиций русской философской лирики, обогащенных достижениями символистской поэзии, он демонстрирует характерное для русской культуры взаимодействие языка философии и языка литературы. Горский стремится установить линии связи между религиозно-философской и художественно-эстетической практикой, между «жизнетворчеством» младосимволистов и наследием представителей русского религиозно-философского подъема начала XX века с их идеями богочеловечества, оправдания истории, активного христианства. А затем

¹ Семенова С.Г. Преобразовательная эротика А.К. Горского // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 372–381.

² Королева Н.В. Анна Ахматова. «Души высокая свобода...». Творческий путь поэта. М.: ИМЛИ РАН, 2016.

³ Гачева А.Г. Комическое как врата вечного: А.К. Горский. Песни без недомолвок // Комическое в русской литературе XX века / Сост. и отв. ред. Д.Д. Николаев. М.: ИМЛИ РАН, 2014. С. 418–498. См. также главу «Активная апокалиптика: Образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

⁴ Материалы следственных дел А.К. Горского (1927, 1929, 1943) опубликованы В.Г. Макаровым: Макаров В.Г. Архивные тайны: философы и власть. Александр Горский: судьба, покалеченная «по праву власти» // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 98–133. См. также: Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 558–567, 608–616.

осуществить синтез двух этих традиций, полагая его в основу целостного религиозного действия, где во всей полноте смог бы раскрыться замысел Бога о человеке как сотворце.

Декларируя идею этого синтеза в предисловии к своему первому сборнику стихотворений «Глубоким утром» (М., 1913), Горский последовательно утверждает ее в 1920–1930-е гг., когда российская история сделала крутой вираж и ее камертоном стали идеалы прометеизма, активно и с каждым годом все агрессивнее вытеснявшие из духовного горизонта эпохи «реакционное» наследие «мистиков» и «идеалистов» дореволюционного времени. Поэт и философ, следуя призыву любимого им А.К. Толстого, философичность которого он отмечал неоднократно,¹ воздвигает «течение встречное». В своих докладах и выступлениях в ГАХН, в литературных и философских кружках 1920-х гг. он подчеркивает религиозное измерение творчества А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, А.А. Блока, А. Белого, Б. Л. Пастернака, а затем в статьях и заметках 1930-х гг., сделанных в лагере на Медвежьей горе, и философских письмах из Калуги 1937–1943 гг., приводит советскую литературу, утверждающую «коммунистический рай», на «очную ставку» с идеалом «Царства Божия на земле», понятом в духе Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова. И то же религиозное измерение слова, неразрывно связанного со Словом, Которым «все начало быть» (Ин. 1, 3), демонстрирует его поэзия. В ней есть и живое ощущение софийности мира, любовно раскрывающего себя человеку, ждущему от него встречной активности и любви («Как волны силу слышат! / Как знают глас прохлады! / И небом дышат, дышат... / И солнцу рады, рады...»²), и чаяние обновления жизни, и боль отступничества, и покаяние («Сквернитель тела, разоритель храма, / Промерзший в мерзости — решусь ли я / Оттаять дол слезами напоя, / Оплакать жизнь, исполненную срама?»³). Даже в самые страшные, крестификсные годы (лагерь, репрессии 1937 г., война) в стихах Горского звучало Христово «Бодрствуйте и молитесь» (Мф. 26, 41). Ибо внешние катастрофы истории всегда воспринимались им как знаки внутренних срывов и катастроф, как свидетельство духовной беспечности и слепоты, как у евангельского богача, сказавшего душе своей: «Ешь, пей, веселись» (Лк. 12, 19), не зная, что в ту же ночь эту душу «возьмут» от него.

В 1906 г. Горский, сын священника из г. Стародуба Брянской области, поступил в Московскую духовную академию. Еще будучи студентом, он мечтал о поэтической карьере. В самодельных записных книжках, которые молодой воспитанник МДА стилизовал под настоящие издания, придумывая для каждой название, ставя псевдоним «С. Рокустин», тщательно вырисовывая титульный лист, указывая даже цену, помещены перечни «го-

¹ Из архива А.К. Горского. Материалы об Алексее Толстом // Русская литература и философия: пути взаимодействия. М.: Водолей, 2018. С. 369–413.

² Горский А.К. Генисарет (1914–1916) // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 186.

³ Горский А.К. Покаянный канон (1933) // Там же. С. 220.

товящихся» поэтических сборников¹. Одна из записных книжек целиком оформлена как сборник стихов: «С высоты Востока (11-я книга стихов)». На ней тот же псевдоним: «С. Рокустин», есть даже «выходные данные»: «1912. С. Петербург. Издание “Т.А. Зубановского”, “цена” — 1 руб». На 54 страницах помещено 39 стихотворений, и серьезных, и шуточных. Вкус к юмористической поэзии, говорящей о вечном не выпрепно фарисейски, а смиренно, обыденно, облекающей в «юродивое» вретиче шутки разговор о «главных вещах», был привит ему В.С. Соловьевым, а еще ранее — Козьмой Прутковым, ипостасью которого был его любимый А.К. Толстой и которого Горский в записных книжках называет «одним из величайших мистиков всех времен»².

Само название рукописного сборника отсылает к рождественскому тропарю: «Тебе кланяться, Солнцу правды, и Тебе ведет с высоты Востока», воспевающему Спасителя Мира, чей образ неизымаем из бытия, стоит в центре истории. Как для Достоевского Христос — «идеал человека во плоти» (Достоевский 11, 172), так и Горский видит в Боге-Сыне, воспринявшем человеческое естество, образ того, чем должен и может сделаться каждый. И как Достоевский, подчеркивавший, что если б ему пришлось выбирать между Христом и истиной, он бы однозначно выбрал Христа (Достоевский 28(I), 176), так и Горский заявляет с горячностью Алеши Карамазова: «Если бы я каким-нибудь образом получил уверенность в том, что Христос спасти меня не может, а может кто-нибудь другой (спасти окончательно и навсегда!), то я предпочел бы погибнуть (чем спастись без Христа!). С Ним умрем — с Ним и оживем!»³.

Алешу Карамазова Горский напоминал не только чертами характера, но и самим образом мыслей. Подобно герою Достоевского, он «жил для бессмертия», не принимая никаких компромиссов. И даже главный поворот его судьбы, определивший жизненную траекторию на три последующие десятилетия, как будто сошел со страниц последнего романа писателя. В 1910 г., когда приближался выпуск из МДА, Горского вызвал к себе ректор епископ Феодор (Поздеевский) и стал убеждать юношу принять монашество, подчеркивая, что «велика нужда в образованных членах церкви»⁴, и проча Горскому, одному из самых талантливых и образованных выпускников, быстрое продвижение по церковной лестнице. Предложение владыки Феодора вызвало смятение Горского: «Я не хочу уходить от жизни. Я слишком люблю людей, народ»⁵. Накануне дня, когда нужно было давать ответ ректору, Горский вышел из Лавры и пошел по направ-

¹ Например, в книжке «Σημειον αντληγουμενον» (1911 г.) анонсированы «6-я» книга «Стихотворений», а также сборники «Розовые лилии», «Звездное рождение» и «Алые звоны» с подчеркнuto «модернистскими» заглавиями (Московский архив А. К. Горского и Н.А. Сетницкого, далее — МА).

² Из архива А.К. Горского. Материалы об Алексее Толстом. С. 376.

³ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 66.

⁴ Сетницкая О.Н. Александр Константинович Горский. Биография (МА).

⁵ Из воспоминаний супруги Горского М.Я. Монзалева. Цит. по: Сетницкая О.Н. Александр Константинович Горский. Биография (МА).

лению к Черниговскому скиту. «Навстречу шел схимник, неожиданно он поклонился Горскому в ноги. Монах пригласил его в свою землянку. Горский сказал ему о своем тяжелом раздумьи, о необходимости завтра дать ответ ректору и спросил: “Что мне делать — жениться и идти в мир, или же принять монашество?” Говоря о женитьбе, сразу сказал, что мыслит брачный путь, как особый (воспринятый из “Смысла любви” В. Соловьева). Схимник ответил: “Не нужно монашества, женись, Господь все устроит”¹. Вспомним, как в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима отправлял Алешу из монастыря на христианское делание из пределами церковных стен. И Горский, Алеша Карамазов XX века, кумиром которого Достоевский был в юности, ушел в мир не для жизни «в свое пузо», а для раскрытия в мире его подлинного Божьего лика, вдохновляясь тем образом веры, который дал Достоевский на «фантастических страницах» подготовительных материалов к роману «Бесы»: «Каяться, себя созидать, царство Христово созидать» (Достоевский 11, 177).

Человек Церкви, глубоко ощущавший ее богочеловечность, Горский, подобно Достоевскому, В.С. Соловьеву и Н.Ф. Федорову, творческим продолжателем которого он стал с начала 1910-х гг., стремился к оцерковлению реальности, но не на путях редукции внецерковных сфер жизни, а через их включение в то, что Федоров называл «внехрамовой литургией», через участие всех областей знания, культуры, науки и практики в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401). Когда в 1920-е гг. он поселится в Москве, то со своим другом философом Н.А. Сетницким и философом и публицистом В.Н. Муравьевым будет развивать тему трудоведения, осмысляя ее религиозно, рассматривая человеческий труд в перспективе исполнения заповеди обладания землей, данной Творцом человеку. Против эксплуатирующего, паразитарного отношения человека к природе Горский выдвинет вслед за Федоровым принцип регуляции, ставящий на место хищничества и истребления «управление, творческое обладание» миром. Философ подчеркнет необходимость преобразования «психологии» в «психократию», рассматривая пути «переустройства психики»², позволяющие высветлить и гармонизировать все темные ее уголки, заговорит о том, что человек, коль скоро он хочет обрести чаемую цельность и полноту, должен поставить в центр умственно-сердечной работы образ Христа. А в трактате «Огромный очерк», серии религиозно-философских набросков и писем, опираясь на идеи «Смысла любви» В.С. Соловьева и федоровскую концепцию «положительного целомудрия», Горский попытается прочесть тайну брака как тайну духо-телесного преобразования любящих, увидеть ее сквозь призму «тела воскресения», будущей совершенной природы, в которой преодолена дробность и восстановлена цельность.

Идея литургизации жизни связывалась у Горского с оправданием действия, активности человека, идущей, по выражению Н.А. Бердяева, «снизу

¹ Сетницкая О.Н. Александр Константинович Горский. Биография (МА).

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. I. С. 719, 721.

вверх» и в этом восходящем движении встречающейся с активностью Бога-Творца, который «доныне делает» (Ин. 5, 17). Как и его старшие современники Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Горский был последовательным сторонником трактовки истории как «работы спасения»¹, ведущей не к катастрофе, а к преображению: человечества — в Богочеловечество, мира — в Царство Христово. Он выступал против историософского пессимизма, для которого история апостасийна, сопряжена с торжеством зла в финале времен, не принимал катастрофической эсхатологии, опирающейся на апокалиптические пророчества о «семи чашах» гнева Божия, изливаемого на грешную землю, о пришествии антихриста и судном дне. И в качестве альтернативы выдвигал идею «активной апокалиптики», основанной на тех образах «Откровения...», которые акцентируют миропреображающую сторону Иоаннова слова о грядущих судьбах мира и человека, победу сил света в схватке с силами тьмы, благой, а не злонаправленный выбор рода людского, способного преодолеть соблазны «зверя» и «великой блудницы». Это свидетели, пророчествующие во дни царства Антихриста (Откр. 11, 3–8), 144 тысячи праведников, поклоняющихся Богу и Агнцу (Откр. 7, 9–12), гусяры, стоящие на огнестеклянном море и поющие Новую песнь (Откр. 15, 2–3), Жена, облеченная в солнце (Откр. 12, 1–2), Невеста Агнца, приготовившая себя для Небесного Жениха (Откр. 19, 7), тысячелетнее Царство Христово (Откр. 20, 4–6), Небесный Иерусалим, где течет река воды живой и растет «древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды» (Откр. 21, 1–4; Откр. 22, 1–2). Входя в философско-публицистические и художественные тексты Горского, эти образы, сохраняя символический объем, данный им «Откровением...», встают в федоровско-соловьевский контекст, обретают новые грани смысла, начинают «работать» в поле идей и концепций, которые развивает сам поэт и философ: от воскресительной эротики, ведущей к преображению телесности, к совершенному, «сизигическому» союзу любящих, до «фотомонизма», требующего сознательного управления световыми энергиями, чтобы «движение лучей» стало телом и «миропостроением»².

Ранним образцом «активной апокалиптики», выраженной поэтическим словом, является программное стихотворение «Новое Небо». Оно было напечатано в сборнике «Вселенское дело» (Одесса, 1914), посвященном памяти Н.Ф. Федорова, который Горский составил и издал вместе с лидером «голофских христиан» И.П. Брехничевым. Стихотворение построено на образах Нового Завета, связанных с темой преображения, идеалом «нового неба и новой земли», который должен стать из идеала «проектом», а затем творческим «актом», воплощая свидетельство ап. Павла о вере как «осуществлении чаемого»:

¹ См. главу «История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в.).

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 76.

И видно Все... И Все Единым стало...
 Сбылись мечты...
 Уж наяву целуются кристаллы,
 Поют цветы...
 Еще рука на брата брань подьемлет,
 Свистит топор,
 Но все объемлет, все в себя приемлет
 Прозревший взор.
 И будет все, что сердце захотело:
 Мы достигнем!
 Светлеет око... просветится тело,
 Сквозя огнем...
 Сберет Жених полки племен послушных,
 И встанем мы
 На них, на них, князей власти воздушных,
 На стражей тьмы.
 На злую пыль, на псов, чей лютый молот
 Кует булат...
 На вихрь, бурун, и град, и зной, и холод,
 На смерть и ад.

Символика «Откровения...» сплетается в стихотворении «Новое Небо» с символикой «Философии общего дела». Поэт рисует картину Христовой рати, идущей на бой не с себе подобными, а со слепыми, стихийными силами естества, с грехом, смертью и адом. В лирико-философском пространстве стихотворения рядом с Невестой Агнца встает «Дочь человеческая», которую Федоров, опираясь на Апостольские постановления, уподобляет третьей ипостаси Троицы:

Узнаем все о ведомой Невесте,
 Возрастем Весной,
 Когда, молясь, трудясь, пребудем вместе
 В Душе одной.
 Кто ж так светло с очищенного Неба
 Глядит в окно?
 Чей ток любви над преломленьем хлеба
 Струит вино?
 То на главах возник язык горящий,
 Колебя ночь;
 В сердцах почил Дух, от Отца сходящий,
 Святая Дочь...
 Материя, Природа и Могила
 Сошли на нет.
 Разверзлось Небо... Все — Лучистой Силы
 Пречистый Свет.

Стихотворение «Новое Небо» посвящено П.И. Бахметьеву, сделавшему, по мысли Горского, первый практический шаг к победе над смертью. В сборнике «Вселенское дело» оно предшествует статье ученого «Седа-

лице души» — об анабиозе, открывателем которого являлся Бахметьев. Посвящение лишь на первый взгляд выглядит диссонансом: для Горского оно совершенно логично, отвечает ключевой мысли Федорова о соратничестве веры и знания в деле возвращения жизни отцам и предкам. Само же стихотворение перекликается с поэтическим манифестом «Одно», который помещен в сборнике после «Введения», содержащего призыв ко всеобщему объединению в борьбе со смертью, и статьи И.П. Брихничева «Дело Иисуса», акцентирующей воскресительные смыслы евангельской проповеди:

И нет угомона страстям и тревогам,
Заботам конца не дано!
Печемся и молвим о многом, о многом
А нужно, а нужно одно.
О, если б узнать, что душой овладело,
Чем темное сердце до края полно?
Одно ли то Слово? Одно ли то Дело?
Одно...

Задавая этот вопрос, Горский обращается к сюжету беседы Спасителя с сестрами Марфой и Марией, в котором прозвучали слова: «Марфа, Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно» (Лк. 10, 41–42), и сопоставляет его с ключевым событием Евангелия от Иоанна — воскрешением Лазаря, где сестры, ранее боровшиеся за сугубое внимание Иисуса, оказываются едины в чувстве любви к умершему брату, в скорби утраты и вере во Христа как Начальника Жизни, способного победить даже смерть:

Но обе уж сестры — и обе невесты
И плоти с душою слиянны мечты.
О, если б был здесь — ты! О, если б был здесь — ты!
Здесь! Ты! <...>
Все, Все, что помыслит Любовь без предела,
Свершить ей победно дано!
Одно было Слово. Одно будет Дело.
Одно.

Тема общего дела, прочтенная сквозь призму философии Федорова, камертоном проходит через творчество Горского. В 1920-е гг. он пишет цикл апокалипсических поэм, противопоставляя апостасийным путям мира и человека вектор преображения, движущий историю к Новому граду, видение которого представляют завершительные главы пророчества Иоанна¹. Спустя несколько лет в проспекте второй части богословской работы «Смертобожничество», которой Горский даст говорящее название «Борьба делом» (1926), он прочертит линии творческого действия человека в истории, которая стремительно вдвигается в эсхатологию, становясь борьбой против распада и смерти, «организа-

¹ См. главу «Активная апокалиптика: Образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

цией хаотического мира»¹. Преображающая активность человечества, идеал «регуляции» будут переданы здесь через образ апокалиптических «гуслистов», способных устоять на поверхности из огня и стекла. А в книге «Рай на земле. К идеологии творчества Ф.М. Достоевского. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров», серии очерков «Николай Федорович Федоров и современность» (Харбин, 1928–1932) тема «активной апокалиптики», противостоящей апокалиптике «пассивной, катастрофической», которая обрела свое крайнее выражение в «самосожженчестве и самозакапывании» раскольников-старообрядцев, будет представлена как сокровенная тема русской святости, русской культуры и русской мысли, подающих друг другу руки в лице преп. Серафима Саровского, Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова².

Пути истории тесно сплетаются в мысли Горского с путями искусства. Как и историософия, его эстетическая система построена на апологии активного христианства, включающего искусство в работу спасения, причем не на вторичных, а на центральных ролях. Рассматривая вслед за Федоровым и Соловьевым искусство не в его данности, а в его заданности, Горский видит в нем проект совершенного бытия, выявляет изначально присущий искусству воскресительный, житнетворческий импульс, дремлющую в подсознании, но вырывающуюся на поверхность в акте творческого возбуждения грезу художника о новом теле, о будущей, совершенной природе, «лучше и полнее той, к которой мы прикованы»³. Более того, призывает искусство не оставаться только предвестием, пророчеством, грезой, не ограничиваться гармонизацией жизни в идеальном пространстве художественной вещи, но стать частью «внехрамовой литургии», действительного, а не эстетического преображения реальности, обретя помощников и соратников в других областях человеческой практики.

Выстраивая линию движения искусства, и прежде всего словесного и музыкального творчества (две эти художественные сферы были особенно близки философу), Горский определяет магистраль художественного развития как движение «от лирики (поюще) через драму (вопиюще), мистерию (взывающе) к литургии (глаголюще)»⁴. Слова в скобках представляют собой возглас священника на Божественной литургии: «Победную песнь поюще, вопиюще, взывающе и глаголюще», и эта соотношенность для философа принципиальна. Она определяет действенный, активно-христианский, оптимистический вектор искусства, в отличие от противоположного ему вектора, сопряженного со срывом искусства в трагедию, с пессимизмом и катастрофизмом, со стремлением, ярко выраженным у певца трагедии Ф. Ницше, всем «как оно целое пойти навстречу предстоящей гибели с

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 455.

² Там же. С. 564–565, 678–680

³ Там же. С. 424.

⁴ Там же. С. 456.

трагическим умонастроением»¹. Вывести как словесное, так и музыкальное творчество из подобного тупика и одновременно вести его в орбиту движения от Трагедии к Литургии Горский стремится как в статьях о философии музыки, А.Н. Скрябине, В.И. Ребикове, печатавшихся в 1915–1918 гг. на страницах «Южного музыкального вестника», так и в философских текстах, набросках и письмах 1920 — начала 1940-х гг. И если, говоря о музыкальном искусстве, он прежде всего останавливается на мистерии, подчеркивая, что мистерия есть «устыдившаяся самой себя Трагедия и еще не познавшая себя Литургия»², то, обращаясь к литературе, называет ее вершинным жанром не роман, а литургическую эпопею³.

Литургизация искусства не означала для Горского ограничения свободы художника рамками церковного творчества. Ее смысл был именно в выходе за стены храма, во внецерковные сферы, в сугубо светские жанры. Горский прямо следовал мысли Н.Ф. Федорова, подчеркивавшего, что не храмовое должно «профанироваться» при переходе в светское, а «площадное должно возвыситься до храмового» (Федоров III, 100). И понимал литургизм не как совокупность словесных формул и обрядовых действий, относящихся к чинопоследованию Евхаристии, но как мироощущение, мироотношение, определяющее цели, пути, способы человеческого действия в мире. Литургическое мироотношение напрямую связано для философа с верой в Богочеловечество, в оправдание истории, с требованием полноты обожения, с апокатастасисом. Именно поэтому воплощением литургической эпопеи Горский считал вершинное произведение Достоевского «Братья Карамазовы», где явлен светлый, миропреображающий лик христианства, утверждается идея обращения государства и общества в Церковь, звучит призыв к деятельной любви, чаяние спасения всех.

Литургизм как высшее оправдание и задание искусства Горский утверждал с самых первых шагов на поприще литературы и литературной критики. Уже в программном предисловии к сборнику «Глубоким утром» (1913) молодой эстетик стремился расширить символистскую теорию творчества, выдвигая тезис: от созерцания «высшей реальности» к преобразению жизни по законам этой реальности. Горский акцентировал религиозную природу русского символизма, заявленную в эстетике и лирике В.С. Соловьева и его последователей — А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова: «Если символизм в поэзии — сочетание, сопричастие многих Одному, то он не может и не должен довольствоваться единомыслием и одиночувствием, но хочет и требует единодействия»⁴. Художественные тексты и эстетические декларации деятелей символизма философ рассматривал как своего рода «пролог» и «преддверие» общего дела, уподобляя их песнопениям, звучащим «в исходе полунощницы и начале заутрени». И при

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 352.

² Там же. С. 158.

³ Там же. С. 457.

⁴ Там же. С. 129.

этом призывал не забывать, что заутрениа не самодовлеющая, что весь ее смысл «в созыве верных и оглашенных к литургии, в призыве к всеобщему, совместному делу — претворения всего мертвого в живое и преходящего в непреходящее»¹.

Символ, по Горскому, религиозен. Он — врата в сверхприродную, чаемую реальность, которая в перспективе времен должна охватить собой мир, преображая его в Царствие Божие. Именно такая трактовка ложится в основу стихотворений, вошедших в первую книгу поэта-философа. Подчеркивая сакральный характер поэтического слова, Горский дает сборнику подзаголовок «Песнопения», а название берет из «Канона Пасхи», где говорится о женах-мироносицах, «глубоким утром» («утру глубоку») пришедших ко Гробу Господню, чтобы помазать тело Распятого, и услышавших от ангела весть о Воскресении. Представляя поэзию как предчувствие и предвестие совершенства, в программном стихотворении сборника он рисует образ предрассветного чаяния, образ земли, готовой к встрече с Христом, Солнцем мира:

Глубоким утром — даль дороги
Горит торжественной тоской.
Глубоким утром — холод строгий
И ясный, девственный покой.

Глубоким утром — дрожь эфира
Готовит встречу, дол убрав.
Глубоким утром — много мира
Струится с полусонных трав.

Глубоким утром — скорби пламень
Прохладой ночи растворен.
Глубоким утром — сдвинут камень
И сад цветами убелен.

Глубоким утром — небо ново,
Земля омыта и тиха,
Глубоким утром — все готово
Приять виденье Жениха².

Двигаясь от стихотворения к стихотворению — как бы идя по вехам Новозаветной истории к «утру пятницы» и ночи воскресения, — Горский так выстраивает словесно-образный ряд, что становится ясно: события Новозаветной истории не были когда-то, но совершаются здесь и сейчас, в каждое мгновение человеческой жизни. Совершаются с ним самим, с его современниками, с миром, который, как и девятнадцать веков назад, ждет своего Спасителя и чает Слова Истины, обетования вечной, нескудеющей Жизни. Этим стремлением к Богу, взыванием к совершенству, чаянием преображения, которое разглядел в твари и выразил Достоевский устами

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 129.

² Все поэтические тексты А.К. Горского цитируются по изд.: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 113–334.

старца Зосимы («всё создание и вся тварь, каждый листик устремляется к слову, Богу славу поет, Христу плачет, себе неведомо, тайной жития своего безгрешного совершает сие» (Достоевский 14, 268)), для Горского оправданы земля и материя: земля — не юдоль и темница, из которой остается лишь рваться к небесному бытию, а родина, требующая ответного попечения и любви, и тело человека — не временное пристанище души-странницы, но драгоценный сосуд, невеста духа. Высокий статус мира и тела утверждён для поэта Христом, Творцом мира, принимающим человеческую плоть, чтобы соединить небесное и земное, спасти бытие во всей его полноте:

В ночи сошел на дно я,
Чтоб День воскрес во мне,
Чтоб видеть Голубое
В последней глубине. <...>
Иди, родись в вертепе,
Страдай во тьме и зле,
Знай! Вся земля на небе
И небо — на земле.

Подобно Ф. Достоевскому, В. Соловьёву, С. Булгакову, Горский прозревает лучи софийности в мире, тот образ Божий, что почил на творении, не оставляя его даже в послегрехопадном, смертном течении времен, и в красоте природы провидит красоту будущего преображенного мироздания, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). В этом он наследует поэтам XIX в., от М.Ю. Лермонтова до Ф.И. Тютчева и А.К. Толстого, творчество которого философ особенно любил и полагал высшим выражением литургизма в поэзии, преодолевающего дуализм духа и материи через идею обожения. Не раз в своих статьях, письмах, набросках он напоминает о гимне Иоанна Дамаскина из одноименной поэмы А.К. Толстого: «Благословляю Вас, леса, / Долины, нивы, горы, воды / <...> И в поле каждую былинку, / И в небе каждую звезду», видя в нем отправную точку вселенского действия, когда любование красотой тварного мира перетекает в стремление спасти эту красоту от разрушающего действия времени и уничтожающей силы смерти. Идея софийности, столь близкая писателям и мыслителям Серебряного века, ставшая опорой их философии хозяйства, концепции Церкви, общества, культуры, творчества, у Горского предстает как оправдание и утверждение темы внехрамовой литургии.

Софийное мироощущение — залог литургического мироотношения. Их связью держится поэтическое творчество Горского, начиная с первого стихотворного сборника и завершая текстами, написанными в годы Второй мировой войны. Лирико-философский этюд «И вдруг, восторга не скрывая...» из сборника «Глубоким утром» он строит на образах Евангелия от Иоанна, рисующих вход Господень в Иерусалим, когда множество народа «взяли пальмовые ветки» (вайи) и «вышли навстречу Ему и восклицали: осанна! Благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев» (Ин. 12, 13). Но событие Евангельской истории переведено поэтом в бытийный, космический план:

И вдруг, — восторга не скрывая,
 Надеждой дух возвеселя,
 Рассыпав лилии и вайя,
 И туч одежды постеля,
 Ночь обнажила неустанно
 В ней трепетавшую — зарю,
 И камни грянули осанна
 Навстречу Вечному Царю.
 И кроткий лик воздвигся чудно,
 И Кто-то дивный, облечен
 В яснопурпуровый хитон,
 Шел на пропятие Полудня.

Христа-Спасителя встречает не только иерусалимский народ, но вся Вселенная. Недаром появляется у Горского аллюзия на стихотворение Я.П. Полонского «Бэда-проповедник» (1840–1845): Бэда Достопочтенный, слепой бенедиктинский монах, оставленный на пустынной дороге мальчиком-поводырем, начинает проповедовать, не зная, что вокруг нет ни души, но его вдохновенному слову внимают камни и глаголят «Аминь!». Подобен Бэде и святой Франциск Ассизский, который проповедовал птицам небесным, исполняя финальную заповедь Христа ученикам: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари» (Мк. 16, 15).

Стихотворение «Излучения», написанное в одесский период жизни поэта-мыслителя и опубликованное в альманахе «Седьмое покрывало» (Одесса, 1916), в своей символике опирается на чинопоследование Литургии Преждеосвященных Даров, которая служится в среду и пятницу Великого поста. Текст стихотворения наполнен аллюзиями на песнопения и молитвы, звучащие во время этой великопостной службы: от молитвы «Свете тихий...» до строчки 140 псалма «Да исправится молитва моя...», входящего в песнопение «Господи, воззвах...». Следуя за обрядом и одновременно расширяя его смысловой и духовный объем, Горский рисует землю и небо, ставшие вмещилищем литургического действия, пространством внехрамовой Евхаристии:

Лучи, в пространствах разлученные,
 Помчали в разные миры
 Единством прежде освященные
 Животворящие дары.
 И вечно помня время выхода,
 С блаженной кротостью спешат
 Звучащей вестью света тихого
 Упасть на облачный закат.
 Что ж за пожар поет и славится,
 Ликуя в стоне страстных мук,
 Едва молитвой бой исправится
 Воздетых и пронзенных рук?
 Все волны облака кадильного
 Восходят к светлым высотам:

Дверь ограждения всесильного
Кладет хранение устам.
Полки лукавые, словесные
Вечерним сном разметены
И силы синие, небесные
Служенью звонко отданы...
Вновь колокольчик... Жертва тайная
Проносится, совершена,
На копьях сумрака случайного,
Наполнившего времена.
Росы тревожным обещанием
Дорога жизни отперта:
Царь славы в огненном молчании
Проходит узкие врата.
И с болью подвига невольного
Запевы светоносных птиц
Пред Ликом Слова безглагольного
Мгновенно упадают ниц.
Дробящий плоть, разлитый кровию,
Дарит причастья торжество
Припадшим с верой и любовью
К нетленной памяти Его.

Литургический Великий вход, когда совершается перенос Святых Даров с жертвенника на престол, творится не в малом, ограниченном стенами пространстве храма, а в бесконечном, разомкнутом пространстве Вселенной. Царь Славы проходит Царские врата храма мира. И хотя финал стихотворения возвращает совершающееся таинство в его привычный, церковно-ритуальный масштаб (литургия завершается причащением верующих) — явленный Горским опыт восчувствия мира как жертвенника и одновременно Тела Христова зазвучит в стихах и поэмах 1920-х гг.: «Евхаристия», «Вход», «Небесный Город». В последней поэме Горский развернет картину внехрамовой литургии, совершающейся в пространствах Града и Мира:

И плавали в каналах Града
Цветы невянущей весны;
Легла на них росы ограда,
Роса вселенской белизны.
Народы, племена и расы
Всю славу принесли сюда.
Вот этажей иконостасы,
Вот арок царские врата.
А храма не было. К чему же
Здесь мог понадобиться храм?
Здесь людям вечным храмом служит
Господь Творец и Агнец Сам.
Ведь каждое свершая дело,

Кончая, начиная вновь,
 Они Его слагают тело,
 Его готовят кровью.
 И дружная людей работа
 Казалась литургией мне,
 Их все стремление, вся забота
 Была о хлебе и вине;
 Сквозь них причастны силе млечной,
 Дыханьем проникая твердь,
 Постигли тайны жизни вечной,
 Забыли, что такое смерть.

Стремясь вывести литургию за стены храма, сделать мир Церковью, а Историю — Евхаристией, Горский дает в своих стихах и поэмах раз-вернутые аллюзии на события ветхозаветной и новозаветной истории, христианские праздники, библейские и богослужебные тексты, творчески осмысляет евангельские сюжеты, то заостряя те смыслы, которые близки и родственны ему самому, то влагая в них свое проективное содержание. Большое место в его творчестве занимают стихи, отражающие знаковые события церковного календаря. И это совсем не случайно. В свое время Федоров в работе «Религиозно-этический календарь», с которой Горский познакомился в числе других материалов к III тому «Философии общего дела», рассматривал православный церковный год (последовательность двенадцатых праздников, дней памяти святых и событий Священной истории, распределение чтений из Ветхого и Нового Завета, песнопений и молитв, ход недельных и суточных служб и др.) как образ истории, движущейся от отступничества к раскаянию и воскрешению. Федоров уподоблял человечество блудному сыну евангельской притчи, промотавшему имение и вернувшемуся в Отчий дом, подчеркивая, что возвращение должно быть не просто жительством в доме Отца, но со-работничеством Ему. «Весь календарь истинно христианский, — писал Федоров, — состоит из сокрушения о падении (нарушении братства и забвении отечества), т. е. из исследования причин падения, и из искупления, или восстановления братства и воскрешения» (Федоров III, 430–431). Подобным же образом Горский, обращаясь к событиям церковного года, создает поэтический образ человечества, сознающего неправду и грех отступничества и возвращающегося в дом Отца своего. Характерен с этой точки зрения миницикл, созданный в январе–феврале 1942 г., когда шли так называемые «приготовительные» недели к Великому посту. Как и советовал Федоров, Горский обращался к воскресным евангельским чтениям этих недель, извлекая из них художественные смыслы и образы. Так родились стихотворения «Неделя о мытаре и фарисее» и «Неделя о блудном сыне». Первое, построенное на образах евангельской притчи, передает состояние лирического героя, сознавшего, сколь далеко уклонился он в своей жизни от подлинного пути Христова, и жаждущего полноты Покаяния, вслед за которым (убежден Горский) должно последовать исправление совершенного зла:

Удастся ли оттаять хоть теперь?
Чтоб не примерзла Покаянья дверь
И, в грудь себя с рыданьем ударяя,
Мог стать бы весь молитвой мытаря я!

Во втором стихотворении, отталкиваясь от сюжета притчи о блудном сыне, Горский говорит о блужданиях и заблуждениях рода людского, не опознавшего сути Божьего задания и общего дела:

Покуда воскресительной волны
Не обоймет нас очерк голубиный,
Нет родины для нас. Весь мир чужбина
И все мы — неба блудные сыны.

Те же мотивы отступничества и опаматования — в стихотворении «Покаянный канон». Оно было написано в 1933 г. в лагере в первую неделю Великого поста, когда по церковной традиции на вечернем богослужении читается «Великий покаянный канон Андрея Критского», представляющий собой покаянную молитву души, сознающей и исповедующей свой грех. Сам канон построен так, что молящийся вспоминает все события Священной истории: от грехопадения Адама до крестной смерти и воскресения Иисуса Христа, последовательно отождествляя себя с согрешившим Адамом, братоубийцей Каином, многоженцем Ламехом, сокрушаясь, что «освернил» «одежду плоти», «оделся в срамную ризу», «погубил первозданную доброту и благолепие» свое, каясь, что его душа не уподобилась ветхозаветным праведникам — Сифу, Еноху, Ною, и вызывая к Господу о милосердии, подобно мытарю, блуднице, кровоточивой женщине, разбойнику благоразумному. Горский строит стихотворение, используя образность, смысловые и синтаксические структуры «Великого канона», давая отсылки к образу Адама и другим лицам Священной истории, используя вопросы и восклицания, метафоры и сравнения: «Откуда плач начну свой? От Адама! / Как с ним во всем сходна судьба моя!», «Восстань, душа! Доколе спишь беспечно... / Конец гудит и близится к дверям!», «Помощник где? Где покровитель мой?». И в то же время в переложение канона Горский вносит новые смыслы, касающиеся прежде всего трактовки грехопадения, в котором философ видит утрату царственного положения человека в творении, распад «андрогинности» Адама, утрату изначальной цельности, расточение и раздробление плоти: «И я, в чьей мир был чудодейной власти, / Чье слово строило и цвет, и клик, / Сам раздробил свой первозданный лик, / Себя растлил, разбрызгал в снах пристрастий, / На мелкие себя рассеял части».

Особое внимание Горский заостряет на образе совершенной телесности, которой, с его точки зрения, обладал Адам и которую утратил в грехопадении. Первый человек, в представлении Горского, был источником светлых энергий, обладал способностью неорудийного, нерукотворного воздействия на мир: грехопадение стало искажением образа, положило начало опосредованно-орудийному взаимодействию с миром. Изменилась

сама природа Адама, он оказался лишен световидного тела, стал одержим духом тяжести:

Во мне и мной мерцал разлив магнитный,
 Я кожей всей касался бытию!
 Но темный ток прошел по острию —
 И вот лишен одежды световидной,
 В алкании, в жажде, в похоти бесстыдной
 У рая врат затворенных стою.

Грехопадение предстает здесь как распад естества, падение в похоть и мрак, соединенный с тленом и смертью. Толкуя образ кожаных одежд, которые, согласно книге Бытия, дает Господь Адаму и Еве, Горский видит в них маркер жесткой границы, отделяющей человека от мира и людей друг от друга: «Я, как в мешке, в одежде кожи тесной / Весь осквернен, поруган храм телесный». Адам, «бывший чистым зеркалом Творца», уравнивается с прочей тварью, искажает свой «творческий лик».

Но в том же стихотворении, в соответствии со смыслом и содержанием «Великого канона», звучит покаяние, которое, по мысли Горского, становится первой точкой восстановления в человеке утраченного райского образа: «Все поправимо, все восстановимо... / Спаситель жив! Жива душа моя». Возможность этого восстановления утверждают многие стихи поэта, в которых звучит тема Искупления и Воскресения, как в стихотворении «Лазарева суббота» (1942), посвященном событию, вспоминаемому в шестую седмицу Великого поста, когда Христос воскресил умершего друга:

Четверодневный, бездыханный,
 Одетый в непроглядный лен,
 Последним замкнут замыканьем,
 Пещерным камнем завален.
 Но — Саван с каменным засовом,
 Могила, плесень, смрад, застой, —
 Что это все пред властным Словом,
 Рожденным жизнью слезой.
 В нем немощь с мощью обойдется,
 Двойным расцвета естеством
 И человечеством очнется,
 Неразделимым с Божеством.

Лазарева суббота, как и Светлое Воскресение, знаменующие чаяние восстания из мертвых, приходятся на весну. Еще учительная литература Древней Руси, разворачивая картину «пробуждающейся после зимней стужи природы», делала ее «развернутой поэтической метафорой» Пасхи¹: «Ныне небеса просветишася, темных облак яко вретича съвлекъше, и светлым въздухом славу Господню исповедают. <...> Ныне солнце красуюся к высоте възсходит и радуяся землю огревает <...>. Днесь весна красуеться

¹ Ужанков А.Н. Эволюция пейзажа в русской литературе XI — первой трети XVIII в. // Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М.: Наследие, 1995. С. 28.

оживляющи земное естество, и бурьнии ветри тихо повевающе плоды го-
бзуют, и земля семена питаючи зеленую траву ражает», ибо «взиде <...>
от гроба праведное солнце Христос»¹. И Федоров, определяя горизонт
христианского действия, давал свое, активное и проективное истолкование
соотношения христианского и языческого года. Главные праздники Церк-
ви (Рождество Христово, Благовещение, Рождество Иоанна Предтечи,
Зачатие Иоанна Предтечи и др.) попадают на важнейшие вехи природного
календаря (зимнее солнцестояние, весеннее равноденствие, летнее солн-
цестояние, осеннее равноденствие и др.), а Пасха сопрягается с весенним
пробуждением природы. Это соотношение, по мысли философа, должно
быть понято активно и проективно, побуждая человечество исполнить
слова Христа, утишавшего бури, разделявшего хлебы, воскрешавшего
умерших: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и
больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Христиане не просто должны молить
о дожде и вёдре, но обратиться к регуляции природных процессов. И если
естественный календарь является воплощением природной необходимо-
сти: за пробуждением природы и летним расцветом жизни неизбежно сле-
дует умаление осени и смертный холод зимы, то христианский календарь,
напротив, демонстрирует торжество над природной необходимостью:
Рождество и Воскресение несут обетование всецелого исцеления бытия
от смертной язвы. В активно-христианской системе координат «Праздник
Рождества, совпадающий с увеличением дней, и праздник Пасхи, совпада-
ющий с усилением теплоты, активно должен бы выразиться в регуляции
света и теплоты, как силы оживляющей» (Федоров III, 431).

Горский, подобно Федорову, сопрягает не только сакральное и исто-
рическое, но и сакральное и физическое. Он широко использует прием
фольклорного параллелизма, ставящий в соответствие явления в при-
родном и человеческом мире и, опираясь на христианский календарь,
накладывает друг на друга время Священной истории и время природы.
Природа в стихах Горского страдает Христу в Великий Четверг, соуми-
рает с Ним в Великую Пятницу и совоскресает в Святый и светоносный
день Воскресения. Она не просто пространство литургического действия,
зеркало событий Священной истории, но соучастница и сороботница Бо-
жия, свидетельница о Христе и Евангелии.

Календарь Священной истории меняет у Горского самый ход природ-
ного времени. Если в порядке природы осень — время увядания, умале-
ния, безнадежности, неуклонного движения к зиме, овевающей природу
холодом, погребавущей все живое под снежным покровом, то в сфере
Священной истории, движущейся во второй половине календарного и цер-
ковного года от Рождества Иоанна Предтечи (24 июня), прообразующего
рождение Спасителя мира, к Рождеству Христову (25 декабря), напротив
расцветает надежда, растет напряженное ожидание Боговоплощения,

¹ Цит. по: *Еремин И.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды Отде-
ла древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН.
Т. 13. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 416.

которым спасается тварь. Естественное время природы, откликаясь на ход сакрального времени, преобразуется, земное и преходящее становится вмещающим вечного.

Характерна с этой точки зрения подборка стихотворений, открывающих сборник Горского «Лицо Эры» (Харбин, 1928)¹. В стихотворении «Усекновение» (1924) с его начальными строками «О Август, скошенный, упавший ниц...» образ последнего месяца лета, над которым занесена секира осени, уготовляющая для всего живущего белый саван зимы, сплетается с образом казненного Иоанна Предтечи, главу которого попросила Саломея, дочь Иродиады, в награду за танец на дне рождения Ирода. Связь «далековатых» образов мотивирована тем, что День Усекновения Главы Иоанна Предтечи по старому стилю приходится на 29 августа. Но обращенное к событию Казни Предтечи стихотворение Горского не пессимистично. Страдание и Казнь Иоанна — прообразование Крестных Страданий Христа, которые не закончились гробом и разложением, но стали знаменем Воскресения.

Следующее далее в сборнике стихотворение «Осенний порог» (1924) переключает образ осени в другой смысловой регистр. Осень предстает уже не временем предсмертного увядания, но временем зрелости, итога, творческой жатвы: «Год облачен в осеннюю порфиру, / Созревшего сознания престол... / Святая весть восходит по эфиру». Стихотворение построено на соотношении дня осеннего равноденствия, приходящегося на 22 сентября, и Рождества Богородицы, празднуемого накануне (21 сентября). Явление в мир Девы, и в Рождестве сохранившей неповрежденное естество, надежды и заступницы миру, ходатаицы за грешников (Горский хорошо помнит знаменитый апокриф «Хождение Богородицы по мукам», о котором упоминал и великий бунтарь Иван Карамзев в своем диалоге с Алешей), открывает надежду на то, что мир не сгорит в огне гнева Господня, а будет спасен и преображен. «Дева Света», «Чьей плотью плавится вселенной жизнь, стремима / Пасхальной волею, взнесенной навсегда / Туда, где бездна волн лучом ломима, / Вверх, в солнечность любви, и мимо, мимо / Боязни, казни и суда, являет должный образ мироотношения и одновременно то состояние целомудрия, соединяющее девство и глубину мудрости, знания, которого должны достичь люди, вставшие на Божьи пути. День осеннего равноденствия предстает в этом контексте как «день рубежный, роковой», когда бытие в лице человека созревает к тому, чтобы сделать выбор между старым, смертным, пригибающим к земле естеством и обновленной, бессмертной телесностью, перейти «порог метаморфозы». Горский призывает своих современников сделать наконец этот выбор, подчеркивая, что его ждет не только история, но вся Вселенная, и что от этого выбора зависит, каким будет эсхатологическое разрешение исторического процесса — катастрофическим, грозящим гибелью, или преображающим, когда, как пишет его духовный учитель В.С. Соловьев, бытие, просветля-

¹ См.: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 118–122.

ясь и возвышаясь богочеловеческим усилием, «вратет» «в новую землю, любовно обрученную с новым небом»¹:

Ответа силы ждут... ответа волят сферы:
Межа мы ветхие иль новым зажжены?
Что сотворим веленьем нашей веры?
Быть катастрофою явлению Новой Эры
Иль дуновеньем тишины?

Два следующих стихотворения сборника — «Октябрь» и «Введение» — продолжают богородичную тематику, заостряя в активно-христианском ключе смысл и символику двух двунадесятых праздников — Покрова Богородицы и Введения Богородицы во храм, проходящихся соответственно на 1 (14) октября и 21 ноября (4 декабря) и составляющих кульминацию второго и третьего месяцев осени. Ключевой образ первого стихотворения — образ богородичного омофора, простертого Пресвятой Девой над миром и людьми. Этот небесный покров, сияющий «голубишной нерукотворной», воплощает для Горского образ обновленного естества, материи, преображенной в Богоматерию, восстановленного всеединства («ткань изначального родства»). Нерешительному, погрязшему в войнах и дрязгах роду людскому Горский ставит в пример юную Деву, не рабски-пассивно, но сознательно и свободно принявшую возвещенное ей от Ангела, во всей полноте исполнившую волю Творца. Дерзновению юной Марии, введенной первосвященником в Свята Святых, куда был загражден путь иудеям и куда сам он мог войти лишь один раз в году, девочки, первой, по воле Божией, нарушившей ветхозаветный устав и поставившей Благодать выше Закона, посвящено стихотворение «Введение»:

Тумана облако густое
Завесою одело храм...
Чья девочка в Святых Святое
Проходит невозбранно там?
В дыму каждений, в море пеней —
Мир выше всякого ума —
Кто неприступные ступени
Переступившая сама?

Стихотворение «Андреев канун», обращенное к памяти апостола Андрея, первого из призванных Христом на служение (его день по старому стилю приходится на 30 ноября), венчает тему осени как предчувствия, предвестия, ожидания прихода Спасителя мира. Народному обычаю гадания в канун праздника, когда девушки пытаются выяснить имя будущего жениха («Блуждая, будят перекрестки: / “Как имя? Имя назови”») Горский придает сакральный смысл, соотносит его со взысканием Небесного Жениха, с откровением Единственного — Христова — Имени, Которое только и может помочь затерянным «в ночи, в пустыне, / В пушистой снеговой глуши», выведя их в свет преображения:

¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории. С. 731.

В туманном море, в снежном дыме,
 Пронзая слякотную брызнь,
 Должно ж оно раздаться Имя,
 Перетворяющее жизнь!..

Отыскать это Имя, расслышать его «сквозь посвист вьюги» — этого, с точки зрения Горского, жаждут и природа, и человек. Более того, обретенное Имя должно сделаться во всех, кто Его осознал и принял, орудием мысли и жизни, рычагом преобразования реальности. Имяславческие мотивы, настойчиво звучащие в стихотворении «Андреев канун», развернуты в действенном, активном ключе: речь идет не только о словесном исповедании Христа-Спасителя, но и о соработничестве с Ним, о соучастии человека в деле преобразования мира в Царство Христово. Поэтический текст, созданный в 1922 г., оказывается художественным предварением «Тезисов об имяславии», над которыми А.К. Горский и его друг Н.А. Сетницкий работали в 1924 г., намечая вектор движения от «имяславия» к «имядействию»¹.

Примечательно, что чем ближе история и природа подступают к событию Рождества, чем страстнее его взыскуют, тем напряженнее и тревожнее в стихотворениях сборника «Лицо Эры» становится атмосфера. Стихотворение «На рубеже», написанное в канун Рождества, передает высшую точку этого напряжения:

Сырые облачные дымы
 Как ночи траурные сны
 Мучительно неразглядимы,
 Непостигаемо черны.
 Поля и лес... Какая тишь в них!
 Но как таят они грозу?
 В ней глас небес: «Без славы в Вышних
 Не будет мира на низу!»
 Покуда ветер несется, воя,
 И пьяная пылит пурга,
 Не минет время роковое,
 Не стихнут поиски врага...
 Но весть вселенского проекта
 Немеет втайне от молвы:
 «Родился между вами Некто,
 Кого не ведаете вы».

Здесь же появляется мотив противления, активизации зла, переданный параллелизмом между природной стихией и злой волей людей: избивание Вифлеемских младенцев по приказу Ирода Великого, стремившегося предотвратить появление в мир Царя Иудейского, протекает на фоне стылости и мертвой природы, в крошечной тьме, «безликой» мгле, что облегает

¹ См. главу «От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев в кругу споров об Имени».

«унылостью» души тех, кто поставил себя вне Божественного «Света Разума», воссиявшего миру с Рождением Христа.

Последнее в миницикле сборника «Лицо Эры» стихотворение «Солнцеворот», посвященное событию Рождества, соотносит этот день с днем зимнего солнцестояния, представляя явление в мир Сына Божия как надежду человека, обетование спасения тварного бытия:

Все звезды зимнего раздумья
Еще недвижны... Но... молчи!
Уж брызнул свет благоразумья
Для утреннюющих в ночи.
В едином образе готово
Спасенье для всего и всех,
Вселившееся в Деву Слово
Всезлобный потребило грех.
Возможно, действуя отсюда,
В сосуды солнца плоть облечь,
Есть преестественного чуда
В нас росодательная печь.
Дивимся: мы ли? нам ли? в нас ли?
Но миг не смеем пропустить
И тесные слагаем ясли,
Чтоб Невместимого вместить.
Вот Слово, скрытое во чреве,
В молчащей Деве вышло... Вот
Означен года поворот
И солнце двинулось на север.

Горскому, как и Федорову, внятно Слово апостола Павла: «вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим 8, 19, 22). Этот мотив томления твари он соединяет с мотивом софийности мира и, заостряя в активно-христианском ключе идеи С.Н. Булгакова, видит в софийности воплощенную, выраженную в формах природного мира тоску твари по совершенству. Являя в синеве неба, ослепительности солнечного восхода, журчании ручья, шелесте ветра, прозрачности воздуха и др. красоту Царствия Божия, образ райской гармонии, природа демонстрирует и то, сколь далеко ее наличное существование, неразрывно сопряженное с вытеснением, борьбой существ, пожиранием, смертью, от образа всеединого, неветшающего бытия.

В книге «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова, ставшей начальной точкой развития у него темы софийности, подчеркнуто, что, приобщаясь Христу, жизни в Нем, человек «становится живым членом Божественной Софии, Тела Христова, Его Церкви, и то, что для мира в его теперешнем неистинном состоянии есть только идеал или предельное понятие, для него ощущается как непосредственная действительность, какую для нас имеет этот мир»¹. Горский подхватывает и корректирует эту мысль, заостряя ее

¹ Булгаков С.Н. Сочинения. Т. 1. С. 172.

в активно-христианском ключе. Призывая, подобно Федорову, перейти от богословия к богодействию, он не может удовлетвориться мистическим восчувствием Царства Христова, требуя перехода мистического в реальное, воплощения идеала благобытия во всей совокупности внешнего мира. Философу глубоко близка традиция исихазма, прочтенная сквозь призму учения преп. Серафима Саровского о стяжании Св. Духа как цели христианской жизни. Подвиг преп. Серафима и запечатленный в воспоминаниях Мотовилова факт перехода фаворского света от подвижника к ученику, означает для Горского доказательство необходимости и возможности для человека быть проводником Божественных энергий в историю и природу. Философ соединяет святость и действие, подчеркивая, что полнота святости — не в уходе от мира, а в благом, преображающем действии в нем.

Целостный образ веры, соединяющий аскезу и творчество, Горский обосновывает в программных философско-эстетических текстах: в наброске второй части трактата «Смертобожничество», в третьей части очерков «Н.Ф. Федоров и современность», носящей характерное заглавие «Организация мировоздействия». В эпоху общего дела, преодолевающую историософский катастрофизм, ведущую человечество от трагедии к литургии, выводящую искусство из области иллюзии, игры и подобия в сферу реального пресуществления жизни, «подвиг искусства» соединяется с «искусством подвига»¹. Философ напоминает: как в истории искусства, так и в истории святости были примеры, когда великие художники были подвижниками, а подвижники — «в то же время художниками». «Величайшие поэты Роман Сладкопевец, Дамаскин, Козьма Маюмский и др. создали ткань культа как символическую проектику всех ступеней преображения плоти»². Расширить их опыт за пределы церковной ограды и должно искусство, включенное во вселенское действие, во внехрамовую литургию, престолом которой становится Земля, а в перспективе — Вселенная.

Декларируя движение к внехрамовому литургическому искусству, Горский в то же время подчеркивал, что само по себе искусство, даже религиозно ориентированное, не может исполнить задачу преображения мира. Для того чтобы преображение стало реальностью, искусство должно собороваться с другими областями человеческого действия, и прежде всего с наукой. Об этом он писал еще в программном предисловии к сборнику «Глубоким утром», настаивая на переходе от символизма как одиночества, лишь иллюзорно меняющего реальность, к символизму как единодействию. В отличие от младосимволистов А. Белого, Вяч. Иванова, писавших о действенном искусстве и отстаивавших право искусства на теургию, Горский неизменно подчеркивал, что единодействие не может совершаться в границах одного лишь искусства, его автономными средствами. Надежда художника-теурга титаническим, вдохновенным порывом творческого гения изменить не только души людей, но и законы материи утопична. Еще в 1914 г. в письме В.Я. Брюсову, реагируя на его протест

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 752.

² Там же. С. 461.

против теургических претензий русского символизма, сделанных в статье «О “речи” рабской в защиту поэзии», он замечал: «Вы — во-первых — стоите за теснейшее неразрывное объединение искусства с наукой — во-вторых, ставите им совершенно определенную цель: победу над смертью. А где искусство и наука собраны вместе во Имя такой цели, там, конечно, теургия посреди их. И пределов такому искусству уже нет и быть не может, в чем единогласны были Вл. Соловьев и Федоров»¹.

Мысль о единстве науки и искусства как необходимом условии теургии поздней станет центральной в размышлениях Горского о Скрябине, о духовной трагедии композитора, в творчестве которого теургическая мечта, не имеющая другой опоры, кроме самой себя, доплеснула до максимальной отметки и... стремительно обрушилась вниз. В уже упоминавшейся выше главе «Организация мировоздействия», касаясь скрябинского проекта «вселенской мистерии», грандиозного художественного действия, результатом которого должно было стать чудо всеобщего преображения, Горский писал: «...вдохновенно-художественному синтезу композитора недоставало трезвого технического расчета, анализа, понимания свойства всего того материала, с которым он замыслил справиться. Проект мистерии был совершенно оторван от естественно-научной базы. Совершить в одиночку, или небольшой группой, дело гармонизации всей атмосферы планеты, не говоря уже о трансформации космической среды, — такая мечта не может нам не казаться безумием»². И здесь же, декларируя федоровскую мысль о теоантропуургическом творчестве, ведущем к победе над смертью, к освоению Вселенной — «всех небесных, ныне бездушных, холодно и как бы печально на нас смотрящих звездных миров» (Федоров II, 202), он ставил его необходимым условием взаимодействие искусства, науки и веры, а основанием этой пирамиды полагал труд, реальную деятельность человека в природе. «Труд организует хаотический мир. Наука организует труд. Искусство организует науку. Религия организует искусство»³. Религиозный, литургический принцип оказывался, таким образом, верховным, целеполагающим и одновременно формообразующим принципом, синтезируя научное знание, художественное творчество и трудовое усилие человека, направляя их в русло «преображения и очеловечивания природы»⁴, воскрешения, духо-телесного изменения человека.

Литургическая установка порождала особое отношение не только к родово-видовой и жанровой системе искусства, где, как уже говорилось выше, выдвигался в качестве вершины художественного развития жанр литургической эпопеи, но и к художественному образу как таковому. Горский утверждает его активность и проективность, его способность в процессе творчества «упорядочивать», «обряжать», претворять окружа-

¹ А.К. Горский — В.Я. Брюсову. 23 апреля 1914 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 338.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 729.

³ Там же. С. 379.

⁴ Там же. С. 748.

ющую действительность, а в акте восприятия оказывать организующее действие на человека и, «впечатляясь через сознание»¹, ориентировать личность, направлять ее поведение в бытии и истории. Философ вводит понятие Центрообраза — заглавного, архетипического образа, лежащего в основе искусства, подчеркивая его религиозную, аксиологическую природу. Если центром искусства секуляризованного, ставящего себя принципиально вне Божественного измерения бытия и истории, является образ Тарзана, то средоточием литургического искусства является образ Христа. Столкновение этих образов выходит далеко за пределы искусства, оно представляет собой проявление апокалипсической схватки Христа и Антихриста, Богочеловека и Обезьяночеловека². Каждый творец должен дать себе отчет в том, на чьей стороне выступает он как художник, и от этого выбора в конечном итоге зависит, сорвется ли история в катастрофу или станет преображающей «работой спасения».

Сам Горский однозначно выбрал второе. В центр своего творчества он поставил образ Христа и неоднократно подчеркивал, что искусство современной эпохи должно приступить к масштабному освоению евангельских тем и сюжетов, к художественному воплощению образа Спасителя мира, но не в редуцированном, секуляризованном его варианте, как это делали Э. Ренан и Д. Штраус, элиминировавшие Божественную природу Христа. Христос у Горского явлен как Богочеловек, в самом своем естестве заключающий единство Божественной воли и человеческого усилия.

Подчеркивая, что «для каждого художника» важно «сказать какое-то свое слово о Христе», что «всякий художник вынуждается ныне силою вещей стать Евангелистом»³, Горский следует Федорову, который призывал именно к такому художественному разворачиванию евангельских событий и образов. Философ общего дела с горечью отмечал, что литература прошла мимо новозаветных сюжетов, пробавляясь «классическим Прометеем, да новыми Фаустом, Мефистофелем» «да богатыми пустословами Гамлетами» (Федоров III, 488–489). В качестве одного из примеров того, как могут быть художественно разработаны сюжеты Евангелия, Федоров приводил пример «благоразумного разбойника», исповедовавшего Христа на кресте и получившего обетование спасения. Философ подчеркивал, что глазами писателя или художника можно «прочитать всю его жизнь», и так представлял воображаемый ход событий: «Мы иначе не можем представить его, как соотечественником и сверстником Христа, галилеянином, слышавшим Нагорную Проповедь, глубоко запавшую ему в душу. Тяжелые обстоятельства жизни сделали его потом врагом общества; быть может, ему думалось, что осуществление Царства Божия мирными средствами невозможно?.. Он стал угнетателем своего народа... В то время, когда Христос находил приверженцев среди хананеев, римлян, мытарей и воинов, когда Христос поучал и исцелял, он грабил, бил иноплеменников, а когда

¹ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Заметки об искусстве. С. 233.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 458.

³ Там же. С. 751.

Христос совершил свое высшее чудо, воскрешение Лазаря, он совершил ужаснейшее убийство. И вот, на суд явились рядом Воскреситель и убийца... Но этот разбойник с гениальным и чутким сердцем постиг страдание и призвал его» (Федоров II, 62).

В 1910–1930-е гг. Горский создал целую серию поэтических произведений на евангельские сюжеты. Их персонажи — и апостолы, и сотник, и Никодим, приходивший к Христу тайно для сокровенной беседы и услышавший из уст Спасителя слова о «рождении свыше» (Ин. 3, 1–21). Этой беседе, в которой Христос излагал перед одним из «начальников Иудейских», представителем ветхозаветного сознания, главное содержание новозаветной веры, ставя в ее центр идею спасения и преображения, поэт-философ посвятил поэму «Ночь Никодима». Считая беседу «о рождении свыше» одним из ключевых мест новозаветного текста, он напрямую связывал ее со звучащей в Евангелиях заповедью о совершенстве и единстве в любви, об уподоблении человеческого многоединства единству Лиц Пресвятой Троицы («Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48); «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21)). Перелагая в развернутом виде сюжет беседы, поэт-философ акцентирует звучащий в ней призыв к умопремене, к совершеннолетнему и ответственному решению. Свободу благого избрания мыслитель соединяет с необходимостью благого действия в мире, соработничества Богу, понятого в духе идей Федорова. При этом, говоря о «рождении свыше», он не имеет в виду спиритуалистического разделения человеческого естества на плоть и дух, подчеркивая, что «рождение свыше» есть всецелое обновление человека, не только его духовно-душевной, но и телесной природы:

Ты только сегодня смекнул, Никодим,
В чем вести Пасхальной восторг?
Излишен, избежен, минуч, обходим
Телесный с душою расторг!

Мысль — музыкой мчится в хрустящей кости,
Отзвучно гудит в тайниках,
Подобных сюрпризов в сознании вместить
Не может Египет никак!

Чей Бог тебя двинул, пасхальный народ,
Где взял ты представить посметь,
Что гроб — не единый из жизни исход,
Что необязательна — смерть?

Кто этою мыслью идет обуян,
Идет, ни на что не смотря!
Ему, как пустыня — население стран,
Ему по колена моря.

Горского интересуют не только те персонажи Евангелия, которые соотносятся в религиозном сознании человечества с исповеданием новой

веры, но и те, кто этой вере сопротивлялся, кто не опознал или не захотел опознать в назаретском плотнике Спасителя мира. Стихотворение «Один» (1914) посвящено Иуде, внутренняя драма которого в эпоху Серебряного века привлекала особое внимание писателей и богословов. Достаточно вспомнить рассказ Л. Андреева «Иуда Искариот» (1907) и популярную среди русских религиозных мыслителей работу богослова М.Д. Муретова¹, в которой была сделана попытка исследования фигуры апостола-предателя. Решительно отвергнув ту точку зрения, согласно которой учеником Иисуса руководила корысть, Муретов акцентировал трагедию Иуды, которого Иисус избрал «в число довереннейших учеников» и который, горячо и беззаветно поверив в Учителя, отождествил его с иудейским Мессией, пришедшим, дабы установить на земле Царство Израиля. По мысли богослова, разочарование в этой вере и стремление оправдаться перед верой отцов, которую он преступил, войдя в число Христовых учеников, и стало побудительной причиной предательства. Однако после ареста Спасителя, потрясенный поведением Иисуса и криком иудеев, требовавших Его распятия: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19, 15), он разочаровался в мессианском идеале, вернул полученные за предательство тридцать сребреников и в муке раскаяния покончил с собой. Комментируя выводы Муретова в работе «Собор», Н.Ф. Федоров подчеркивал искупляющую силу исследования, руководимого любовью, соединяя его с чаянием всеобщего спасения: «Исследование даже Иуду-предателя не оставило в аде, на самом дне бездны: оправдание же Иуды есть оправдание последнего грешника» (Федоров I, 312). Установка на то, чтобы «понять, а значит простить», ощутима и в художественной трактовке Горского. Подобно Муретову, он представляет Иуду апостолом, мечущимся между верой и сомнением, между следованием вере отцов и принятием нового — Христова слова. При этом одну из главных причин трагедии Иуды поэт-философ видит в его обособленности, отъединенности, акцентированной словом Спасителя: «Один из Вас предаст меня» (Ин. 13, 21):

В тот миг — провеял бледный Голос:

«Один... Один — Меня предаст...»

Все вокруг пылало и молило:

«Не я ли, Господи? Не я?..»

И хлеб Он обмакнул в солило,

И *одного*, сверкнув, спалила

Светомагнитная струя...

И вдруг, как туча, черный, черный,

Весь, как обугленный дотла,

Судьбе непонятой покорный,

Он поспешил на торг позорный...

Он вышел вон... А Ночь — была...

¹ Муретов М.Д. Иуда Искариот // Православное обозрение. 1883. № 9. С. 37–82.

Обособившийся, ушедший с вечера любви, не услышавший заповеди Спасителя «Да любите друг друга» (Ин. 13, 34) и Его молитвы Отцу за оставляемых учеников: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21), раздираемый сомнениями («Иль... Радость ту — отдать на муки? / ...Пророков трудно понимать!.. / Но... старцы те — прошли ж науки! / И книжники... Им книги в руки: / Не мне обряд отцов ломать!..»), апостол-предатель обрекает себя на абсолютное одиночество. Поцелуй в Гефсиманском саду, в котором в густой клубок сплелись и предательство («Предающий же Его дал им знак, сказав: “Кого я поцелую, Тот и есть: возьмите его”» (Мф. 26, 48)), и мольба, и теплящаяся в глубине сердца надежда, что подлинный Царь Иудейский во мгновение ока расточит дерзнувших на него стражей, не соединяет, а окончательно отделяет Иуду и от Христа, и от людей, несмотря на кроткое и любовное слово Спасителя: «Друг, для чего ты пришел?» (Мф. 26, 50), как бы дающее последний шанс опаматоваться, воссоединиться в любви и вере, выйти к другому:

Знак! Только знак!..» С молящим взглядом
Уста приблизились к устам,
И странно рай смешался с адом:
Их *двое* там стояли рядом,
Или *один*... Один! — был там?!

Где ж... Друг... — другой?.. Так вот — *отдача!*
И снова злой вопрос: *кому?*
Подстали к горлу волны плача:
«О, страшен *Знак*, так *много* знача.
Нельзя... Не смею... Не приму...»

Этот тупик одиночества, ставший следствием противления и обособления, был явлен еще Достоевским через судьбы его бунтующих, подпольных героев. Горский, проецируя мысль Достоевского на почву Евангелия, демонстрирует, что в ситуации обособления человек легко становится предателем и губителем. Последователем, деятелем и спасителем он может стать только тогда, когда выходит к другому, и только в том случае, если в этой связи двоих незримо присутствует Третий, по слову Христа: «Если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 19).

Размышления о природе предательства Горский продолжил в поэме «Двое». Работа над ней была начата в 1933 г. еще в лагере, продолжена в Калуге в конце 1930-х — начале 1940-х гг. и оборвана последним арестом и гибелью Горского в Тульской тюремной больнице в августе 1943 г. Горский дал поэме «говорящее» название: «Повесть о грехе, о правде и о суде. К 1900-летию осуждения и предания на казнь Сына Человеческого»¹. Поэт-философ вчитывается в «то место роковое, / В жизнеписании Христа

¹ Здесь и далее текст поэмы «Двое» цитируется по архивной машинописи, хранящейся в Московском архиве А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

последних дней, / Где вслед за многими ответ держали двое / Пред совещанием судей». Он рисует ночь допроса и суда над Спасителем, тот «тяжелый промежуток / Меж пятницы и четверга», когда решалась не только судьба Иисуса, но судьба всего человечества, судьба Жизни в ее «старинном споре со смертью». Описывает роковой момент этого невозможного, не вмещающегося в сознание суда, на котором «тварь отреченная Творца судила», когда, после множества попыток Синедриона найти улики против Спасителя, выступили двое свидетелей, заявив: «Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его» (Мф. 26, 60), и это стало тем доказательством, после которого Христос был осужден на казнь. Маленький эпизод Евангелия Горский разворачивает в многоуровневое повествование, реконструируя то, что осталось «за кадром» новозаветного текста.

Одна из ключевых сцен поэмы — когда после вынесения приговора двое выходят «на стогны града» и вдруг понимают, что донесли слова Христа с искажением: «Он не сказал: “разрушу”, / Но “Коль решите рушить Вы”», когда начинают думать, что Спаситель вкладывал в сказанное иной смысл, что если бы не их торопливое и неточное свидетельство, не было бы осуждения Узника и «судьба времен» могла бы пойти совершенно иначе:

Всю вечность не забыть сей ночи злополучной.
Как он глядел! Ужель содержит этот взор,
К нам обращаемый, тем громче, чем беззвучней,
Нас сотрясающий — укор:

“Вы знали день, иль час, иль миг счастливый
Безбрежной полноты, насыщенной огнем:
Ужель не лживого представить не могли вы
В ночи свидетельства о нем?..” <...>

Ужель тот приговор над жизнью над живую
Мы сами изрекли судом сердец своих?
Вопросы страшные... Зарыться б с головою,
Подальше спрятаться от них...

Двое, вставшие на путь лжесвидетельства, неизбежно вмещают *третьего*. Но этот третий — не *Третий*, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6), а «страшный умный дух, дух разрушения и небытия» (Достоевский 14, 229). Именно он, незримо вклиниваясь посреди двоих, идущих домой после суда Синедриона, нашептывает, подобно Великому инквизитору, что Иисус не нуждается в соратниках, что Он высокомерен и ни во что не ставит людей, а главное, что Его протест против смерти совершенно нелеп: тело — помеха души и каждому пришедшему в мир человеку, «Прожив лет семьдесят, сто семьдесят допустим, / Необходимо умереть». Именно Искуситель скучная «серая тень» человек, стремится предупредить двоих от малейшего намека на то, чтобы опаматоваться и попытаться переменить участь Приговоренного, внушает им, что они — мелкие сошки, что их заступничество будет сочтено за юродство, в лучшем случае вызовет смех, а в худшем — их самих сделает подсудимыми:

Ночной не выучил вас опыт неудачный?
Хотите с пленником судьбу свою связать?
Ох, будет каяться, кто влезет в ряд калашный
С суконным рылом, так сказать. <...>

Вы дружно пожили, досады и печали
Почти не ведая... чем худо было вам?
Неужто зуд берет, чтоб рядом с Ним распяли
Вас по обеим сторонам?

Речь Антагониста Творца достигает цели. Двое не решаются на слово и дело. Они так и остаются плывущими по течению, живущими по принципу: «Моя хата с краю»:

Так говоря, они постель перестилали,
И, сдвинув занавес у окон и дверей,
День страшной Пятницы весь попросту проспали
В закуте хижины своей...

Двое символически представляют у Горского за все человечество, не опознавшее евангельского задания в мире, не вместившее Христова завета, торопливо предавшее своего Спасителя, согласившееся на обывательскую, трусливую участь:

Как жили далее они, над чем кряхтели,
Чем наполняли час досуга своего,
Как оба умерли, по смерти что узрели,
Иль не узрели ничего, —

Об этом толковать пространно не годится;
Кто вызнать вздумает, вниманье не дробя,
В жизнь окружающих пусть пристальной взглядится:
Начать удобнее с себя.

Но мотив отступничества тесно связывается в поэме с мотивом опаматования, с возможностью иного выбора. Двоим лжесвидетелям, спасовавшим перед апостольским дерзанием быть свидетелями об Истине, Горский противопоставляет двух свидетелей «Откровения», открыто и смело проповедующих в дни торжества Антихриста, убитых за свою веру, но затем воскресших и взошедших «на небо на облаке» (Откр. 11, 3–4, 11–12). Именно они оказываются способными вместить слово Евангелия, тот «план Полноты», который в поэме Горского звучит из уст Христа: план всецелого просветления плоти мира, победы над смертью, заповедь «стать совершенными, как их Отец Небесный, / Творец возлюбленной земли». Этот план не кастов и не элитарен, он принципиально обращен к каждому человеку, вне зависимости от его дарований, способностей, ума, бедности и богатства: «О царстве чаемом ко всем без исключенья / Должна быть речь обращена».

Особое внимание акцентирует Горский на словах Христа о разрушении и восстановлении храма, прозвучавших в свидетельстве двоих перед лицом Синедрона. Для самого Горского эти слова ставят ключевую проблему

христианской сотериологии — спасения не только души, но и тела, преобразования материи в Богоматерию.

Преображение — центральная тема Горского. Ее он касается и в философских статьях, и в литературных исследованиях, и в письмах, и в поэтических текстах. Среди последних выделяется поэма «Генисарет» (1919), посвященная чуду Христа на Генисаретском озере: во время «великой бури» «Он запретил ветру и сказал морю: умолкни, перестань. И ветер утих, и сделалась великая тишина» (Мк. 4, 37–39). Вочеловечившись, приняв телесный образ, Господь освящает материю, самым фактом Своего присутствия в мире меняет ход естества: входит ли Он в воды Иордана в момент Крещения, плывет ли в лодке по Генисаретскому озеру, останавливается ли на его берегу... Его Плоть и Кровь, источник нетления, дают материи иной образ и строй:

Иль погрузит всецело
Свящущей силы полный
Возлюбленное тело
В возлюбленные волны.
Ликуют кости, тая,
И плаваются любовью...
Вся плоть — вода святая,
Разбавленная кровью, <...>
Навеки воплощенный,
Он вырос, смерть смутивший,
Водюю освященный
И воду освятивший.

От Крещения Спасителя, освятившего материальное естество, Горский движется к чуду Воскресения и Вознесения. В поэме появляется образ Космического Христа, простертого на всю Вселенную, сообщающего ей Новый закон:

Пространство — стало телом,
Зарделось кровью время...
Дух выступил наружу
Старинных стен запретных
В растопленную стужу
Морей междупланетных...
Отселе Сын прославлен!
Окончен сон скитанья!
Распрявлен и расправлен
Винovníк мирозданья...

Вселенский Христос, Адам Кадмон, являет образ преображенного естества, опирающегося на закон сизигии. В новой телесности, как ее видит Горский, преодолеваются и духо-телесный дуализм, и разделение на мужское и женское, и разрыв между внешним и внутренним. Она синтетична и одновременно распахнута на бытие. В ней снята жесткая граница в виде кожных покровов, фатально отделяющих человека от мира,

организм обретает способность «свободным проявлением» «изливаться» в окружающую среду. Плоть, как у «многоочитых» херувимов или крылатых животных из «Откровения Иоанна Богослова», становится лучезарной, «полной очей», легкой, крылатой. Стремясь представить художественно свои интуиции преображенного эроса, Горский заменяет фрейдовскую любовь по типу «опоры», из которой нет выхода к метаморфозе, сизигическим, любовным отношением, которое расширяется на мир, вбирает его в себя, оставляя на нем свой образ и в то же время ведет к истончению и метаморфозе «кожных» границ, отделяющих «я» от мира.

Развернутым обращением к теме преображенной телесности, тесно сопряженной с темой истории как работы спасения, стали сонеты из цикла «Великая цепь». Горский начал работать над ними летом 1928 г., задумав создать свою версию «потерянного» и «обретенного рая». Сообщая Н.А. Сетницкому о своем замысле¹, он писал, что название цикла навеяно образом «большой цепи», которой ангел, сходящий с неба, сковывает сатану перед наступлением тысячелетнего царства Христова (Откр. 20, 1–3). Повествование должно было начаться сотворением Адама и завершиться Новым Заветом. И хотя весь цикл создан не был, а большинство текстов в результате арестов Горского оказалось утрачено, 76 сонетов, пересланные Горским в Харбин его другу, философу Н.А. Сетницкому, были напечатаны им в 1935 г. под названием «Одигитрия»².

Этот миницикл внутри цикла, объединенный темой Благовещения, сам Горский называл своей «мариологией». Создавал он ее во внутренней полемике с различными версиями культа Девы Марии. Мыслитель не принимал ни мистического культа Богоматери в католицизме, представлявшего, по его мнению, род эротического экстаза, ни романтического культа Прекрасной дамы, стоявшего на принципиальном разведении телесного и духовного, ни обмирщения образа Богоматери при переходе от Средневековья и Возрождения к искусству Нового времени, когда в нем начинает доминировать ипостась «Матери», тесня и вытесняя ипостась «Девы». Критически оценивая все эти версии, Горский подчеркивал: и по Рождестве Дева, Мария воплощает цельность духовной и телесной природ, является носительницей подлинного эротического отношения, смысл которого — не в раздроблении плоти, а в ее спасении и преображении.

Для Горского человек в его заданности должен преодолеть половое как дробное, выйти к целостному, неповрежденному бытию. Идеал этой целостности явлен Марии, когда, введенная в Святая Святых, она оказывается у Ковчега Завета, созерцающая образы отлитых на его крышке золотых херувимов с распростертыми крыльями и плотью, полной очей. Девочка,

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 9(22) сентября 1928 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 476.

² *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Одигитрия: Сонеты из цикла «Великая цепь». [Харбин,] 1935. Далее тексты сонетов цитируются по: *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 2. С. 149–174.

стоящая перед святыней, чувствует себя «пред морем страшной тайны», ей приоткрывается загадка преображенного естества:

Всей звездностью блистающая высь!
Вот, как зрачки, раскрылись кожи поры,
Вот стала близью даль и далью близь,
Нигде ни в чем не надобно опоры!
Все: внешность, внутренность в одно слились
И древние разверзлись врат затворы.

Чаемая метаморфоза соединяет телесное и духовное, мужское и женское, давая им жизнь в новом синтезе. Узрев идеал, Мария уже не может удовлетвориться природно-земным, понятным, но компромиссным уделом. Если этот удел еще подходит для тех, кто «сплющил неба круг», отрекся от неповрежденности детской природы, принял разделение надвое «Единого-Цельного», то он совершенно невозможен для Той, Которая соприкоснулась с образом совершенства, ощутила, как все ее тело «растворено / В зеркальном облаке Господней славы».

Трактовка личности и судьбы Богоматери выстраивается у Горского с опорой на Писание и православное Предание, с одной стороны, на идеи активного христианства — с другой. Горский демонстрирует, как через историю девочки из Назарета, родившей Спасителя мира, раскрываются основания евангельской веры, утверждаются принципиально новые отношения между Богом и человеком: не господина и раба, а Отца и сына, пребывающего в доме Отца «вечно» (Ин. 8, 35).

Установление между Богом и человеком родственного равноправия, являющегося основой совершеннолетней, сознательной веры, немислимо без сознательного и свободного выбора человека и встречного Божественного доверия к его способности совершить этот выбор. Обращаясь к событию Благовещения (Лк. 1, 26–38), Горский критически оценивает интерпретацию этого события римско-католической церковью, педалирующей момент покорности и пассивности Марии. Не рассуждая, Дева воспринимает приветствие архангела Гавриила и звучащую из его уст весть о том, что она непорочно родит Сына Божия: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк. 1, 37). По убеждению Горского, представление Богородицы «Пассивной Девою, сложившей руки», выбрасывает из евангельского рассказа момент ее активности и свободы. В действительности Мария далеко не сразу и не без рассуждения принимает пророчество Гавриила. Сначала она смущается от слов ангела, потом размышляет, «что бы это было за приветствие», затем спрашивает о главном: как сможет она родить Сына, если она непорочна (см.: Лк. 1, 29, 34), и только после этого подтверждает свое согласие с Божией волей. Отталкиваясь от евангельского повествования и одновременно расширяя его, Горский рисует Марию сначала задающей развернутые вопросы Небесному Вестнику, а затем направляющейся во «град Иудин», дабы удостовериться, что сказанное Вестником правда и неплодная ее родственница Елизавета уже полгода, как несет во чреве своем.

В цикле сонетов, посвященных Марии, Горский представляет Деву идеалом свободного, сознательного, благого избрания, которое затем в процессе истории предлежит сделать каждому человеку. Ею Мария не только беседует с Ангелом, она приготавливает себя к тому, чтобы стать вместилищем Божества: читает тексты Ветхого Завета, размышляет об их смысле, стремится понять и уразуметь, с одной стороны, главные вехи Священной истории — от грехопадения Адама и Евы, своей прабабки, грех которой должна она искупить рождением Спасителя миру, до момента Благовещения. При этом, еще до встречи с Архангелом, не зная, о чем именно он ей возвестит, она отмечает возможность для себя человеческих брачных уз, видя в них плен падшей природы, разжигающей земную страсть и фатально влекущей к смерти («Что брак? Отцу измена? Змий кольцом / Клубится в поколеньях и... в могилу / Толкая этих, тех возносит силу»). Обретшая во время пребывания в Святой Святых видение «Целости Лица», откровение земно-небесного, преображенного естества, она не хочет втискиваться в узкое русло природно-животного, полового пути.

В свою «мариологию» Горский отчетливо вносит «федоровские» акценты. Размышляя над Священным Писанием, дочь Иоакима и Анны более всего озабочена тем, что отцы сходят с лика земного, а живущие, «наследники нескитанных могил», гонимые слепым инстинктом природы вперед и только вперед, не дерзают побороть смерть, променяв «бессмертную, немеркнущую плоть», что была у Адама в раю, на ветхое естество, атрибутом которого являются «кожаные одежды», данные Богом первой человеческой паре после изгнания из рая.

В Марии Горский видит полноту явления Дочери человеческой, как понимал этот образ и главное его задание Николай Федоров. В ней живое восчувствие родовой цепи поколений, стремление «выручить» предков от смерти. Она скорбит, ощущая в себе голоса умерших: «Остатки чувств, ушедших без возврата, / Зачатки слов, не сказанных когда-то, / Зародыши не совершенных дел...». Именно потому таким ликованием наполняется ее сердце, когда становится ясно: невозможная мечта («Вот, если б... мыслю иногда тревожно, / Моим он был рождением... и Творцом, / Дитятею... и вместе с тем... Отцом...») осуществима. И самый момент Божественного зачатия, скрытый от взора Евангелиста, предстает в интерпретации Горского начальной точкой движения к спасению тех, кто за смертной чертой:

В душе раскрылись праотцев гроба,
Иуды встала львиная обида,
Еноха и Ильи сверканье вида,
Иакова с Неведомым борьба,
Фамари — смелость, Руфи — стыд, мольба,
Глухая сладость Вирсебы взрыда,
Сознанье Соломона, гимн Давида, —
Все вспыхнуло в ней сразу. Как труба
Конца, над миром песнь ее вспорхнула
В последний завершающий предел,

Где дышит звездная прозрачность тел
 И солнечное семя воздохнуло
 И Слово слов все нити протянуло
 В святую плоть, рождая Дело Дел.

Кульминационной точкой свободного выбора Марии становится ее молитва, звучащая после встречи с Елисаветой «Величит, душе моя, Господа!». Перелагая эту молитву-благодарение, Горский существенно расширяет ее смысловой диапазон. Это уже не просто благодарственная молитва, это новая антропология, утверждающая богочеловечность как основу самостояния личности, выдвигающая активно-христианское видение будущего, представляющая образ «блаженного прозрения природы», «нового тела», восстановления Цельности мира. В молитве Марии возникает тема «внехрамовой литургии», в которой участвует не только человечество, но и природа: «Где волны сил, как дуги, арки, своды, / Зрачки зеркал, сияя и звеня, / Расторгшие завес железных веки, / Сложили тела очерк световой».

Установка на литургизм присутствовала у Горского и в тех поэтических текстах, которые по форме и лежащему на их поверхности содержанию мало чем соответствовали тому, что принято называть христианской поэзией. Другое дело, что проявлялась она здесь не «в лоб», а прикровенно, зачастую выражалась методом «от противного», как в сатирических стихотворениях «Утопист», «Проповедник», «Современник», где Горский осмеивал пассивную, «смертопоклонническую» установку, свойственную как прямым атеистам, так и истово верующим:

Свет нездешний! Луч прекрасный!
 Прочь телесные оковы!
 Будем, братие, всечасно
 К смерти сладостной готовы.
 Бросим мир утробе ада,
 Только б в рай душа летела!
 За труды придет награда —
 Отрешение от тела.

Доводя «смертобожническую» установку в поэзии, культуре, религии до ее внутреннего противоречия и жизненного абсурда, Горский стремился побудить своих современников к поиску иного, житнетворческого, образа веры. К этому же поиску и религиозному выбору стремился привести и русскую литературу. Исполняя свой замысел, он создал цикл «Песни без недомолвок» (1938–1943), в котором собрал стихотворения русских поэтов — А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, А.А. Фета, А.К. Толстого, К.К. Случевского, М.А. Волошина, А.А. Блока и др. с собственными поэтическими «концовками», пронизанными духом активного, творческого христианства. Несмотря на катаклизмы времени и истории, поэт-философ был убежден, что история может и должна повернуть на Божьи пути и что человек, не теряющий связи с Творцом, должен быть деятельным и ответственным агентом этой истории.

ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА В ЗЕРКАЛЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ¹

В 1920 — начале 1940-х гг. философ, эстетик, поэт А.К. Горский, размышляя о путях русской литературы, связанных с поисками смысла любви, обращал внимание на говорящую закономерность: русские писатели настойчиво стремятся выйти за пределы романического сюжета, опирающегося на представление о естественной норме муже-женских отношений, согласно которой влюбленность должна перерасти в «роман», а любовное чувство — завершаться брачными узами, половым соитием и производством потомства. Беря в качестве показательного примера роман в стихах «Евгений Онегин», где «сначала Евгений отказывается “иметь роман” с Татьяной, а потом это делает Татьяна»², вспоминая героев Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, Горский утверждал: «Русские романы, начиная с “Онегина”, — это романы о том, что не нужно “романов”, не нужно этого осадка всяческих “трагудий” — и “трагикомудий”, а нужно нечто иное — нужна *литургия*, где в центре внимания эротически возбужденных “крест и тень ветвей”, связь с предками и обязанность к ним, вытекающая из *творческой любви*»³.

В этих словах Горского обозначен аксиологический вектор отечественной философии Эроса, нашедшей свое художественное развитие у А.С. Пушкина, Ф.И. Тютчева, А.К. Толстого, Ф.М. Достоевского, философское — у Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева и перешагнувшей вместе с деятелями русского религиозно-философского ренессанса из девятнадцатого в двадцатый век, став частью творчества Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Б.П. Вышеславцева и самого Горского. В них — прямое свидетельство рождения русской философии из духа литературы⁴, увиденного сквозь призму становления отечественной философии Эроса⁵, которая в первой трети XX в. не только достигает

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432: Русская литература и философия. Пути взаимодействия). Опубликовано в сокращении: Вопросы философии. 2018. № 8. С. 198–209. Печатается полная версия статьи.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 457.

³ Там же. Кн. 2. С. 716.

⁴ См.: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: В 2 т. М.: Издательский дом «ПоРог», 2004; Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. Вып. 1. М.: Водолей, 2018; 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.

⁵ См.: Философия любви. Ч. 1 / Сост. А.А. Ивин. М.: Издательство политической литературы, 1990; Шестаков В.П. Вступительная статья // Русский Эрос, или Философия люб-

своей кульминации, но и влияет на поэзию, прозу, драматургию эпохи, определяет жизнетворческую стратегию деятелей русского модернизма, трансформируясь и обретая новый язык в пореволюционные годы¹.

Русская философия любви, составной частью которой была этика преображенного Эроса, носила подчеркнуто религиозный характер. Но это была не узкая, боязливая, стреноженная по рукам и ногам религиозность, замыкавшая личность в ее фарисейской праведности, т. е. прелести, о которой так едко высказывался В.В. Розанов, убежденный, что «во Христе прогорк мир»². Это была открытая, творческая вера, выходящая от «я» к «ты», преодолевающая обособленность, движущая к полноте всеединства. Размышляя о путях Эроса, философы русского религиозно-философского ренессанса обнажали сердцевину евангельского чаяния нового неба и новой земли, утверждали христианство как дело обожения. Они соединяли философию Эроса с темой искусства, дело любви — с делом рождения и творчества в красоте³. И требовали преодоления дробности пола, восхождения от половинчатости к полноте, от дуализма мужского и женского к их взаимному восполнению, к чаемой целостности человека.

В диалоге «Пир» идея восстановления этой целостности, духо-телесной неповрежденности звучала в рассуждении Аристофана об андрогинах, о природе «любовного влечения», которое «пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу»⁴. Эрос предстал тем началом, которое движет бытие и человека к совершенному состоянию, рождает в душе стремление к бессмертию, является родником творческих энергий. В «Пире», одном из ключевых для русских философов текстов античности, В.С. Соловьев, а затем А.Ф. Лосев увидели мост к христианству, преодолевающему дуализм телесного и духовного, небесного и земного. Они подчеркивали, что в понятии Эроса Платон соединяет

ви в России. М.: Прогресс, 1991. С. 5–18; *Исупов К.Г.* Русский Эрос, или Философия любви в России [рец.] // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 150–153; *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-пресс, 1994. С. 202–259, 359–381; *Черный Ю.Ю.* Философия пола и любви Н.А. Бердяева. М.: Наука, 2004; *Гачева А.Г.* Философия любви // Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Ф.М. Достоевский и Ф.И. Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 135–250; *Козырев А.П.* Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Козырев А.П. В.С. Соловьев и гностики. М.: Савин С.А., 2007. С. 101–129.

¹ *Семенова С.Г.* «Тайное тайных» Андрея Платонова (смерть, эрос, пол); «Влечение людей в тайну взаимного существования...» (тема любви в романе «Счастливая Москва» в философском контексте) // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 2. С. 215–270, 308–323; *Цимборска-Левода М.* Эрос в творчестве Вячеслава Иванова: На пути к философии любви. Томск; Москва: Водолей Publishers, 2004; *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: НЛО, 2008; Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Издательский дом ЯСК, 2018.

² *Розанов В.В.* Собр. соч. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 425.

³ См. об этом: *Гачева А.Г.* Русский космизм и вопрос об искусстве // Философия бессмертия и воскрешения: В 2 ч. Ч. 2. М.: Наследие, 1996. С. 48–56; *Джежер Н.С.* Русский эрос в религиозной эстетике Серебряного века: от «родового пола» к теургии // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 2. С. 45–52.

⁴ *Платон.* Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 118.

идею любви и телесности, однако эта телесность не совпадает с той «животной, ординарной, слепой и неудержимой телесностью», которая страстно влечет друг к другу особей животного царства. Своей теорией Эроса Платон открывает путь к другой — «духовной, преображенной телесности»¹. Эта телесность спустя пять веков будет воплощена во Христе, преобразившемся перед учениками на горе Фавор, и именно о ней скажет Спаситель в знаменитом ответе саддукеям: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф. 22, 30).

В записи от 16 апреля 1864 г., сделанной у гроба первой жены, Достоевский, размышляя о том, какой будет «будущая, райская жизнь», прямо апеллирует к этим словам:

«Мы знаем только одну черту будущей природы будущего существа, которое вряд ли будет и называться человеком (след<овательно> и понятия мы не имеем, какими будем мы существами). <...>

эта черта:

“Не женятся и не посягают, а живут, как ангелы Божии”. — Черта глубоко знаменательная» (Достоевский 20, 173).

Образ будущего строя мира, «жизни окончательной, синтетической бесконечной» (там же, 174), в которой соединятся преобразившиеся и воскресшие, неразрывно связывается для Достоевского с метаморфозой любви. Христово «не женятся и не посягают» становится для него манифестацией нового, совершенного естества, освободившегося от первородного греха, обретшего бессмертие и полноту бытия.

Называя необходимым условием духо-телесного совершенства отсутствие «посягновения» и существующей формы брака, неотъемлемой частью которой является совокупление, Достоевский подчеркивал, что эти формы любовного отношения являются приметой переходности человека. В наличной, земной природе действует закон «я», закон эгоизма, устремляющий личность двумя путями — обособленности от всех в одиночку (путь героя «Записок из подполья») или замкнутости в ячейке семейства («совершенное обособление пары от всех (мало остается для всех)» (Достоевский 20, 173)). Но человек, имеющий перед собой идеал в образе Христа, устремлен к иному закону, закону «любви»², преодолевающему обособленность, созидающему новый порядок реальности, где торжествует принцип: «Возлюби всё, как себя». И несмотря на то, что «на земле человек в состоянии переходном», он должен — через преодоление эгоизма, через добровольную жертву, через служение ближнему, через любовную отдачу себя «всем и каждому безраздельно и беззаветно» — стремиться к тому идеалу, который обозначен у Достоевского как «рай Христов». Здесь «каждое я» воскреснет «в общем Синтезе» и «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем, не посягая и не женясь, и в

¹ Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. С. 54.

² См.: Тарасов Б.Н. «Закон я» и «закон любви» (Нравственная философия Достоевского). М.: Знание, 1991.

различных разрядах <...> Все себя тогда почувствует и познает навечно» (Достоевский, 20, 173–175).

Запись от 16 апреля была опубликована в 1932 г. Б.П. Вышеславцевым¹. Разбирая ее, он ставил в смысловой центр размышлений Достоевского идеи бессмертия и всеединства и перекидывал от них прямой мостик к русской религиозной философии: «Это те самые идеи, которые заложены в платоновском учении об Эросе и впоследствии с таким блеском развиты Соловьевым в его “Смысле любви”»². И действительно, в знаменитом трактате, ставшем вместе с платоновским «Пиром» своего рода библией и для религиозных мыслителей рубежа веков, и для представителей русского символизма, высшей задачей любви полагается «торжество над смертью», «восстановление целостности человеческого существа», достижение «всемирной сизигии»³. При этом победа над смертью, о которой говорит Соловьев, отнюдь не совпадает с бессмертием в порядке природы, где «родовая жизнь» торжествует за счет гибели индивидуумов и не способна к внутреннему совершенствованию. Истинная любовь персоналистична, она требует «перерождения, спасения, воскресения»⁴ любимого существа, восстановления того уникального триединства тела, души и духа, которым является каждый рожденный.

Подобно Достоевскому, Соловьев рассматривал проблему Эроса и пола с деонтологической точки зрения, в перспективе совершенного состояния твари, явленного в XXI–XXII главах «Откровения Иоанна Богослова», где возникает образ полноты всеединства, собирания человечества и мира в Боге: «се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Бог с ними будем Богом их» (Откр. 21, 3). В своем предельном задании Эрос, который еще у Эмпедокла предстал силой, связующей элементы бытия, влекущей тела друг к другу, компенсируя действие разделяющей их Вражды, выступает у «русского Платона» энергией, способной к преодолению раздробленности бытия, взаимной «непроницаемости» вещей и существ», что составляет свойство мира каков он есть. Подобным же образом будет подчеркивать сизигическую природу Эроса и Б.П. Вышеславцев, апеллируя не только к Платону, Достоевскому, Соловьеву, но и к христианскому богословию — к Дионисию Ареопагиту и преп. Максиму Исповеднику, которые видели в Эросе «божественную силу, стягивающую воедино весь космос и всякую вещь, существующую в нем»⁵. А П.А. Флоренский в главке «Макрокосм и микрокосм» цикла «У водоразделов мысли» уподобляет отношения Мира и Человека отношению невесты и жениха, мужа и жены: Мир, «Невеста и Жена образа Христова — Человека», ждет от него «заботы, ласки и оплодотворения

¹ *Вышеславцев Б.П.* Достоевский о любви и бессмертии (новый фрагмент) // Современные записки. 1932. № 50. С. 288–303.

² Там же. С. 304.

³ *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 529, 547.

⁴ Там же. С. 529.

⁵ *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994. С. 48.

духом», и эта любовь человека носит космизирующий, одухотворяющий природу характер¹.

Проводя параллели между Достоевским и Соловьевым, Вышеславец не упоминал другого их современника — Н.Ф. Федорова. Между тем Соловьев, собеседник Достоевского в 1870-х гг. и Н.Ф. Федорова — в 1880–1890-х гг., выстраивал свое учение об Эросе с мысленной оглядкой на идеи обоих. Единство трех мыслителей в подходе к проблеме смысла эротической любви, которая в своем предельном задании не только влечет к бессмертию живущее, но и воскрешает утраченное, еще в 1920-е гг. было отмечено В.А. Комаровичем, рассматривавшим роман «Братья Карамазовы» в перспективе идеи «расширения любви», преображения «необделанной» «карамазовской силы», необузданной, слепой энергии пола, в силу просветленную и преображающую, возводящую все существующее к «божественному многоединству»².

В своей рефлексии о природе и человеке, о поле и смысле любви Федоров опирался на христианскую онтологию, согласно которой мир, изначально созданный совершенным, исказился в результате грехопадения: в него вошли смерть и борьба существ, рознь, вытеснение, пожирание. Наличное бытие природы зиждется на дурной бесконечности рождений, смертей, новых рождений, оно защищает права рода, но безразлично к запросам конкретного «я», приносит единичность в жертву целому. «Извращенная природа под видом брака и рождения скрывает смерть» (Федоров I, 300). Самый акт производства потомства, делящий природную жизнь, антиномичен: приходящие в мир поколения неизбежно вытесняют своих предшественников. Соловьев прямо подхватывал это рассуждение Федорова³, обращая его в чеканную формулу: «Пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное»⁴. Автор «Смысла любви» утверждал, что в порядке природы половое разделение есть начало смерти: и в дробности пола, и в умирании проявляет себя принцип «дезинтеграции», противостоящий тому принципу совершенного взаимодействия, который истекает из Божественного источника и дан в образе Пресвятой Троицы, в неслиянно-нераздельном, питаемом любовью единстве Отца, Сына и Святого Духа.

Федоров понимал Божественное Троиединство и как идеал человеческого многоединства, и как икону Царствия Божия, преображенного, бессмертного порядка реальности. Стремившийся к высветлению и социального, и природного бытия, он указывал, что закон борьбы существ, «взаимного стеснения и вытеснения» (Федоров II, 48) противоестественен не только для человека как существа, сознающего и чувствующего утраты, стремящегося к полноте родства, но и для самой природы, для

¹ Флоренский П.А. Сочинения: В 4 т. Т. 3(1). С. 440.

² Комарович В.А. «Весь устремление»: Статьи и исследования о Ф.М. Достоевском. С. 320–335.

³ Семенова С.Г. «Смысл любви» Владимира Соловьева // Семенова С.Г. Тайны Царствия Небесного. С. 358–370.

⁴ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 522.

всей твари, которая, по слову ап. Павла, чаеет избавления от «рабства тлению» (Рим. 8, 20). Примечательно, что недолжность смертных законов, рождающих и умерщвляющих одновременно, неспособных сообщить рожденному качеству вечности, философ обосновывал и с точки зрения евангельской этики, и с точки зрения эволюционной теории, понятой не в духе Дарвина, а в духе Ж.-Б. Ламарка и Д. Дана, утвердивших «теологический нерв эволюции», идею направленности развития, которая затем, с опорой на идеи Д. Дана, зазвучала в XX в. у В.И. Вернадского и П. Тейяра де Шардена¹. Федоров подчеркивал вектор восхождения к совершенству, который присутствует и в природе, приходящей в человеке к «самосознанию и самоуправлению» (Федоров IV, 165), и в человеке, «переходящем от рожденного к самосозидающемуся» (Федоров III, 264). Тот же «космический рост» мира, процесс усложнения и усовершенствования природного бытия», преодолевающего разделенность и смерть, утверждал В.С. Соловьев².

Идеал всеединства, вызревающий в бытии, дающий ему совершенную форму, противостоит природному эгоизму, цепко держащему жизнь в состоянии несовершенства. Лики этого эгоизма разнообразны. Достоевский, размышляя о том, почему в порядке природы невозможно «возлюбить человека, как самого себя» (Достоевский 20, 172), делал акцент на эгоизме, искажающем любовное чувство, лишаящем отношения «я» и «ты» равноправия и свободы. Неоднократно вслед за своим современником Ф.И. Тютчевым он рисовал тот «поединок роковой», в который выливается муже-женская любовь, коль скоро она строится на «самости», раздраженной, самолюбивой, замкнутой на себе, стремящейся к подавлению другого. Герой «Игрока» и Полина, Настасья Филипповна и Рогожин, Катерина Николаевна и Версиков, Катерина Ивановна и Иван Карамазов — в их отношениях доминирует тип мучающей, жестокой любви, эроса, вырождающегося в эгоистическую «злую страсть». Что касается Федорова, то он видел природный эгоизм в обособлении детей от родителей, живущих — от умерших, в способности пережить смерть отцов, «как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло» (Федоров I, 258). Примиряясь с природным порядком, заставляющим вытеснять в смерть тех, «которые нам дали или — вернее — отдали свою жизнь» (Федоров II, 202), человек проявляет высшую степень эгоизма и нелюбви. С равнодушием живущих к умершим связывал Федоров и брачный эгоизм, о котором в записи у гроба первой жены так напряженно размышлял Достоевский, называвший «обособление пары от всех» «состоянием от человека», «ненормальным» с точки зрения божественного идеала, который принесен в мир Христом (Достоевский 20, 173). В порядке природы брачная любовь не имеет иной задачи, кроме следования инстинкту природы, заставляющему обособляться от родителей, вить гнездо и рождать в мир новые поколения

¹ Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: РХГА, 2009. С. 346.

² Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С. 630.

таких же страдальческих, смертных существ, которые, по прошествии времени вытеснят из бытия их самих. Ограничиваясь этим инстинктом, человек забывает о долге перед умершими. «Забвение сыновства и отечества, рождения и смерти обращает сынов и дочерей в вечных женихов и невест, в Ловеласов, в Дон Жуанов, от детства до глубокой старости» (Федоров II, 197). А вслед за забвением земных отцов люди забывают и Отца Небесного, отрекаются от ответственности перед историей, живя в мире, где «с одной стороны — внутри — брачный пир, вечный праздник, постоянная ярмарка, а с другой — вне — пир смерти» (Федоров I, 454).

Так тема эроса и пола начинается соприкасаться в русской мысли с темой греха. Этой связи, разумеется, не было у Платона, но она выдвигается на передний план в христианской философии Эроса. Становится очевидным, что в падшем порядке природы эротическое чувство изломано и искажено. Афродита Урания идет здесь рука об руку с Афродитой Пандемос, Эрос, в своей светлой, воздымающей ипостаси устремлявший к благородству и совершенству, превращается в площадного Эрота, который «поистине пошл и способен на что угодно»¹. Намечая в статье «Жизненная драма Платона» пять путей Эроса, Соловьев отказался обсуждать его адский путь, равно как и путь животный, берущий Эрос только «с физической его стороны»², считая их недостойными для человека. Но Достоевский, не боявшийся встать лицом к лицу со злом и греховностью, дал художественные квинтэссенции этих путей — преступление Николая Ставрогина против Матрешы, поступок Федора Павловича Карамазова с Лизаветой Смердящей, бесстыдный разврат князя Валковского, стремящиеся «заголиться и обнажиться» герои «Бобка» (Достоевский 21, 52). Человек совершает грех, когда следует своей низшей природе. Эротическое чувство в этом случае вырождается в похоть, в злое, непросветленное сладострастие, способное принимать самые крайние, откровенно демонические формы. Вспомним Игрока, жаждущего с наслаждением погрузить нож в грудь Полины, а потом как можно больше себя не убивать, «чтоб эту нестерпимую боль» без нее ощутить (Достоевский 5, 231), или пушкинскую Клеопатру, бросающую гостям свой «чудовищный вызов» — «Ценою жизни ночь одну». Разбирая эту сцену «Египетских ночей», Достоевский подчеркивает, что она оставляет в читателе «впечатление страшного ужаса»: «Гиена уже лизнула крови; ей грезится теплый пар ее; он будет ей грезиться и в последнем моменте наслаждения» (Достоевский 19, 137).

Позднее Бердяев, глубоко чувствовавший изнанку пола, его темную, непросветленную сторону, на примере творчества Достоевского покажет, как бытийно перерождается личность, попадая в плен «безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат», как человек утрачивает свою целостность, как в разврате достигает предела обособленность «я», теряется «способность к соединению с другим», обнаруживается тупик

¹ Платон. Сочинения. Т. 2. С. 107.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 617.

абсолютного одиночества¹. Сладострастие и разврат, это «распадение духа», утрачивающего связь с подлинной, просветляющей, восходящей любовью, равно как и «жестокая, разрушительная сила любви» станут предметом рефлексии и других мыслителей XX в., от Д.С. Мережковского до Б.П. Вышеславцева. Деятели религиозно-философского возрождения не согласятся упрощать и уплощать проблему Эроса и пола со всеми их «огненными антиномиями и трагическими надрывами»². А параллельно лицом к лицу с этой проблемой встанет литература русского модернизма, демонстрируя напряженное внимание к парадоксам человеческой природы, к жизни тела, к изломам сексуальности, к конфликтам плоти и духа. В темные глубины страсти, соединенной со смертью, будет спускаться лирический герой раннего В.Я. Брюсова («К монахине», 1895; «Пурпур бледнеющих губ», 1895). Двудликость эротического желания, рождающего романтические мечты и порывы, «разговоры о красоте и таинственной силе любви», и одновременно толкающего в темную бездну насилия, продемонстрирует А.Н. Андреев («Бездна», 1902). А В.Н. Муравьев, столь чуткий к софийной, восходящей стороне эроса, в «Неприятных рассказах» (начало 1920-х гг.) раскроет извращенную, демоническую его сторону: герой рассказа «Щекотун» доводит жену до смерти патологическими, болезненно-странными ласками, а Радована из рассказа «Вампир» влюбляет в себя мужчин, высасывая их душевные и телесные силы, доводя их до иступления и самоубийства, помешательства и идиотизма³. «В Любви нет человеческого лица. У нее только есть лик Бога и лик Дьявола»⁴ — так резюмирует К.П. Бальмонт идею амбивалентности эроса, свойственную большинству русских писателей и мыслителей Серебряного века.

Антиномичность любви в падшем и смертном порядке природы В.С. Соловьев, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин увидят даже в третьем — моногамном — пути Эроса, скроенном по мерке человека, принятом за естественный и нормальный. Они будут подчеркивать, что и на этом «умеренном» и «аккуратном» пути есть свои провалы и бездны, что в половом соединении, даже огражденном узами брака и деторождения, скрыт «шевелиющийся хаос», присутствуют элементы насилия и жестокости, «недаром же сама природа таинственно запечатлела первое, казалось бы, самое чистое и целомудренное соединение страшной печатью как будто зверского и неизбежного насилия — кровью разрушенной девственности»⁵. В подтверждение прозвучат примеры из литературы — сцена *post coitum* в Анне Карениной, «Крейцера соната» Л.Н. Толстого, стихотворения «денисьевского цикла» Ф.И. Тютчева... Как напишет в работе «Огромный очерк» (1924), посвященной проблеме метаморфозы любви, А.К. Горский, сексуальные рефлексии немислимы «без

¹ Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. С. 81.

² Русский Эрос, или Философия любви в России 1991. С. 163, 311, 359.

³ См.: ОР РГБ. Ф. 189. Оп. 8. Ед. хр. 5, 24.

⁴ Бальмонт К.Д. О любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 99.

⁵ Мережковский Д.С. Любовь у Достоевского и Толстого // Там же. С. 163, 164.

импульсов отталкивания и отвращения», о которых в пушкинской «Сцене из Фауста» говорит Мефистофель: «На жертву прихоти своей / Гляжу, упившись наслажденьем, / С неодолимым отвращеньем»¹.

Н.Ф. Федоров, смотревший на антиномии пола с точки зрения идеала целостности человека, видевший в целомудрии не только неповрежденность физического естества, но и полноту мудрости, целокупность знания о мире, помогающего личности нравственно и созидательно действовать в нем, подчеркивал, что в совокуплении, как и в смерти, человек перестает быть разумом природы, свободно и сознательно действующим существом, но становится «орудием слепой силы; он не знает и не управляет ни тем, что предшествовало этому акту, ни тем, что последовало за ним» (Федоров II, 156). И даже деторождение не меняет этого положения человека, делающегося рабом слепой силы: «Плод бессознательного увлечения повторяет в утробной жизни в общих чертах все пороки, представленные животным царством, произведением силы, не управляемой разумом. Половой грех тогда только будет искуплен, когда дана будет регулятивная форма способности давать подобие себе самим и своим отцам, и тому, что последует за этим актом, т. е. это будет уже сознательное воспроизведение родителей к жизни бессмертной, а вместе с тем и условие собственного бессмертия» (там же).

Так начинает звучать в русской мысли идея преображения Эроса, трансформации «родотворной силы» в силу воскрешающую и жизнотворческую. В отличие от позднего Л.Н. Толстого, склонившегося к четвертому — аскетическому — пути эроса, к «отрицательному целомудрию», предполагающему жесткий отказ от брака и деторождения, Федоров выдвигает идеал «положительного целомудрия», где энергии эроса не угашаются, но и не обращаются только на размножение, плодящее такую же несовершенную, смертную жизнь. Они направляются на преодоление смерти, на превращение всего «рождаемого, под которым кроется умирающее, в воссоздаемое и оживляемое» (Федоров III, 521). Эрос, дробящийся в дурной бесконечности природных актов, являет свои сверхприродные, божественные возможности, становится орудием воскрешения. Воскресительный характер любовного чувства высветляет муже-женские отношения: их движет теперь не только сила влечения, но и любовь к родителям, избыточная в наличном порядке природы, но абсолютно необходимая для того строя мира, в основе которого принцип Троицы, «единство самостоятельных, бессмертных личностей, во всей полноте чувствующих и сознающих свое неразрываемое смертью, исключаящее смерть единство» (Федоров I, 90). Воскресительный эрос становится у Федорова орудием регуляции, сознательно-творческого управления процессами жизни. Воскрешая умерших, он преображает живущих, делает их «полноорганными» существами, обладающими «последовательным вездесущием», способными жить в разных средах,

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 419.

соединяет в психократию, в многоединство, где «верность и взаимная любовь» не имеют границ в смерти (Федоров I, 90).

О метаморфозе эротической любви, «трансформации той самой творческой силы, которая в природе, будучи обращена наружу, производит дурную бесконечность физического размножения организмов», о ее обращении на «духовно-телесное творчество», на преобразование всей «природной и всемирной среды», становящейся всеединством, вслед за Федоровым пишет и Соловьев¹. Преображенный Эрос становится у философа богочеловечеством орудием осуществления главного чаяния христианства — «воскресения мертвых и жизни будущего века». «Если Эрос животный, подчиняясь слепому, стихийному влечению, воспроизводит на краткое время жизнь в телах, непрерывно умирающих, то высший, человеческий Эрос истинною своею целью должен иметь возрождение, или воскресение, жизни навеки в телах, отнятых у материального процесса»².

Идея воскресительной силы любви, вылившаяся у Федорова и Соловьева в ряд философских формулировок, обрела параллели в русской литературе, давшей ей интуитивно-образное развитие. А.К. Горский недаром писал о «буйных всходах воскресительных тенденций в эротике» в творчестве Пушкина³. В «тайных стихах» поэта («Заклинание», «Придет ужасный час... твои небесны очи...», первая редакция «Русалки») настойчиво повторяется мотив воскрешения умершей возлюбленной, а в «Сказке о мертвой царевне и о семи богатырях» королевич Елисей, носящий имя ветхозаветного пророка, который по благодати Божией исцелял и воскрешал, пробуждает невесту от смертного сна⁴. И в поэме А.К. Толстого «Портрет» (187–1873) отрок, влюбившийся в портрет молодой женщины, направляет всю силу страстного желания на то, чтобы вдохнуть в него жизнь.

Имморталистический и воскресительный вектор, внесенный Федоровым и Соловьевым в русскую философию Эроса, по-разному проявлялся у деятелей религиозно-философского возрождения XX в. Но все они стремились вывести тему Эроса и пола из области секулярно-одномерного подхода, продемонстрированного психоаналитической школой З. Фрейда, для которого высшие взлеты любви, проявляющиеся в жестах и желаниях героев Пушкина и Толстого, в «странном» стремлении Мышкина и Рогожина сохранить тело Настасьи Филипповны, не отдавая его в добычу гробу и разложению, не более чем «медицинский» повод, случай из области «психопатологии обыденной жизни».

Взгляд на проблему Эроса, пола и брака в ином, богочеловеческом ракурсе, заданном Достоевским, Федоровым, Соловьевым и продолженным Д.С. Мережковским, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Б.П. Вышеславцевым, А.К. Горским, основывался на понимании того, что

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 547.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 614.

³ А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 5 декабря 1938 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 594.

⁴ Семенова С.Г. Пушкинская философия эроса (в контексте русской мысли конца XIX–XX вв. // Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 109–115.

движение к новому, совершенному, сизигическому порядку реальности требует преображения не только духовного, но и физического естества человека. Главный вопрос, который во всей неотменимости встал перед ними, был вопрос о путях этого преображения, о том, как перевести «идею высшего организма», в которой, по Соловьеву, состоит конечная задача любви¹, из области идеала в реальность.

Пути «религиозного решения проблемы пола и любви»², намеченные деятелями Серебряного века, были разнообразны. Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяев выдвинули и пытались осуществлять в собственной жизни идеал «духовной брачности», в котором оживала раннехристианская практика обручничества, представлявшая собой своеобразный синтез состояний брака и девства. Ап. Павел превозносил непорочный брак как образец муже-женской любви в финале времен, когда мир подойдет к порогу преображения. О непорочном состоянии человечества в апокалипсическую эпоху писал Достоевский, выводя образ «миллениума», где «не будет жен и мужей» (Достоевский 11, 182). И деятели Серебряного века с их «эсхатологическим беспокойством» приняли идеал духовного брака, считая, что именно через него может быть восстановлена чаемая целостность, андрогинность супругов, в то время как половое соединение не является нерасторжимым «слиянием целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом», но дает лишь «дробное частичное, поверхностное соприкосновение»³. Идеал непорочного союза, ставший основанием брака Д.С. Мережковского и З.Н. Гиппиус, Н.А. Бердяева и Л.Ю. Рапп, А.К. Горского и М.Я. Монзалева, А.Ф. и В.Н. Лосевых, должен был вести супругов к обожению и одновременно соединял тему любви с темой творчества, платоновское понимание Эроса как «рождения в красоте» и соловьевский идеал теургии. А Горский, следуя Федорову, видел религиозное задание брака в воскресительном делании, идущем рука об руку с духо-телесной метаморфозой, когда очищенные от темного сладострастия энергии эроса устремятся на преображение и творчество жизни.

Второй вариант преображения Эроса, имеющий в своем основании мистически переосмысленную идею христианского брака, был дан С.Н. Булгаковым. Философ стремился оправдать «соединение полов и рождение», исходя не из их падшего состояния, а из того образа брачности, который был заповедан Адаму и Еве в раю. «Заповедь размножения не связана с грехопадением, она дана до него, и не с тем, конечно, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и через них полноту жизни»⁴. Отсюда вытекает и цель брачного союза, состоящая, по мысли Булгакова, в «девственном соединении любви и супружества»,

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 493.

² Бердяев Н.А. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. С. 246.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. С. 190.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 259.

в восстановлении целостности человека, полный образ которого «есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке»¹.

Оба пути — христианский брак, возвращающий пол и рождение к утраченному первообразу, и духовная брачность, делающая муже-женский союз горнилом будущей миллениаристской эпохи, по мысли русских философов Эроса, требуют огромной работы. Духо-телесный союз неразрывен здесь с внутренним деланием, основывается «на совершеннейшей откровенности, на ежедневной взаимной исповеди» (Федоров I, 285), тесно связывается с аскетической практикой, направленной не на умерщвление плоти, а на ее высветление. А.К. Горский не раз напоминал, что аскетика значит возделывание, что подлинный аскетизм считает тело не темницей, а сосудом души и что Христос в Новом Завете назван «Спасителем тела» (Еф. 5, 23). «В каждом браке или, скажем, эротическом явном или тайном союзе — оба его члена должны являться друг для друга иконами, т. е. путями восхождения к первообразу, а не тормозами на этих путях». При этом женский образ, по мысли Горского, должен быть «иконой Марии», а мужской — Иоанна Предтечи, «друга Жениха»².

Ища путей преобразования Эроса, русские писатели и мыслители соединяли его с двумя другими ипостасями любви — агапе и филией, подчеркивая, что эти три типа любовного отношения в их взаимодействии дают полноту откровения другого «я» в его уникальности и конкретности, являют тайну человека и одновременно выводят личность — из состояния эгоизма, а пару — из эгоистической замкнутости друг на друге, когда «мало остается для всех», выстраивают пространство родства. Об углублении агапической любви, распространении ее на родителей и предков брачной четы, на представителей других брачных союзов и их родных, писал еще Н.Ф. Федоров, намечая перспективы преобразования брака, становящегося воскресительным деланием. А у Достоевского, вдохновленного идеями философа общего дела, в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы», звучала идея расширяющегося семейства как основы всечеловеческого и всемирного братства: «Семейство расширяется, вступают и неродные, заткалось начало нового организма» (Достоевский 15, 249). И у него же, начиная с ранних произведений, возникал образ тринитарного союза любящих, в котором находила этическое разрешение ситуация «двойной любви», столь часто встречающаяся в повестях и романах писателя, когда любовное отношение обращается сразу к двоим, и эти оба (обе) любящему одинаково дороги. С точки зрения земной, обособляющей логики, любовный треугольник не имеет иного разрешения, кроме возврата пары в ее статус кво или рокировки, создающей новый дуальный союз, столь же замкнутый на себе и непрозрачный, как тот, который был расшатан вторжением непрошеного третьего элемента. Но герои Достоевского пробиваются к иной, высшей логике — тринитарной. «Мы будем троим,

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 263.

² А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 31 декабря 1939 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 672, 673.

как один человек» (Достоевский 2, 28) — в этом восклицании невесты Васи в повести «Слабое сердце», повторенном в романе «Униженные и оскорбленные» устами Наташи: «Да, да, Алеша — он наш брат, он уже простил нас, и без него мы не будем счастливы. <...> Но мы будем жить втроем...» (Достоевский 3, 202) — движение к синтезирующему принципу Троицы, по образу которой должно созидаться и единство человеческих «я». При этом сам Достоевский, как и русские мыслители XX в., не только защищавшие идею тринитарных союзов, но и стремившиеся воплотить ее в реальность¹, понимали, что, чтобы не скатиться в содомию, эти союзы должны быть лишены той формы реализации эротического отношения, которая связана с половым соединением. Именно такой — непорочный, девственный — тип союза являли герои раннего Достоевского, и именно к нему тяготели деятели Серебряного века, стремившиеся осуществлять богочеловеческий идеал здесь и сейчас.

А.К. Горский, много размышлявший о путях метаморфозы любви, неоднократно подчеркивал: чтобы не споткнуться о границы человеческой психики и физиологии, расширение любви за пределы союза только двоих требует не просто отказа от полового акта, но трансформации привычного типа эротики, реализующей себя через этот акт. Искусство, пути которого тесно переплетаются с путями Эроса, дает «новое эротическое восчувствие возможностей организма»². Эти возможности кумир Горского В.С. Соловьев соединял с высвобождением любовных энергий, тех «духовно-телесных токов», которые в первых трех путях эроса профанически растрачиваются в актах соитий, а в четвертом — нейтрализуются в воздержании. Пятый — богочеловеческий — путь выводит их к житнетворчеству, сообщает им способность изливаться в окружающую атмосферу, преображать и самый организм человека, и лежащую вокруг него природно-космическую среду. Продолжая мысль Соловьева, Горский выводит концепцию «магнитно-облачной эротики», где эротическое волнение не центрировано на гениталиях, но распространяется на весь организм, образует вокруг него энергично-заряженную атмосферу, как бы «магнитное облако сил»³. Такой тип эротики особенно характерен для расцветающего девичьего и женского организма и представляет собой форму претворенного, просветленного эроса, свободного от грубо-плотных влечений, от темного сладострастия. К этим воздымающим «духовно-телесным токам» любви особенно чувствительна поэзия; с ними, с точки зрения Горского, связана и загадка «явления Музы», и тайна «Вечно женственного». Мужское либидо, фаллоцентричное по своей природе, тесно связанное с кастрационным комплексом, с недостатком, потерей энергии

¹ См.: *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Достоевский и XX век. Т. 1. С. 84–87; *Матич О.* Эротическая утопия: новое религиозное сознание и fin de siècle в России. М.: НЛО, 2008; *Философские эманации любви.* С. 99–105.

² А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 11 марта 1939 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 617.

³ *Горский А.К.* Сочинения и письма. Кн. 1. С. 390.

(эякуляция), очаровывается этим «избытком жизни молодой» (А. Фет), восторженно стремится к нему, жаждет погрузиться в светло-воздушное облако, сотканное из тончайших энергий («Крылом своим меня одень, / Томленья сердца утиши / И благодатна будет тень / Для очарованной души» — Тютчев). Поэт или влюбленный жаждет полностью отождествить себя «с целым, желанным и прекрасным образом»¹, ища какой-то ему самому неведомой метаморфозы, взыскавая «новой природы, лучше и полнее той, к которой мы прикованы»².

Философия эроса А.К. Горского, как и «Этика преображенного Эроса» Б.П. Вышеславцева, выстраивалась в диалоге с психоаналитической школой З. Фрейда. Рассматривая ключевые психоаналитические понятия *libido* и сублимации в религиозной системе координат, Вышеславцев выводил их за пределы сексуальности в сферу этики, рассматривал как стремление к высшему, жажду воплощения совершенства, волю к спасению и преображению бытия³. Платоновское понимание Эроса как рождения и творчества в Красоте соединялось здесь с христианской метафизикой любви, раскрывая образ подлинной «сублимации», не упирающей личность в тупик пола, а поставляющей перед ней образ преображенной телесности. Что касается Горского, то он отказывался от обоих понятий, считая, что они работают только с человеком, взятым в его послегрехопадном, земном, смертном статусе, но неприменимы к человеку, рассматриваемому в богочеловеческой перспективе. Ему, равно как и его духовному учителю Федорову, был ближе религиозно-философский инструментарий, восходивший к центральным понятиям христианства. Так, Федоров, говоря о том новом типе рождения, которое будет тесно связано с воскрешением, а не со смертью, уподоблял его творческому рождению Второго Лица Троицы и «извождению» Святого Духа, а также литургическому пресуществлению хлеба и вина в Тело и Плоть Христовы. И Горский, говоря о целостном акте любви, включающем в себя воскрешение и преображение, прямо называет его литургическим⁴.

Путь метаморфозы эроса Горский полагал в переходе от мужского либидо к женскому типу магнитно-облачной эротики. Если мужская, генитальная эротика, организованная по эякуляторно-оргазменному типу, энтропийна, идет в направлении затухания, рассеяния энергии пола, то женская, экстрагенитальная эротика, напротив, неэнтропийна, способна к кумуляции половой энергии, ее возгонке и трансформации в высшие, творчески-преобразовательные формы энергии, которые человечество, вставшее на путь общего дела, направит, по мысли Горского, на преображение и своей плоти, и плоти мира. Апологет идеи активного христианства, Горский стремился расширить опыт исихазма, практику «умного делания», в которой человеческое естество делалось сопричастным нетварному

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 409.

² Там же. С. 424.

³ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. С. 50.

⁴ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 456.

фаворскому свету, распространить это делание и на сферу влечений: «Схождение ума в сердце (и далее в органы воспроизведения, в излучаемую чрез них и кристаллизирующуюся вокруг кожи облачность) должно иметь своим результатом — восхождение сердца в ум — и приобретение мыслью и словом полноты воспроизводительной (воскресительной в этом случае) силы, где мужское и женское, оплодотворяя друг друга не дробно и частично — а взаимопроникая насквозь, составят одну неразъятую плоть, что и является задачей всякой *метаморфозы*»¹. Так соединялись в проектке Горского, ставшей одной из оригинальных версий русской философии Эроса, пути аскетики, этики и искусства.

¹ А.К. Горский — О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой. 10 апреля 1940 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 700.

СОФИЙНАЯ ТЕМА В ХУДОЖЕСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ВАЛЕРИАНА МУРАВЬЕВА: ОТ МИСТЕРИИ «СОФИЯ И КИТОВРАС» К РОМАНУ «ОСТРОВ БУЯН»¹

«Я любил женщину, именуемую Софиею»². Этими словами философ, публицист, дипломат Валериан Николаевич Муравьев начал один из набросков к своему главному сочинению — философской мистерии «София и Китоврас»³. Он работал над мистерией в первое пореволюционное десятилетие (с 1918 по 1925 г.), когда внешняя, политическая история, совершившая марш-бросок из «царства необходимости в царство свободы», развивалась в активном противостоянии самодержавному прошлому, однако другая — внутренняя — история, находилась отнюдь не в одномерных отношениях с дореволюционной эпохой: темы и образы Серебряного века звучали в ней, то окрашиваясь ностальгически, то обретая новые обертоны в соприкосновении с современностью.

Если говорить о самом Муравьеве, то бывший участник Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества, еще до революции напечатавший несколько статей в «Русской мысли» и «Московском еженедельнике», а в 1917–1918 гг. регулярно публиковавшийся в журналах «Русская свобода» и «Заря России», он воспринял от Серебряного века целый ряд тем и сюжетов: оправдание истории, искусство как творчество жизни, имяславие, которое вместе с друзьями-философами А.К. Горским и Н.А. Сетницким трактовал как переход к имядействию⁴... Но, пожалуй, центральной, обнимавшей все прочие темы, стала для него тема Софии. Образ Премудрости, что была у Бога художницею, помогая Ему в творении мира, связывался в представлении Муравьева и с идеей истории как работы спасения, преодолевающей внешний и внутренний хаос, и с темой

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432: Русская литература и философия: пути взаимодействия). Впервые опубликовано: Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17. № 4. С. 242–272. http://poetica.pro/files/redaktor_pdf/1571145008.pdf

² ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 2. Л. 39.

³ Текст мистерии и материалы первых редакций, историю текста и комментарий см.: Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 55–474, 595–696.

⁴ См.: Hagemester M. Imjaslavie — Imjadejstvie. Namensmystik und Namensmagie in Rußland (1900–1930) // Namen: Benennung — Verehrung — Wirkung. Positionen der eugoräischen Moderne. Berlin, 2009. S. 77–98. См. также главу «От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев в кругу споров об Имени».

вселенского искусства, преображающего мир в красоте, и с видением универсума как иерархии, лестницы имен, возводящей к Божественному Имени.

Диапазон софийной темы в русской культуре был задан В.С. Соловьевым¹. Им же были прочерчены две линии ее осмысления, которые можно условно назвать богословской и художественной. В первой трети XX века каждая из них получила свое дальнейшее углубление и развитие. Первая линия брала свое начало в соловьевской концепции всеединства и Церкви как орудий ее восстановления в падшем и смертном мире, атомарном, разрозненном, существующем по закону «двойной непроницаемости»² вещей и существ. Эта линия вела к П.А. Флоренскому и С.Н. Булгакову и выводила к новой постановке вопросов христианской космологии и антропологии. В книге «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков определял Софию как образ благобытия, целостный, совершенный образ мира и человека, который пребывает в Боге от века, являя высшую красоту, славу и нетление. И одновременно Премудрость Божия — посредница между Богом и миром, она не оставляет бытие и после того, как в грехопадении входят в него смерть и рознь, изливает в природу божественный свет, живой нитью связывает его с Богом³. Водительница Твари, София направляет человеческий род и природу к восстановлению утраченного всеединства. Тот же аспект софийной темы подчеркивал П.А. Флоренский, для которого «София — эта истинная Тварь или тварь во Истине, — является предварительно как намек на преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном»⁴. Трактую в книге «Столп и утверждение Истины» иконографию Софии, Флоренский видел в окружающих Премудрость Божию небесных сферах знак ее вселенской, «космической власти», ее «космократии»⁵.

Флоренскому была близка позиция Соловьева, связавшего тайну Софии с тайной Троицы, подчеркивавшего, что София есть «абсолютное единство»⁶ Божественных лиц в их неслиянности-нераздельности. И одновременно Флоренский акцентировал присутствующее в Церковном сознании и запечатленное иконописным искусством видение Софии как Церкви. Описывая так называемую ярославскую версию образа Софии, основанную на знаменитой фразе «Премудрость созда себе дом»⁷, он подчеркивал, что это изображение является образом «Церкви в ее целом». А обращаясь к иконе Софии, представленной в Софийском соборе

¹ См.: *Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007; *Сапронов П.А.* Русская софиология и софийность. СПб.: Церковь и культура, 2006. С. 68–103.

² *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 540.

³ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства. С. 158.

⁴ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 391.

⁵ Там же. С. 375.

⁶ *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911.

⁷ Это версия впервые была представлена в храме Николы Надеина в стенописи на заднем своде, в Духовской церкви и церкви Иоанна Предтечи в Ярославле (см.: *Брюсова В.Г.* София Премудрость Божия в древнерусской литературе и искусстве. М.: Белый город, 2006).

г. Киева, где София изображена в виде крылатой Богоматери, стоящей на серповидной луне в окружении ангелов и архангелов, праотцов и пророков, видел в ней «соединение Софии, Богоматери и апокалипсической жены»¹, облеченной в Солнце, образ которой представлен в «Откровении Иоанна Богослова» (Откр. 12, 1–6).

Вторая линия разработки софийной темы опиралась на образы соловьевской поэмы «Три свидания» (1898). «Сиянье Божества», прозреваемое поэтом-мыслителем под «грубой корою» материи, вещественного, тварного мира, сфокусировалось здесь в лучистом видении «Подруги вечной». Душа Мира предстала в прекрасном женском облике, утверждая высший, богочеловеческий «смысл любви» — как дела обожения. «Три свидания» соединили культ Богоматери как Непорочной Девы, образ Ее как покровы и упования твари, как энтелехии материи, чающей преобразования в Богоматерию, с гётевским «Das Ewig Weibliche», и это единство получило разнообразные проекции в эстетике и художественной практике русского символизма, у А. Блока, А. Белого, В. Иванова.

В мистерии «София и Китоврас» В.Н. Муравьев соединяет обе софийные линии философии и литературы Серебряного века, внося в их звучание свои характерные обертоны. Философ синтетического склада, он возводит храм своей творческой мысли на фундаменте, содержащем скрепы самых разных традиций, от раннего христианства до гностицизма, от европейской философии до восточных Упанишад, от древнерусской былинной традиции до современного богоискательства, но при этом не допускает эклектической пестроты, расплывчатости образа, лишённого ценностной фокусировки. Беря из этих традиций присущие им варианты понимания «женского», он переплавляет их в христианском горниле и этот творческий сплав обогащает теми идеями и пониманиями, которые дало ему соприкосновение с наследием Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, для которых христианство — религия действия, реального преобразования мира.

Так рождается образ главной героини мистерии. София внешне — «светская женщина, одна из самых красивых, обаятельных и знатных петербургских женщин»², внутренне — искательница правды, жаждущая «не только знания, но и жизни»³. Уже несколько лет является она участницей религиозно-философского общества, члены которого одушевлены идеей «найти и построить идеальное царство человеческих отношений»⁴, но никак не могут достигнуть согласия, ибо каждый из спорящих видит это царство по-своему. Она же взывает абсолютного, целостного идеала, и на этом фоне резче и выпуклее видит изъяны дробных, частичных идей, фанатично отстаиваемых ее собратьями.

В одну из весенних Петербургских ночей в садике перед Исаакиевским собором, куда София, уставшая от светской пустой болтовни, скрылась

¹ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. С. 381.

² *Муравьев В.Н.* София и Китоврас // Муравьев В.Н. Сочинения: В 2 кн. Кн. 1. С. 60.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 73.

с блестящего бала, она неожиданно встречается со странным человеком в крылатке и котелке. Завязывается разговор, в котором собеседник Софии обнаруживает поразительное знание ее духовного и душевного склада, особенностей поведения, сокровенных мыслей и чувств. София недоумевает: уж не из тайного ли ведомства сей незнакомец? Однако тот отменяет ее подозрения. На деле он никто иной, как загадочный Китоврас, в библейские времена помогавший царю Соломону в строительстве Иерусалимского храма, как о том повествует древнерусская «Повесть о Соломоне и Китоврасе». Самой же Софии герой открывает, что она является земным воплощением Премудрости Божией и ее миссия — быть водительницей человечества к совершенному строю жизни.

Впрочем, до осуществления этой миссии еще далеко. София — сама пока только искательница, которой предстоит прийти «в разум истины», к пониманию сущности совершенства. И потому Китоврас становится ее Вергилием: в последующих сценах-видениях он ведет Софию по царствам, в которых воплощены философские и религиозные представления человечества об идеальном социальном устройстве. Царство Адаряна, пошедшего по пути индивидуализма, опирающегося на силу и власть; царство Навуходоносора, обращенного Богом в зверя и исповедующего слияние человека с природой, погашение личности в роевой, бессознательной жизни; царство Мельхиседека, стоящее на христианстве в историческом его изводе — с идеалом аскетизма, отвержением несовершенного мира, идеализацией потусторонности; «царство Блудницы», рисующее образ секулярной цивилизации, сознательно отрекшейся от Христова завета; «царство подземных людей», воплощающее идеал социализма — обрубленный, оскотленный образ социального действия, полноту которого заключает в себе, по Муравьеву, лишь активное, творческое христианство, стоящее на принципе богочеловечности.

Искание совершенной модели жизни, истинного царства правды — центральная тема «Софии и Китовраса». Это искание опирается и на христианский идеал «нового неба и новой земли», и на народные легенды о праведных землях: Опоньском царстве, земле Игната, «Царстве Пресвитера Иоанна», где «небо и земля соткнулись»¹. Самый ареал странствий Софии был максимально широк, обнимая собой все времена и эпохи. В облике странницы София оказывалась в Вавилоне и в империи Александра Македонского, беседовала с царями и мудрецами, с военачальниками и философами, стремясь услышать от них чаемую «последнюю правду». Муравьев планировал ввести в мистерию исторических и мифологических персонажей. Там должны были действовать царь Соломон, Александр Македонский, жрица Диотима, философы Сократ, Сенека, Марк Аврелий². И каждая эта встреча являла новый облик Софии, демонстрируя всеобщность проявления софийного образа в каждой женщине в каждую

¹ Сказание об Индийском царстве // Летописи русской литературы и древности. Т. II. Кн. 4. СПб., 1859. С. 100.

² Там же. ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 84 об.; Ед. хр. 8. Л. 5.

эпоху истории. София-амазонка встречалась с Навуходоносором, София-пленница, прекрасная персиянка, супруга воеводы Гастаспа — спорила с Александром Македонским. Примечательно, что смена облика не влияла на внутреннее устройство той, что призвана была воплотить в себе вековечное алкание правды, взыскание совершенства. Не случайно в диалоге с Александром Македонским, величайшим из полководцев, стремившимся поразить Софию мощью и великолепием земной власти, она, духовная страница, твердо отвечала, что ни над душой, ни над волей ее он, повелитель мира, не властен¹.

Обращаясь к разным эпохам и разным культурным традициям, Муравьев стремился показать универсальность исканий идеального состояния мира. В то же самое время он демонстрировал и глубокую национальность этих исканий, их укорененность в почве древнерусской культуры. Так появились в мистерии странники, калики переходящие: в их образе шли по степным пространствам София и Китоврас. Фольклорные истоки отчетливо проявились и в образах героев-искателей, готовых завоевать для Софии вожделенное царство. В одном из планов мистерии Китоврас, выступающий в роли Соломона, «зовет всех искателей Софии, объявляет им, что София отдаст свою руку тому, кто завоеует ей достойное царство»², и на его зов откликаются три богатыря: Святогор, Полкан и Егорий. Двое первых строят ложные царства (первое основано на праве одинокой личности, второе — на безбожном коллективизме и подавлении индивидуального «я»). И лишь третий искатель — Егорий — как и требует фольклорный сюжет — слагает к ногам Софии подлинное, совершенное царство, основанное на христианской соборности, действии и любви.

На образе Егория и его связи с Софией следует остановиться подробнее. Линию «Егорий — София» Муравьев заимствует из знаменитого духовного стиха о Егории Храбром и трансформирует в соответствии с собственным замыслом. Еще до рождения мистерии, в статье «Русский революционный мессианизм», открывшей серию статей философа 1917 года в журнале «Русская свобода», он назвал Егория тем героем, в котором во всей полноте выразился облик «русского народа», проявились его заветные чаяния. По сюжету духовного стиха Егорий предстает как «сын Софии-Премудрости», и эту сыновне-материнскую связь Муравьев трактует как манифестацию «родства России со всем миром, со всем творением»³. В интерпретации Муравьева, Егорий, сын Софии, души мира, водительницы твари к совершенству, подобно своей матери, исполнен душевного попечения о бытии, той любви ко «всякому созданию Божию» (Достоевский 14, 289), о которой говорит в романе «Братья Карамазовы» старец Зосима. Егорий, по велению которого «разрастаются леса, бегут

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 1. Л. 11 об.

² *Муравьев В.Н.* Избранные планы мистерии // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 397.

³ *Муравьев В.Н.* Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917. № 1. С. 17.

реки, становятся горы, живут звери, рыбы, птицы»¹, воплощает в своих «творческих подвигах» ту идею благой «регуляции» мира, которая была центральной в философии Н.Ф. Федорова, перейдя затем в христианскую философию хозяйства С.Н. Булгакова. Народное сознание, в представлении Муравьева, выражает здесь образным, «неученым» образом идею регуляции природы, ософияения, космозации мира.

Дав в своей публицистике религиозно-философское прочтение темы софийности — в контексте идеи обожения твари — Муравьев дополняет его в мистерии интуицией просветляющего, преображенного эроса. В древнерусском стихе Егорий является сыном Софии, а в героине духовного стиха подчеркнута идеальное материнство — тем самым и тема спасения Софии, метонимически воплощающей собою весь мир, проецируется на новозаветный сюжет: Христос спасает все бытие, в том числе и Богоматерь. У Муравьева, наследника Серебряного века, где тема преображенного Эроса питалась идеями соловьевского «Смысла любви» и образом «Подруги Вечной» в его поэме «Три свидания», образ Софии-Матери замещается образом Софии-Невесты. Егорий здесь не сын, но суженый Софии, подобный царевичу Елисею из пушкинской «Сказки о мертвой царевне и семи богатырях», который избавляет возлюбленную царевну из-под власти смертного сна.

По мере кристаллизации замысла фольклорные и сказочные мотивы, характерные для начальных планов мистерии, сменяются мотивами, утвердившимися в эпоху книжной культуры, и за поклонением Софии героев-искателей отчетливо встает средневековый культ Прекрасной Дамы, возрожденный романтизмом, а затем символистской эпохой в лице Блока и Белого. Глава «София» одного из прозаических вариантов мистерии начинается исповедью героя, признающего подобно лирическому герою соловьевской поэмы «Три свидания» в вечных чувствах к подруге вечной:

«Я любил женщину, именуемую Софиею. — Ею душа моя была израна на с ранних лет и мир от раны той для меня потускнел и жизнь наполнилась алканием света и обретением страдания.

Она была земной и небесной и потому тоска ее перемежалась с нездешней радостью. Но я не мог вынести ее тоску. Все отдам тебе, сказал я ей, всю душу свою, весь ум, все сердце, всю силу, бурлящую в жилах. Но она отвечала: на что мне душа твоя, ум твой, сердце твое, сила твоя. Мне нужно другое, настоящее... Мне нужно царство.

И я задумывался мучительно и страстно над этим другим, над этим настоящим, над этим царством. Весь мир завоюю тебе, говорил я ей, все царства настоящие, прошлые и будущие. Вдохновленный тобой я чувствую в себе мощь непреборимую, смелость безумную, волю железную. Но она отвечала: не эти царства нужны мне. Мне нужно единое светлое царство. Его высота выше всех высот, его глубина глубже всех глубин, его широта шире всех широт. В нем все царства как в семени; оно земное и небесное;

¹ Муравьев В.Н. Русский революционный messiанизм. С. 17.

в нем радость единственная, радость преображения, радость жизни неисчезаемой и вечной.

И я сказал: Клянусь, что я добуду это царство, и грусть в твоих глазах сменится предвечным светом херувимов!¹

Характерно, что в отличие от «Подруги вечной» соловьевской поэмы «Три свидания» образ, рисуемый Муравьевым, более определен в своей человечности, но при этом не теряет идеальности. Платоновский дуализм, резко разграничивающий сакральное и профанное, небесное и земное, Афродиту Уранию и Афродиту Пандемос, преодолевается евангельским пафосом воплощения спиритуального и обожения земного. Муравьев воспринял от русской религиозно-философской мысли, пути которой были неразрывны с путями литературы, образ христианства как преображающей, житнетворческой веры, идею христианского реализма, преодолевающего романтическое двоемирие. Его София — и в подготовительных материалах к мистерии, и на этапе воплощения замысла — отнюдь не бледная, возвышенно-бесплотная, спиритуальная тень. Она исполнена жизни, полна женского и человеческого обаяния, в ней — подвижный, пытливый ум, горячее, равнодушное сердце. И одновременно — София страстно стремится к свету истины, отвергая всякие компромиссные решения, сознательно оскопляющие, ограничивающие идеал.

В.Н. Захаров, обосновывая «христианский реализм» как метод русской литературы, подчеркивал: «Как эстетический принцип христианский реализм появился задолго до открытия художественного реализма в искусстве. Он проявляется в новозаветной концепции мира, человека, в двойной (человеческой и Божественной) природе Мессии»². Связь христианского реализма с темой Боговоплощения, заявленная в данном высказывании ученого, была внятна Муравьеву, как была она очевидна для Достоевского, видевшего в Боговоплощении, в том, что «слово плоть бысть» (Ин. 1, 14), не просто основание веры, но и неложное свидетельство полноты миропреображения, просветления материальности. Достоевский, в творчестве которого христианский реализм, «реализм в высшем смысле», обрел полноту выражения³, на знаменитых «фантастических страницах» романа «Бесы»⁴ заявлял: «Да Христос и приходил за тем, чтоб человечество узнало, что его земная природа, дух человеческий может явиться

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 2. Л. 39.

² Захаров В.Н. Христианский реализм в русской литературе (постановка проблемы) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 3. Петрозаводск: ПетрГУ, 2001. С. 10. (Проблемы исторической поэтики; Вып. 6).

³ См.: Касаткина Т.А. О творческой природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004; Степанян К.А. «Сознать и сказать». «Реализм в высшем смысле» как творческий метод Ф.М. Достоевского. М.: Раритет, 2005.

⁴ Захаров В.Н. Фантастические страницы Достоевского // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр: Сборник научных трудов. Вып. 5. Петрозаводск: ПетрГУ, 2008 (Проблемы исторической поэтики; Вып. 8). С. 385–397.

действительно 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.

Идеи и образы Достоевского прочно вошли в философский и художественный мир Муравьева². Единство Божественного и человеческого, которое утверждалось в мысли и творчестве автора «Братьев Карамазовых», его «реализм в высшем смысле», уничтожающий всяческое, даже самое внешне благочестивое, разделение планов бытия, — вот мировоззренческая и творческая опора, на которой выстраивает Муравьев здание своей мистерии. Со всей определенностью этот реализм Достоевского — христианский реализм, видящий мир в перспективе преображения — проявляется у философа в развитии именно софийной темы, в коротком, но емком определении: «Она была земной и небесной».

Соединяя в себе земное и небесное естество, София одновременно воплощает единство любви и мудрости, сердечности и ума. Финальной сценой мистерии, как она изначально задумывалась Муравьевым, была встреча героини с Пресвитером Иоанном, царем-священником, правителем праведной страны, как о том повествует «Сказание об Индийском царстве», знаменитый памятник средневековой греческой литературы XII в., воплотивший в себе извечные чаяния о Царстве Божием на земле и широко известный как в средневековой Европе, так и в Древней Руси. В черновых версиях мистерии «прообразом» этой сцены была встреча Соломона с царицей Савской. Этот эпизод, рассказанный в III книге Царств (III Цар. 10, 1–13), на славянской почве стал основой «Сказания о премудрости царя Соломана и о южской царице и о философех». Согласно сказанию, царица Савская, услышав о мудрости Соломона, решила «испытать его загадками», а затем и сама пришла к царю, проверяя его мудрость вопросами³. У Муравьева, встречая Софию в своем Царстве, Пресвитер Иоанн прямо сравнивает ее с Царицей Савской и называет «Мудрейшей из жен»⁴. Правитель «земли Беловодской», за которой отчетливо встает образ Царства Божия на земле двадцатой главы «Откровения Иоанна Богослова», сообщает героине, что, подобно Соломону, он готов ответить на ее вопрошания. И здесь библейский и древнерусский рассказ меняют свое течение. София Муравьева не просто испытывает на прочность мудрость Иоанна — она стремится понять, соединена ли эта мудрость с высшей правдой и высшей благодатью, потому что именно это соединение являет-

¹ Достоевский Ф.М. Материалы к роману «Бесы» // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 8. «Бесы». СПб., 1906. С. 607. В уточненной расшифровке Б.Н. Тихомирова, не меняющей смысла текста: «земная природа духа человеческого» (Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения). С. 234).

² Гачева А.Г. Идеи и образы Ф.М. Достоевского в творческом наследии В.Н. Муравьева (Статья первая) // Достоевский и мировая культура: Альманах № 29. СПб., 2012. С. 250–264; Гачева А.Г. Идеи и образы Достоевского в творческом наследии Валериана Муравьева. Статья вторая // Достоевский и мировая культура. СПб., 2013. № 30. Ч. 2. С. 212–238.

³ Памятники старинной русской литературы. Сказания, легенды, повести, сказки, притчи. Вып. III. СПб., 1862. С. 61–63.

⁴ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 362.

ся для нее (как и для автора мистерии) залогом цельности, прочности и совершенства того Царства, которым правит ее собеседник.

Мудрость самой Софии не имеет ничего общего с голым «рацио», это ум, сведенный в сердце, обрученный с любовью, жаждущий дела. Со всей очевидностью это проявляется в сцене, предшествующей встрече героини с Пресвитером Иоанном. Пройдя все царства земные и ни в одном из них не увидев «единственного, истинного, последнего царства»⁵, героиня оказывается в безводной пустыне. По черновым версиям мистерии, вся окрестность усеяна обломками рухнувших царств (такова, с точки зрения Муравьева, судьба всякого дробного, частичного идеала, не дерзающего на полноту, не способного расширяться до совершенства⁶), в окончательной версии, переосмысляющей символику «Откровения...», София видит «развалины Вавилона-града, поросшие травой волчцом»⁷. Как София Ахамот в гностическом мифе, аллюзии к которому со всей очевидностью присутствуют в этой сцене мистерии, героиня, затерянная в пустыне, доходит до предельной точки отчаяния. Но в этот момент к ней начинает взывать вся природа: травы и облака, гады и змеи, насекомые, птицы, звери — они молят Софию спасти их от смертной участи, ввести в чаемое царство правды. Слыша голос живой твари, что надеется превозмочь отпущенный ей удел, взыскует совершенства и вечности, освобождения «от тяжести и цепей»⁸, София обретает понимание того, к чему призвана она в этом мире, декларируя в качестве своего credo единство знания, чувства и действия: «Я чувствую, что я не могу только знать. Мне надо любить и делать! <...> Я поняла страдания камней, растений, животных, всей природы, ее внутреннее восстание против слепоты навязанных ей законов, и я знаю: мой долг помочь ей»⁹.

Отвергая знание ради знания, София у Муравьева отвергает и путь одиночного спасения, который предлагает ей Китоврас, появляющийся в пустыне в ответ на мольбу героини. Крылатая София может перелететь через пропасть, отделяющую исхоженное ею пространство от чаемой обители Пресвитера Иоанна, видение которой открывается на горизонте. Но она отказывается бросить страждущую тварь земли, ответственность за которую взвалила на свои плечи. Ответственность не только за бессловесных существ, обретающих в мистерии разум и голос, но и за весь род людской: его олицетворяют в ми-

⁵ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 363.

⁶ Такое понимание идеала обосновал друг и единомышленник Муравьева философ Н.А. Сетницкий в книге «О конечном идеале» (Харбин, 1932). Доказывая, что момент воплощения является ключевым моментом становления идеала, Сетницкий подчеркивал, что степень воплотимости идеала напрямую зависит от степени его цельности, от его близости к совершенству, к тому единому и единственному «целостному идеалу», которого ищет человечество на протяжении своей истории. Хотя работа Сетницкого увидела свет в журнальной версии лишь в 1929 г., а полностью была напечатана в 1932, первый, и интенсивный, этап работы над ней относился к первой половине 1920-х гг., и многие из идей будущей книги Сетницкий обсуждал с В.Н. Муравьевым и другим участником идейного триумвирата — А.К. Горским.

⁷ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 342.

⁸ Там же. С. 346.

⁹ Там же. С. 348.

стерии народные правдолюбцы, которые после долгих странствий приходят в пустыню ждать и искать Софию, веря, что она приведет их в чаемый Град. А вслед за ними подтягиваются и бывшие строители Бенсалема — так называли себя члены религиозно-философского общества, к которому когда-то принадлежала София. Раньше каждый из них отстаивал и пытался воплотить в жизнь свою правду, но теперь, после краха защищаемых ими идеалов они готовы следовать за Софией и содействовать ей, предлагая построить дорогу «в обетованный Город»¹. В финале сцены в пустыне София из страждущей, сомневающейся, ослабевшей превращается в заступницу творения, водительницу его к чаемому Царствию Божию. Она, Душа мира, призывает все существа — от растений, камней, животных до человека — принять участие в «великом труде», засыпать бездну между двумя мирами. А в завершающей сцене мистерии, носящей название «Новый Бенсалем», в котором угадывается образ «Нового Иерусалима», пространством общего дела, великого труда, ведущего к «окончательному преобразованию мира, к победе над тлением, временем и смертью»², становится уже не только земля, но и Вселенная, а деятелями — все существа и все элементы мира, «люди, животные, камни, растения, звезды и планеты, атомы и электроны»³.

Акцент на теме мудрости, знания, звучащий в мистерии, заставляет закономерно обращаться к гностическим мотивам «Софии и Китовраса». Об этом мне уже приходилось писать в специальной статье⁴. Здесь же следует отметить главное: гностицизм Муравьева — гностицизм, преломленный сквозь христианскую призму: в нем нет характерного для гностического образа мира дуализма спиритуального и материального, духа и плоти, он отталкивается не от материи как таковой, а от нынешнего состояния материи, пребывающей во власти смерти и тления. Знание у мыслителя тесно связано с делом, с искупительным подвигом, дух проникает материю и стремится просветлить ее изнутри. По-своему трактуется Муравьевым даже тот поворот сюжета мистерии, когда на зов Софии в пустыне появляется Китоврас: действие здесь прямо отсылает к гностическому мифу, где Иисус или посланный им Параклет, спасает Софию Ахамот, возводя ее из материального мира в Плерому. Но если Параклет гностиков возвращает в Плерому только Софию, вслед за которой право на вход получают лишь избранные — пневматики — поставившие дух и свет выше страсти и тьмы, а низший, материальный мир сгорает, как зло, то у Муравьева в Царство Пресвитера Иоанна входит все бытие.

Мистерия «София и Китоврас» — не только художественно-философский, но и автобиографический текст. Прототипы ее героев Муравьев находил в своем ближнем и дальнем окружении. Подобно своим старшим собратям, прозревавшим лик Небесной Невесты в реальных,

¹ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 357.

² Там же. С. 394.

³ Там же.

⁴ Гачева А.Г. Гностические мотивы в философской мистерии В.Н. Муравьева «София и Китоврас» // Россия и гнозис: Труды международной научной конференции «Раннехристианский гностический текст в русской культуре». Т. 1. СПб., 2015. С. 15–51.

земных избранницах, он собирал образ героини-искательницы из образов реальных лиц, из кирпичиков женских судеб. Кто были эти женщины, отразившиеся в его Софии разными гранями облика, характера, речи, еще предстоит выяснять биографам Муравьева, и эта задача совсем не проста. Муравьев практически не вел дневника в общепринятом смысле этого слова. В течение нескольких лет — в 1920–1926 гг. — он писал лишь философский дневник, который начал в бывшем имении Онег, куда уехал после изматывающих месяцев ареста и следствия по делу Вероссийского Национального центра, когда его самого и его собратьев, то мучили допросами, то приговаривали к высшей мере, тут же заменяя ее тюремным заключением, и наконец освободили по амнистии. Личных записей в этом дневнике нет: Муравьев прорабатывает в нем темы статей и крупных работ, предпочитая мыслить о всеобщем, а не единичном, о человечестве, а не о своей собственной частной судьбе. И лишь несколько разрозненных ранних записей, относящихся ко второй половине 1910-х гг., приоткрывают завесу над тайной душевной жизни философа, для которого софийная тема была глубоко личной, собственной темой.

Да, присутствовавшее у Муравьева на первом этапе работы над мистерией стремление вести рассказ о Софии от первого лица вовсе не было данью интеллектуальной игре. Мыслитель стремился претворить в художественно-философском тексте свой собственный внутренний путь. Сохранившиеся в архиве мыслителя листки записной книжки 1915 г. указывают на то, что любовь к «женщине, именуемой Софиейе...», о которой говорит в черновых набросках к мистерии его герой, была частью жизни самого автора. В дневниковых записях Муравьев называет любимую женщину то «С. Д.», то «моя дорогая Sophy». Он пишет ей взволнованное письмо, и оно раскрывает в молодом мыслителе того самого «искателя царства», каким в первых версиях мистерии станет у него Егорий: «Мне грустно, что я не принес Вам какую-нибудь победу, какое-нибудь свое “взятие Перемышля”. Везде всходы, всходы, всходы и жатвы никакой. Я знаю, Вы не ищете жатвы и удивляетесь моему вечному устремлению. Но я верю, что найду, и чем яснее я вижу, что я не нашел, — тем яснее я вижу, что найду»¹. А в набросках к мистерии, датированных 4 и 7 апреля 1921 г., герой, исполненный духовной жажды, рассказывает историю своих исканий Бога и своей любви к Софии. Для нее он готов добыть истинное царство, то, о котором она мечтает: царство небесное и одновременно земное, исполненное радости преображения, неисчерпаемой вечной жизни².

Внимание Муравьева к теме софийности диктовалось той установкой на универсальность, которая была свойственна его мыслительному и духовному складу. Дипломат, один из участников Гаагской конференции мира, философ, воспринявший от Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева принцип всечеловечности, пафос всеобщего дела, идеал религиозного единства, он напряженно искал то основание, на котором

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 21. Ед. хр. 2. Л. 6, 26а.

² Там же. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 42–43.

мог бы воздвигнуться целостный религиозно-общественный строй. Актуальность этого поиска со всей очевидностью обозначилась в годы Первой мировой войны, революции, гражданской войны, когда не только земляне, но и граждане одной страны перестали сознавать себя единым телом, согласившись с тем, что ткань человечества и ткань народа разорвана пополам, как разорвано в роде людском и пространство веры, разделенное религиозными, конфессиональными, догматическими, обрядовыми перегородками. Сшить воедино эту ткань Муравьев предлагает, опираясь на принцип софийности, позволяющий видеть и оценивать природу, человека, Вселенную не только в их наличном состоянии — противоречивом, смертном, разрозненном, но и в перспективе преображения, в свете их идеальной природы, с точки зрения того, чем они призваны стать. Муравьев видит в софийности соединение образа веры и принципа действия, идеалотворчества и стремления к воплощению идеала. Уже в первой сцене мистерии его герой Китоврас, представляя Софии разные трактовки ее образа в традиции русской религиозной мысли, подчеркивает, что этот образ «все более и более отодвигает на задний план другие догматы и религиозные обряды», постепенно отождествляясь со всем, что раньше почиталось и утверждалось Церковью, и особенно Церковью православной: «Она — Субстанция Св. Троицы, она — первоизданное естество тварей, великий корень целокупной твари, она — ангел Хранитель мира, она — идеальная Личность мира, она — Память Божия, Она — Источник Любви, бытия и истины. Она — Церковь, она — Царство. Она — Дом Божий, Великий Город, Иерусалим Небесный. Она отождествляется с Богородицей, со Святым Духом, с Троицей, с Христом, с самим Богом»¹. Китоврас призывает к смелому и свободному шагу: «Раз София является и в Ветхом Завете, и в Христианском богословии, и в мистике, и в религиозной философии всеобъемлющим началом, первенствующим и обосновывающим все остальные, — бытие ее и деятельность следует провозгласить единственными догматами религии и подчинить им все остальные, а может, и вовсе их отменить»². Герой, когда-то помогавший Соломону в строительстве Иерусалимского храма, выступает за рождение обновленной, активно-творческой веры, к созданию синтетической строительной идеологии, способной объединить человечество, говорит о новом мессианстве, охватывающем мир, природу, культуру, и во главе его ставит Софию. А в шестой сцене мистерии, рисующей царство социализма, где большевики-«кинокефалы» с их безрелигиозной соборностью противостоят носителям пассивной христианской веры, ограничившей задачу христианства в мире только спасением души, он демонстрирует универсальность софийной идеи самым поворотом сюжета, где Китоврас, предстающий в данной сцене мистерии в виде «демона-большевика», молит Софию от лица «подземных людей»: «София, дай нам другой фундамент! Сделай так, чтобы не было зла, чтобы не было природы человеческой, чтобы волки зажили мирно с овцами

¹ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 98.

² Там же.

в одном стаде!»¹, чтобы Храм Будущего больше не строился на крови и главным орудием его строительства стала любовь.

Рассматривая софийность как универсальную категорию, которая может быть объединяющим принципом мысли и действия для людей, стоящих по разные стороны баррикад, Муравьев обращался к теме софийности и после того, как работа над мистерией уступила место другому, более прагматическому и проходному для пореволюционной эпохи проекту — книге «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924), после издания которой философ был приглашен на работу в Центральный институт труда. И хотя произносил слово «софийность» в работе, предназначенной для печати в Советской России, философ по понятным причинам не мог, ответ идеи софийности лежит и на «Овладении временем», отчетливо проявляясь в размышлениях философа об искусстве, призванном явить совершенный образ реальности, создать вдохновляющий проект грядущего пересоздания мира, который затем будет воплощен трудовым усилием человечества. В трактате «Культура будущего» (1925–1926) концепту софийности как энтелехии мироздания, внутреннему стремлению мира к гармонии и совершенству соответствует понятие эктропии, «движения восходящего», собирающего бытие, противостоящего «всякому нисходящему процессу» в природе². А в набросках работы «Философия действия» о софийности напоминает введенное Муравьевым понятие «центрального сознания-ипостаси», организующего вокруг себя другие ипостаси-сознания, подчиняющего их своему ритму и вовлекающего в целостное, общее действие³.

Образ Софии как персонификации Души мира, проявления Вечной Женственности, появляется и в художественных текстах Муравьева второй половины 1920-х гг. Правда, героини, соотносящиеся с ее образом, уже не носят имя София, но во всем их облике и поведении проступают ее черты. Такова Василиса Прекрасная, героиня сказки «Полоненое царство». В форме сказочного повествования, раздвигающего границы возможного, Муравьев стремился представить идею творческого преображения мира, создать своего рода художественную параллель к работе «Культура будущего» с ее проектами преобразования общества, преобразования человека, преобразования космоса, воплотить в иносказательной форме федоровский идеал победы над смертью, «творческого обновления природы», «преображения мира»⁴. В сюжете сказки, воскрешались многие сюжетные линии мистерии «София и Китоврас». В первоначальных набросках и планах к мистерии Егорий освобождал Софию от ига ненавистного царя Полкана, царство которого воплощало и дробный идеал большевизма, и бытие, страждущее под тяжестью смертных законов. В сказке Егорию соответствует образ Ивана, избавляющего Василису Прекрасную от плена

¹ Муравьев В.Н. София и Китоврас. С. 340.

² Муравьев В.Н. Культура будущего // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 216.

³ Муравьев В.Н. Материалы к работе «Философия действия» // Там же. С. 310.

⁴ Муравьев В.Н. Полоненое царство // Там же. С. 514, 513.

«Чудища злого», змея многоголового»¹, от Вихоря, что насылает «мучения, болезни»² и смерть. Как и в мистерии «София и Китоврас», здесь присутствует момент Преображения, когда сходит «грубая кора вещества», снимается личина, скрывающая истинный лик. Если в финальной сцене мистерии молодая искательница София раскрывается как Премудрость Божия, а Пресвитер Иоанн — как Параклет, то Василиса сказки «Полоненое Царство» раскрывается как София, а Иван — как Пресвитер Иоанн³.

Оживает образ Софии и в последнем по времени идеальном женском образе Муравьева — образе Запавы Путятишны из утопического романа «Остров Буян». Муравьев работал над этим романом в 1927–1928 гг., надеясь продвинуть его в печать. Сделал несколько редакций, стараясь превратить текст в «проходной» и безобидный для идеологического ока цензуры. Однако цензура эту вещь так и не пропустила.

Как и мистерия «София и Китоврас», роман «Остров Буян» был посвящен теме исканий идеального строя жизни, но если в мистерии тема была подана в религиозно-философском ключе, с опорой на федоровско-соловьевскую традицию активного христианства, то в романе «Остров Буян» она предстала в фольклорных образах, излагалась языком сказаний и былин, народных преданий, рядилась в одежды солнечного язычества, воспевающего жизнь и радостную силу ее. Основная сюжетная линия осталась прежней, варьировалось лишь ее оформление. Вместо «бенсалемцев», искателей и строителей идеального царства, в романе «Остров Буян» выступали богатыри Могут, Богомил и Будимир, а роль Софии, посылавшей их на поиски совершенного царства, исполняла Запав (или, по первоначальной версии, — Предислава). Вместо Царства Пресвитера Иоанна выступала «Солнцева страна», что раскинулась на острове Буян посреди «моря Окияна»: «там вечное лето, туда улетают на зиму птицы и удаляются гадюки, оттуда прилетают журавли, оттуда приносятся на землю все семена»⁴. Об этой стране рассказала Запаве бабка-ворожея Дубиса, поведав и о том, что на острове Буян «есть бел-горюч камень Алатырь, никем не ведомый, под камнем тем сокрыта сила могуча и силе той нет конца»⁵. И вот юная Запав, видящая в сне-видении себя царицей Солнцевой страны, к которой с любовью ластятся звери и птицы, дает клятву: «Не нужно мне ни монист, ни паволок, ни серег, ни камней самоцветов. <...> Я выйду за витязя, который найдет остров Буян, победит огненного змея, достанет мне бел-горюч камень Алатырь»⁶.

Как и в мистерии «София и Китоврас», где София последовательно оказывалась в царствах, которые строили ее собратья-искатели, так и Запав Путятишна попадала в каждое из царств, созданных богатырями, жаждущими ее руки: царство Могута — царство силы и власти, основанное на идее восточного деспотизма; царство Богомила — жреческая

¹ *Муравьев В.Н.* Полоненое царство. С. 515.

² Там же. С. 514.

³ См. там же. С. 513.

⁴ *Муравьев В.Н.* Остров Буян // ОР РГБ. Ф. 189. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 31–32.

⁵ Там же. Л. 31.

⁶ Там же. Л. 42.

языческая теократия с ее культом рождающей и умерщвляющей силы природы; царство Будимира — фантазия в духе бэконовского Бенсалема, царство, построенное на опытах познания и управления природой, но не солидарными усилиями всех людей, как то виделось Н.Ф. Федорову, а лишь горсткой избранных, превращающих остальных в «армию получеловеков», людей-скотов. Но ни одно из этих царств не кажется ей совершенным. Запава отказывается от гармонии, построенной ценой жизни и счастья тысяч безгласных рабов, как в мистерии Муравьева протестует сердце Софии против социалистического рая на земле, созданного на крови.

Финал романа «Остров Буян» является прямой аллюзией к той главе мистерии, где София, оказавшаяся в безводной пустыне, слышит молебу всей природы и призывает всю тварь земли к строительству дороги в грядущий град. Эту ключевую, кульминационную сцену «Софии и Китовраса» Муравьев фактически переносит в роман «Остров Буян». По ходу действия Запава оказывается не в пустыне, образ которой слишком насыщен религиозными аллюзиями, а в глубоком лесу. Пророческий сон героини раскрывает ее как «Солнцеву дочь», управительницу Солнцевой страны, а сама Запава начинает ощущать «свою изначальную связь со всем миром. Она чувствует, что расширяется беспредельно, что растет и вверх и вниз и вширь и вглубь. Она охватывает мир во всех направлениях, отождествляясь со всем в нем находящимся и живущим»¹. И в этот момент ее, как Софию философского диалога, окружают странники, среди которых она различает и трех искателей ее руки: Будимира, Богомила, Могута. Подобно героям «Софии и Китовраса», они разочаровались в ранее защищаемых ими идеалах, сознали их дробность и готовы теперь «вместе с всеми людьми искать преображенного царства»². А вслед за ними движутся навстречу Запаве «все народы земли, все племена и царства, носители и созидатели телесных и духовных богатств, великие скопища, где рождается и цветет жизнь человеческих поколений»³. Все они ищут «царства правды», стремятся войти в «великий и последний город, где будет строиться преображенный мир». И Запава, за которой отчетливо встает образ Софии, становится водительницей человечества в его восхождении к совершенству. Воля и энергия героини, к которой зывают хоры людей: «Веди нас, Запава», опираются на силу всех, «неудержимую, бьющую из глубины <...> существа, силу, умноженную <...> соборным движением»⁴. И не только люди, но все стихии, вся природа, животные, растения, камни, облака, солнце, ветер и др. включаются в общую работу спасения, засыпая, как в завершающей сцене мистерии, бездонную пропасть: колоссальная энергия живой материи направляется не на разрушение и смерть, а на созидание пути к чаемому граду — символу преображенной земли и мира.

¹ ОР РГБ. Ф. 189. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 364.

² Там же. Л. 364.

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 365.

Сцена «Софии и Китовраса», перенесенная в «Остров Буян», стала ключом к роману. И хотя Муравьев, следуя устоявшейся жанровой традиции, дал своему произведению определение «утопический», сам он мыслил «Остров Буян» не как утопию, а как проект, как манифестацию целостного идеала, преодолевающего ущербность наличных идеалов истории. Именно поэтому, несмотря на все цензурные тернии, так стремился сохранить в тексте романа финальную сцену моления Софии и общего, соборного труда людей и природы. И лишь в последней редакции, рассчитанной на прохождение сквозь угольное ушко советской цензуры, был вынужден снять эту сцену.

Параллельно разработке софийной темы, возводившей бытие к благодобию, а женское — к его софийному первообразу, Муравьев рассматривал и другой — апостасийный — вектор движения: не вперед вверх, а вперед вниз. Как мир и человечество, обладающие свободой выбора, могут идти за Христом, руководствуясь его заповедью «больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), а могут повернуться к Нему спиной, отдавшись языческому *carpe diem*, так и женское естество может преображаться и просветляться, пестуя в себе софийное начало, а может являть образ, исполненный темной, вампирической силы, как это происходит в малой прозе Муравьева, в его «Неприятных рассказах», написанных в духе Эдгара По. Такова Радована из рассказа «Вампир»: высокая женщина «в лиловом платье с горделивой осанкой», «огненными глазами и чувственным хищным ртом» влюбляет в себя мужчин, доводя их до иступления, идиотизма, самоубийства¹. Более того, одна и та же женщина может просветлять в себе Софию или, как в платоновском мифе, Афродиту Уранию, а может отдаваться во власть Софии Ахамот, Афродиты Пандемос, и столкновение этих двух Афродит всегда чревато взрывом и катастрофой. Вот барышня Татьяна Порошина из безымянного рассказа, симпатичная, образованная, известная строгостью нравов, желая испытать новые ощущения, заставляет обнажиться своего собеседника во время философского разговора². Вот Лилечка из рассказа «Арканщики», сюжет которого относится к голоду 1920–1921 гг. Ее жених, инженер Александр Николаевич, отправляющийся из хлебной Сибири в голодное Поволжье спасти свою невесту, представляет ее в памяти и воображении как «эфирное», «нежное существо», а придя в дом Лилиной тетки, застаёт Лилечку за разделкой тела молодой девушки: она соскабливает внутренности в лохань, руки людоедки по локоть в крови, а в кухонных чанах кипит человеческое мясо³.

Равным образом и мужчина, в представлении Муравьева, может идти по пути Егория, завоевывающего для Софии все царства мира, спасающего ее от тлена и смерти, а может — по пути Петра из рассказа «Щекотун», доводящего извращенными ласками жену Нину до смерти, а затем пытающегося совершить то же самое с ее сестрой. Вместо служения вечной женственности, избавления ее из смертного плена, следует надругатель-

¹ ОР РГБ. Ф. 189. Оп. 8. Ед. хр. 5.

² ОР РГБ. Ф. 189. К. 8. Ед. хр. 35.

³ ОР РГБ. Ф. 189. К. 8. Ед. хр. 4.

ство, мучительство и убийство. «Ты будешь моей куколкой — кричит иступленно герой. — Я щекотун, щекотун, щекотун»¹.

Соединение в человеке непросветленного, страстно-животного начала, неразрывно сопряженного с жестокостью, злым сладострастием, и идеального образа себя и мира, зова высшей природы, Муравьев считал главным парадоксом человеческого естества, придавая ему и социальное измерение. Контраст Лилит и Софии, как и контраст Егория и Петра, философ осмыслял как характерную черту склада личности дореволюционной эпохи, ставшей временем заката послепетровской культуры с характерным для нее разрушением цельности древнерусского мирозерцания. Неоднократно подчеркивал Муравьев, что разрушение цельности взгляда на мир, соединяющего гносеологию с этикой, неизбежно приводит к внутреннему дисбалансу, к тому, что вылезает эгоистическая изнанка «я», в отсутствие идеала не знающая никакого удержу. Философ настойчиво стремился преодолеть разрушение цельности человека — то прибегая к художественному слову, как в мистерии «София и Китоврас» и романе «Остров Буян», то методом «от противного», как в «Неприятных рассказах», то прямым философским высказыванием, являя в своих текстах волю к творчеству и осуществлению идеала.

Сплетение софийного и плошадного подчас возникало и в личной судьбе Муравьева, в его персональном опыте любви, взаимоотношений с Вечно женственным, обуздания собственной чувственности. В архиве философа — множество женских писем, демонстрирующих палитру отношений между адресатом и отправителем: от высокой дружбы, общения ученика и ученицы à la Чаадаев, который предназначал свои «Философические письма» для некоей дамы, стяжав у современников острое прозвище «дамский философ», до необузданной, подчас болезненной страстности. Одно из писем дышет обидой и оскорбленностью: корреспондентка Муравьева упрекает его в неделекатности и фамильярности, проявленной на вечере у Габричевских, прямо указывая на поразивший ее контраст высокого строя души философа и его бытового поведения². Позднее, соединяя литературу и жизнь, Муравьев введет это письмо-обвинение в первую версию драмы «Советник смерти» (1926–1928). Молодая женщина Елена Монкевич пишет своему учителю и возлюбленному, профессору Рудному, вдохновенные лекции которого она так любила, о «минутах тяжелой реакции», переживаемых ею после их чувственных встреч, после «античных» вечеров на одной интеллигентской квартире, участники которых тщатся воскресить «оргиазм» древних греков, на деле же впадают в безобразный и пошлый разврат³.

Елена, в имени которой соединяется память о Елене Прекрасной античного мифа и Елене Премудрой русской сказки, выступает у Муравьева еще одной ипостасью Софии. Чуткая сердцем, она хочет спасти Рудного от обессиливающего пессимизма, от неверия в возможность победы добра над злом, в то, что мир может быть гармонизирован и просветлен.

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 8. Ед. хр. 24.

² ОР РГБ. Ф. 189. К. 22. Ед. хр. 18.

³ ОР РГБ. Ф. 189. К. 7. Ед. хр. 10.

Убежденный, подобно своим кумирам, античным философам, в «безнадежности жизни»¹, Рудный видит единственное утешение в наслаждении, тогда как Елена, жаждущая целостной правды, отказывается принять эту редукцию любви к голой чувственности. Художница, она соединяет идею творчества в красоте, с идеей любви как преображающей, исцеляющей силы. Бросившись за Рудным в Сухум, где новый Гегезий задумал совершить самоубийство, Елена кричит ему, уже доставшему револьвер: «Я не позволю вам умереть. <...> Я внесу смысл в вашу жизнь. <...> Я дам вам красоту, я объявлю войну страданию, уродству, смерти»².

По сюжету драмы «Советник смерти», в этой войне Елена проигрывает — Рудный кончает с собой. В финале же пьесы реализуется ключевой для софиологии Муравьева мотив спасения самой Софии. Одинокая, потерянная, с тоской и болью в душе, в одну из весенних ночей Елена оказывается у Храма Христа Спасителя. Именно там, по одной из версий мистерии «София и Китоврас», ее героиня впервые встретила с будущим своим спутником, сошедшим со страниц древнерусских апокрифов, дабы открыть ей правду о ее предназначении. Однако Елена встречает в сквере у храма поначалу только тех персонажей, которые, подобно Рудному, знают и ценят сугубо плотскую, ни к чему не обязывающую любовь: они зовут Софию разделить с ними вечер и обещают научить ее «холодно наслаждаться»³. И лишь после того, как сама героиня, дойдя до последней грани отчаяния, пытается покончить с собой, бросившись в Москву-реку, появляется ее «Егорий» — молодой художник Миша Миронов, работающий над картиной «Преображение мира» и горячо убежденный в том, что «искусство должно дать миру новый образ»⁴, соединить всех людей в общем деле миростроительства. Раньше Елена давала Мише первые уроки живописи, и вот теперь он, возмужавший, устремленный в будущее, вдохновленный своим творческим замыслом, протягивает ей руку помощи, выводя из бездны покинутости и одиночества, зовя «присоединить свою жизнь к общей жизни», включиться в работу совершенствования «людей», «вещей», «всей природы»⁵. Подобно Егорию в первоначальных набросках «Софии и Китовраса», Миша влюблен в Елену Монкевич, и Муравьев прямо подчеркивает, что его любовь целостна, софийна, а значит спасающа, недаром возникает в речах героя характерный для софийной темы у Муравьева образ космического расширения личности, преодолевающей свою обособленность от других «я» и от мира: «Когда я думаю о Вас, я расширяюсь, передо мной открывается мир, жизнь моя раздвигается и освещается»⁶.

Борьба в мужчине образов Егория и Петра, в женщине — образов Лилит и Софии, отчетливо проступает в истории переписки Муравьева с молодой женщиной Евгенией Николаевной. В своем первом письме — от 18 мая

¹ *Муравьев В.Н.* Советник смерти // Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 441.

² Там же. С. 485.

³ Там же. С. 489.

⁴ Там же. С. 456.

⁵ Там же. С. 494.

⁶ Там же. С. 457.

1926 — она дерзко и почти цинично предлагает себя, и ее эпатаж вызывает ответное письмо Муравьева, в котором он бережно и почтительно увещевает свою корреспондентку, раскрывая перед ней целостный образ любви, ориентируя не на разврат, а на этику преображенного эроса. Письмо философа, призванное просветить, исцелить и спасти, наполнено аллюзиями к тексту мистерии «София и Китоврас». Муравьев ставит перед своей корреспонденткой образ Софии, которая в одной из сцен мистерии предстает в обличье решительной и бесстрашной царицы амазонок: «Вы вся — вопрос, и все Ваши поступки вопрос, крик внутренней неудовлетворенности... А ответ? Есть ли он в результате сегодняшнего опыта? Нет, конечно, но частица его есть, и частица эта говорит определенно: это все можно, это все неважно, но не в этом все-таки то, что Вы ищете... Это тупик, пряный и одуряющий, иногда дающий удовольствие — но никогда не выводящий к счастью. Счастье — шире, счастье — больше, счастье — светлее. Оно имеет иную — поднебесную, великую природу, оно зовет не этими маленькими шепотами, но огромными, безудержными голосами. Сядьте на коня, могучая царица амазонок, подобно Таместрис древних времен, ищите славу Александра. Вы смелы и сильны — Вы завоевательница! Идите дорогой расширения, а не узкими путями — которые кажутся Вам мужскими, а на самом деле, они всецело женские. Ибо у них нет истинного горизонта...»¹.

Получив ответ Муравьева, его корреспондентка пишет второе письмо. От первого — резкого, цинично-безыдеального — его отделяют всего две недели. Но тон текста, отосланного адресату 1 июня 1926 г., совершенно иной. В письме нет и тени пошлости, вызова, эпатажа. Все лучшее, все сокровенное в женской душе, расцветает и преображается, озаренное вдохновляющим словом того, в ком еще недавно она хотела видеть только случайного проводника в мир наслаждений. Корреспондентка Муравьева обращается к нему как к другу, помощнику и спасителю, припадая к мыслителю, почти как София к Егорию: «Я не знала, каким нежным и хорошим можете Вы быть. Вы обрадовали меня теплыми словами, пригревшими и давшими мне надежду на возможность выйти из тупика и стать на лучший путь. У Вас есть желание помочь мне возродить душу, направив мысли в иное русло. Если бы только удалось это, как должна буду я тогда Вас благодарить. Все, что окажется лучшим во мне, что и не родилось еще, а только, может быть, намечается где-то в тайниках, все, все отдам Вам, дорогой друг»².

Софийная тема, пронизавшая наследие Муравьева, соединила линии его мысли и жизни, художественного творчества и личной судьбы. Он вошел в ряды русских религиозных философов как рыцарь «Неведомой России», «еще не жившей, еще не рожденной»³, но долженствующей воплотиться в реальность, и как рыцарь Софии, художницы мироздания, ведущей его к бессмертию и совершенству.

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 22. Ед. хр. 3. Л. 21.

² ОР РГБ. Ф. 189. К. 22. Ед. хр. 20. Л. 2.

³ *Муравьев В.Н.* Неведомая Россия // Муравьев В.Н. Избранные философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 25.

АПОКАТАСТАСИС В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.¹

В книге «Православие. Очерки учения русской православной Церкви», излагая основные положения христианской эсхатологии, раскрывая смысл чаяния, запечатленного в последнем, двенадцатом члене Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», прот. Сергей Булгаков указывал на «два направления» святоотеческой мысли, по-разному трактующие преткновенную для человеческого сознания проблему «вечности адских мук» и «окончательного отвержения» грешников, посылаемых «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Одно, восторжествовавшее в католическом богословии, однозначно утверждало вечность мучений, другое, представленное у Оригена и свт. Григория Нисского, «отрицало бесконечность мучений и упорство зла в творении, исповедуя окончательную победу Царствия Божия в творении, когда “Бог будет все во всем”»². В православии, подчеркивал о. Сергей, несмотря на «господствующее мнение, излагаемое в большинстве догматических катехизисов», нет «доктринального определения» о неизбывности вечных мук, и потому «вопрос этот не закрыт для дальнейшего обсуждения и новых озарений, ниспосланных от Духа Святого Церкви». К тому же и «отдельными мыслителями» православного региона «высказывались и высказываются мнения, близкие к учению свт. Григория Нисского или же во всяком случае гораздо более сложные, нежели прямолинейный ригоризм»³.

Под «отдельными мыслителями» о. Сергей имел в виду и себя, и своих предшественников и современников. Тема апокатастасиса встала в центр внимания русской христианской мысли в последней трети XIX в., в эпоху Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, и больше из поля зрения не исчезала: ни в период Серебряного века, когда вопрос об объеме спасения затрагивался на заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, поднимался в богословских и философских журналах, присутствовал у В.В. Розанова, В.И. Несмелова, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого и др.; ни в 1920–1950-е гг., когда он зазвучал в духовном пространстве Русского зарубежья: у Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, а

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма). Впервые: Вестник РГГУ. Философия — Социология — Искусствоведение. 2018. № 1, 2, 3. В наст. книге печатается расширенная версия данной работы.

² Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбедь, 1991. С. 225.

³ Там же.

параллельно — у мыслителей Советской России: А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, Д.Л. Андреева.

Центрированность русской философии на теме апокатастасиса не осталась без внимания историков философии и богословов, дававших ей разные, подчас взаимоисключающие оценки. Так, С.Г. Семенова приветствовала выбор русской мысли в пользу всеобщности спасения, особенно выделяя при этом фигуру Н.Ф. Федорова¹, а диакон Илья Маслов сопоставлявший концепцию апокатастасиса у православных философов и богословов XX в., как русских, так и зарубежных (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П. Евдокимов, Каллист (Уэр) и др.) со взглядами на всеобщность спасения в католической мысли (Б. Себоюэ, Г.У. фон Балтазар), напротив, стремился доказать, что апокатастасис представляет собой «недопустимый для христианской эсхатологии сценарий»² и апеллировал к мнению Г.В. Флоровского, называвшего оригенизм «ересью во времени»³. При этом исследователи подчеркивали преемственность религиозно-философской версии апокатастасиса со святоотеческой традицией (Кирилл Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов, преп. Максим Исповедник, Исаак Сирий)⁴.

Для исследования идеи апокатастасиса в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в. особенно важны три фигуры святоотеческой мысли: свт. Григорий Нисский, свт. Иоанн Златоуст и преп. Исаак Сирий. Именно их сочинения были в кругу особого внимания Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, Ф.М. Достоевского, мыслителей начала XX в. — Свт. Григорий Нисский, глубоко изучавший сочинения Оригена, поставил в центр выдвинутую им концепцию «всеобщего восстановления», согласно которой в финале времен воскрешены и очищены от зла будут все существа, спасение обретет даже сатана, восстановивший в себе первоначальную, ангельскую природу. «По совершенном устраниении зла из всех существ, — подчеркивал свт. Григорий Нисский, — во всех снова воссияет богоподобная красота, по образу которой мы были созданы в начале», «тогда не будет грешника, потому что не будет и греха»⁵. То же упование на возможность Божественного прощения всех, даже самых заблудших, неоднократно выражал в своих проповедях и беседах свт. Иоанн Златоуст. Он указывал на евангельский образ обратившегося на кресте

¹ Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 904–926.

² Диакон Илья Маслов. «Эсхатология очищения» как синкретическая модель либерального богословия в XX веке // <http://www.pravoslavie.ru/57409.html>. Дата обращения: 30 марта 2018.

³ Флоровский Г.В. Противоречия оригенизма // Путь. № 18. Париж, 1929. С. 114.

⁴ Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса). С. 908–911; Малков П. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви. С. 100–101; Митф. Иларион (Алфеев). Духовный мир преп. Исаака Сирина. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.

⁵ Цит. по: Митф. Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. Киев, 1914. С. 504.

разбойника, на Христовы притчи о потерянной драхме, заблудшей овце, которую ищет, пока не найдет, пастырь добрый, на обращение ниневитян, что покаяться от проповеди пророка Ионы и были избавлены Господом от наложенного на них проклятия («Еще сорок дней — и Ниневия будет разрушена» — Иона 2, 4)¹. И само пророчество о Страшном суде святитель учил воспринимать не как свидетельство о неизбежности вечного наказания, а как призыв к покаянию и исправлению жизни: «Бог грозит геенной не потому, чтобы желал свергнуть в геенну, а чтобы избавить нас от геенны: если бы Он хотел наказать, то не грозил бы наперед, чтобы мы не предостереглись и не избежали угрозы. Бог угрожает мщением, чтобы мы избежали действительного мщения; устрашает словом, чтобы не наказать самым делом»².

Своего рода кульминации идея всеобщности спасения достигает в его знаменитом «Слове огласительном во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», которое читается в конце пасхальной заутрени: здесь призываются все — пришедшие в одиннадцатый час и работавшие от первого часа, «постившиеся и не постившиеся», «воздержанные и ленивые», — вкусить «радость Господа Своего», «ибо любвеобилен Владыка — и принимает последнего как первого, и упокоевает пришедшего в одиннадцатый час, так же, как и делавшего с первого часа — и последнего милует, и первому угождает». Последнее обстоятельство следует особенно подчеркнуть: слово Иоанна Златоуста знали все русские мыслители и писатели, о которых пойдет речь в данной главе, потому что все они в те или иные периоды жизни, а многие и в течение всей своей жизни вступали под стены храма и присутствовали на Пасхальной заутрене, разделяя радость светлого дня Воскресения, который, по словам Н.В. Гоголя, так братски, так ликующе-радостно, празднуется пока только в русской земле³. И многим из них была известная книга преп. Исаака Сирина «Слова подвижнические» (М., 1958), соединявшая чистоту и богоподобие с обретением «сердца, милующего всякую тварную природу»⁴, с состраданием и любовью ко всем — и добрым, и злым, даже к падшим ангелам.

Прежде чем тема всеобщности спасения перешла на страницы философской мысли, она многолико и многообразно отражалась в русской культуре. Мы видим ее присутствие в традиции русской святости, где были подвиг братолюбия кротких князей Бориса и Глеба, молившихся за свои убийц, трудничество преп. Сергия Радонежского, почитателя Пресв. Троицы как «образца единоклещия и согласия животворящего» (Федоров III, 70), проповедь «великого читателя воскресения» преп. Серафима

¹ *Свт. Иоанн Златоуст. Беседы о покаянии // Свт. Иоанн Златоуст. Творения Т. II. Кн. I. СПб., 1899. С. 311–324, 344–350, 362–378.*

² *Свт. Иоанн Златоуст. О покаянии и сокрушении сердца, а также о том, что Бог скор на спасение и медлен на наказание // Свт. Иоанн Златоуст. Творения. Т. I. Кн. I. СПб., 1899. С. 368–369.*

³ *Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 268–269, 270.*

⁴ *Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М.: Унив. тип., 1858. С. 299.*

Саровского¹; в богословии иконы и фрески, в памятниках церковной и светской литературы. Пасхальное мироощущение, неразрывное с чаянием милосердия Божия к самым великим грешникам, печалование о всех забвенных и исчезающих, «сердце милующее», для которого нестерпима мысль о том, что во аде останется хотя бы один непрощенный, стали одной из определяющих черт русского христианского сознания.

Уже в росписи знаменитой Софии Киевской, главной святыни начальной христианской Руси, отсутствовала сцена Страшного суда, по канону помещаемая на западной стене храма в напоминание верующим о гневном Божием, о последнем грозном разделении, когда грешники пойдут в «в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25, 46). Интерпретируя эту многосмысленную, говорящую деталь, нужно вспомнить, что христианская живопись (мозаика, фреска, икона) — грамота для неграмотных, что вместе с церковным зодчеством, пением, искусством колокольного звона она, как писал Н.Ф. Федоров, составляет особое «эстетическое богословие», свидетельствуя о глубочайших истинах веры, утвержденных многовековым догматическим творчеством церкви, через образ, сквозь который лучится высший, Божественный смысл. Фресковое и мозаичное убранство Софии Киевской, выстроенной по подобию знаменитой константинопольской Софии, матери христианства на русской земле, ведь, по преданию, именно после богослужения в ней послы Владимира, отправленные в чужие страны для «испытания вер», сказали великому князю: «Не знаем, где мы были, на небе или на земле», говорило человеку Древней Руси о христианстве как религии любви и абсолютного милосердия

Художественно-богословский акцент всей храмовой росписи главного храма Киевской Руси сделан на идею светлого, всеспасающего христианства. В верхней части апсиды — фигура Богородицы с воздетыми горючими руками. «Заступница усердная рода христианского», предстательница за все человечество, молитвенно обращена ко Христу Пантократору, образ Которого, окруженный четырьмя евангелистами, находится в куполе храма. Богородица просит Спасителя о милосердии к роду людскому, о прощении заблудшего человечества. Под Орантой располагается изображение Евхаристии, главного таинства Церкви, участвуя в котором верующий приобщается будущему Царствию Божию, своей преображенной, бессмертной природе («Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» — Ин. 6, 54). А под Евхаристией — святительский чин, где центральное место занимают как раз те отцы Церкви IV в. — свт. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, в наследии которых в разной степени звучит тема апокатастасиса.

Надежду на то, что спасены будут все, что никто не будет выброшен во «тьму внешнюю», там, где «плач и скрежет зубов» (Мф. 8,12), несут не только алтарные мозаики Софии Киевской, но и фрески, в числе которых

¹ Так называл преп. Серафима Саровского Н.Ф. Федоров (Федоров IV, 482).

чудо в Кане Галилейской, прообраз евхаристического пресуществления хлеба и вина в Святые Тело и Кровь и одновременно — будущего преобразования плоти мира, и чудо Фавора, и Сошествие во ад с последующим изведением оттуда праотцов (по слову Златоуста, «Ад огорчися, огорчися, ибо упразднися»), и Отослание апостолов на проповедь дабы несли они благую весть о воскресении всем народам земли. Все это канонические сюжеты стенописей, но, сочетаясь с мозаиками апсиды и со знаковым отсутствием сцены Страшного суда на западной стене храма, они акцентируют тему вселенского преобразования, тему сокращения ада, «нового неба и новой земли», на которой не будет отверженных.

Пасхальная радость всепрощения и любви, явленная в росписи Софии Киевской, звучащая в слове свт. Иоанна Златоуста «во святыи и светосный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», отозвалась во многих памятниках церковного искусства Киевской, Владимиро-Суздальской, Московской Руси. Она ощущается и в «Троице» Андрея Рублева, и в характерных для русской иконописи многофигурных композициях «О Тебе радуется...», символически изображающих собор всей твари, образ преображенного, ософиенного бытия, в котором уже нет места злу, разделению, смерти. В последних смысловым и иконным центром является Богородица, восседающая на престоле посреди райского сада на фоне многокупольного храма — Иерусалима Небесного. Мать Божия, покрывающая «честным своим омофором» весь мир, ходатаица к Сыну за падшее человечество, изображается и на иконах Страшного суда: так, по замечанию прот. Сергия Булгакова, открывается надежда на то, что этот суд будет судом милости, а не гнева¹.

Безусловно, русская церковная живопись знала и другие примеры, где сцены Страшного суда, наоборот, доминировали над другими символическими иконописными сценами, как в знаменитой церкви Спаса на Нередице. Фреска Страшного суда занимала в этом памятнике древнерусского зодчества всю западную стену храма, впечатывая в сознание верующих и «Ад» в образе Сатаны, и огненную реку, в которую ангелы острыми копьями сталкивают грешников, и со тщанием подобранные адские муки («тьма кромешная», «огнь неугасимый», «смола», «иней», «мраз»). Гнев Божий на заблудшее человечество, жажда справедливого наказания грешников... но и жесткий, немилосердный настрой людских душ и сердец, который не раз усиливался в трагических обстоятельствах русской истории: усобицы князей, нашествие монголо-татар, позднее — опричнина Иоанна Грозного, эпоха Смуты, тяжба Никона и Аввакума, раскольничьи горящие срубы... Н.Ф. Федоров позднее писал, что идея Страшного суда есть произведение мстительного и злобного человеческого сердца. Мы, несовершенные христиане, не умеющие сострадать и любить, переносим свои недостатки на Творца, ограничивая Его благость, любовь, милосердие, полагая и в Царствии Божиим все тот же человеческий, слишком человеческий суд.

¹ Прот. Сергий Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. С. 224.

И все же не эта жесткая, обособляющая позиция определяла эсхатологический настрой русской души, а «сердце милующее», способное простить всех, даже самых заблудших.

Православное сознание учило разделять в человеке образ и подобие Божие, составляющие его сущность, его призванность к вечности, и грех как искажение этой сущности, Божественной основы «я». Там самым создавалась богословская почва для идеи апокатастасиса, и это нашло свое отражение в иконографии. Далеко не всегда, изображая Страшный суд, иконописцы помещали в адском пламени грешников: на русских иконах подчас горят не люди, а их грехи — гнев, гордыня, жестокосердие, блуд, обман, сатанинская злоба. В то время как люди, воскресшие, очистившиеся от зла, вступают в Царствие Божие, раскрывая все благие потенции своей новой, преображенной природы. Сторонники апокатастасиса — Н.Ф. Федоров, Е.Н. Трубецкой, А.К. Горский и др. — позднее будут прочитывать иконы и фрески Страшного суда как своего рода Божественную педагогику, подчеркивая, что изображение судного дня несет на них не столько гневно-пророческий, сколько предупреждающий, научающий смысл.

В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» Иван пересказывает Алеше популярный на Руси греческий апокриф «Хождение Богородицы по мукам»: Царица Небесная, пройдя по аду и увидев страдания грешников, молит Бога о прощении всех, вверженных в адские бездны. Позднее именно этот апокриф приведет философ А.К. Горский, один из убежденных сторонников идеи «активной апокалиптики», в подтверждение своей мысли о том, что «в образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древнерусской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мести слышатся <...> неотступные требования “сердца милующего”»¹. А еще Горский вспомнит иеромонаха Кириака, героя рассказа Н.С. Лескова «На краю света» (1875), его предсмертную молитву «о всех и за вся»² — «не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголанными»: «Умилосердись <...> О доброта... о простота... о любовь! о радость моя!... Иисусе! вот я бегу к тебе, как Никодим, ночью; <...> открой дверь... дай мне слышать Бога, ходящего и глаголющего!.. Вот... риза твоя уже в руках моих... сокруши стегно мое... но я не отпущу тебя... доколе не благословишь со мной всех»³.

Русская литература, из духа которой и родилась русская философия, готовила почву для философской и богословской постановки проблемы апокатастасиса. Мучительное переживание идеи ада, вечного наказания, неизбежности «геенны огненной» не только для людей, но и для падших духов, устремленность ко всеобщему прощению и спасению находим у А.С. Пушкина («Отрывки», 1821; «Ангел», 1827; «Анджело», 1833),

¹ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 702.

² Там же. С. 703.

³ Лесков Н.С. Собр. соч.: В 11 т. Т. 5. М.: ГИХЛ, 1957. С. 512.

М.Ю. Лермонтова («Демон», 1829–1838)¹, Н.В. Гоголя, ответившего на разгул революционного братоубийства в Европе 1848 года молитвой «Господи, спаси и помилуй бедных людей Твоих»² и влагавшего в трехчастный замысел «Мертвых душ» чаяние перерождения и спасения человечества — спасения всех: и чичиковых, и маниловых, и плюшкиных, и собакевичей, и ноздревых, призванных совлечься «ветхого человека», просветлить и восстановить в себе Христов образ. Так утверждала себя искупляющая сила литературы, наделенной даром сердечного знания, любовного внимания к бытию и человеку, способной раскрыть человеческое сердце так, как не раскрывается оно в повседневноности, оставаясь для другого «потемками», представить изнутри душу любого героя, самого ничтожного, самого противоречивого, самого грешного, вплоть до страшных преступников и злодеев (ведь и они человеки), увидеть побудительные причины их злых поступков, их внутренние борения, угрызения совести, их боль и тоску, понять, а значит простить.

Не только судьбы людские волновали русских писателей, но и судьбы меньшей твари, той, что на заре мира была вверена Творцом человеку на благое, умное попечение, покорила тлению по вине праотца Адама и теперь, по слову апостола, «совокупно стенает и мучится», с надеждою ожидая «откровения сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22). Вспомним М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева: как внимательно их поэтическое зрение к малым созданиям, к стихиям мира: «дубовому листку», «тучкам небесным», пальмам в пустыне, «ночному ветру», солнечному лучу, своенравной волне; они волнуются их судьбой, чувствуют их бессловесную муку. А у Толстого, Тургенева, Достоевского, Чехова появляются лики животных, тех, что, как лошади и собаки, более всего приближены и доверчиво привязаны к человеку, трудятся бок-о-бок с ним, но и претерпевают от него порой жестоко и несправедливо: не смея ослушаться барыни, Герасим топит собачку Муму, единственного своего друга; в сне Раскольникова мужик бьет и забивает старую лошадь, бьет кнутом «по глазам, по самым глазам» (Достоевский 6, 48); в романе «Братья Карамазовы» Илюшечка бросает иголку Жучке (Достоевский 14, 480). И не раз высшие прозрения персонажей русской классики XIX в. соединяются с пронзающим чувством жалости к живой природе, с сознанием вины перед «страждущей тварью», муки которой вольно или невольно увеличивает человек.

Религиозный смысл этой жалости и этой вины был художественно раскрыт и русской философской поэзией, и творчеством Достоевского. Языком образа высказывалось высшее чаяние, прозвучавшее в ветхозаветной и новозаветной эсхатологии, — чаяние нового строя творения, где будут преображены все существа, где воскреснут и обрящут друг друга все люди, где не будет смерти, не будет той розни и борьбы Божьих созданий, которая является принадлежностью нынешнего послегрехопадного строя

¹ См. об этом: Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 130–134, 184–187, 195.

² Гоголь Н.В. Духовная проза. С. 440–441.

природы. В религиозно-символических, софийных картинах природы у Жуковского и Пушкина, Лермонтова и Тютчева, в «райских», «иконных» пейзажах Достоевского, предстающих в рассказах праведников Макара Долгорукова и старца Зосимы, явлен прообраз грядущей гармонии, будущего «собора твари»¹. В них нет места отвержению и осуждению, но царит апостольское «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22, 3).

Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев

Из русских писателей XIX в. более всего повлиял на развитие темы апокатастасиса в русской религиозной философии Ф.М. Достоевский. Не закрывая глаза на злую самость человеческой природы, на искаженность душ и сердец, пораженных грехом, он ставил задачей своего творчества «восстановление погибшего человека» (Достоевский 20, 28). Вопрос об образе грядущего Царствия, о том, все ли будут иметь в нем свою часть или лишь избранные, был для него совсем не отвлеченным, а глубоко личным вопросом, врезавшимся в его сознание еще тогда, когда он, блестящий молодой литератор, осужденный по делу петрашевцев, «к злодеям причтен был» и провел четыре года в аду Омского острога вместе с другими преступниками, осужденными судом человеческим в опережение Божьего окончательного суда. Начиная с «Записок из мертвого дома», писатель напряженно размышляет над этим вопросом. История Родиона Раскольникова в «Преступлении и наказании» — история о разбойнике, прошедшем через падение, упорство во зле и покаяние и ставшем наконец «разбойником благоразумным», художественная версия евангельского слова о том, что Христос открывает двери спасения всем — главное, захотеть войти в эти двери. Именно в этом романе пьяница Мармеладов, плача о своем недостойнстве как мытарь из евангельской притчи, произносит перед Раскольниковым монолог о безграничном милосердии Божиим и о прощении всех, «и добрых и злых, и премудрых и смиренных...»: «И прострет к нам руце свои, и мы припадем... и заплачем... и всё пойдем! Тогда всё пойдем!.. и все поймут... <...> Господи, да придет царствие Твое!» (Достоевский 6, 30). Надежда на всеобщность спасения звучит и в финале романа «Бесы». Степан Трофимович Верховенский, обретший веру на пороге конца, говорит о «Великой Мысли», что присутствует во всех живущих, — так на «философском» языке называет этот представитель «людей сороковых годов» образ Божий, не стираемый в человеке, как бы он ни был грешен (Достоевский 10, 506). Перед лицом открывшейся ему Истины герой вспоминает сына «Петрушу», главного «беса» романа, которого он, отец, любит и помнит маленьким мальчиком, «очень чувствительным и... боязливым», крестившим «подушку, чтобы ночью не умереть» (там же, 75). «Петруша! — восклицает Степан Трофимович, говоря о сыне и

¹ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 272–276; Гачева А.Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. С. 74–95.

соратниках его смертоносной пятерки — <...> — Они не знают, не знают, что и в них заключена все та же вечная Великая Мысль!» (там же, 506). Любовь отца к сыну, упорствующему во зле, искажающему в себе Божий образ, — художественная проекция милующей, долготерпеливой любви Бога к блуждающему и блудящему человечеству, в которой — упование на Божие милосердие к падшему, на его конечное прощение в Царствии Божием, где все воскреснут и все обрящут друг друга.

В романе «Подросток» Аркадий движется от безжалостного суда над отцом, к пониманию, сочувствию и оправданию, а сам Версиков в исповеди сыну разворачивает «фантастическую» картину «последнего дня человечества», когда к людям, забывшим о Боге, утратившим «великую идею бессмертия», скорбящим в своем «великом сиротстве», сходит Христос — не как грозный Судия, а как милосердный Спаситель: «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» (Достоевский 13, 379). Ну а в «Братьях Карамазовых» вопрос о том, совершится ли в финале времен разделение человечества, пошедшего от единого корня Адамова, или двери спасения будут открыты всем: нужно лишь захотеть в них войти, тесно сплетаясь с воскресительной темой, становится идейным стержнем романа (Достоевский 14, 187–225, 226–282, 305–311; 15, 56–59)¹.

В противовес логике суда и осуждения, которой крепится основанная на страхе, а не на любви вера отца Ферапонта и которая черствит сердце Ивана Карамазова, брезгливо реагирующего на тяжбу брата Дмитрия и отца за Грушеньку: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога» (Достоевский 14, 129), — Достоевский выстраивает в своем последнем романе иную, всепрощающую, высшую логику. В черновиках она звучит в набросках поучений старца Зосимы: «Но если все всё простили (за себя), неужто не сильны они все простить всё и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый потому за всех вся и силен простить, и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» (Достоевский 15, 249). А в главе «Великий Инквизитор» писатель прямо противопоставляет Христа, являющего образ «безмерного милосердия», сострадания и любви, образу инквизитора, «девятидесятилетнего почти старика», который сводит Страшный суд с неба на землю, обрекая на сожжение «к вящей славе Господней» сотни еретиков (Достоевский 14, 226–227).

¹ См. подробнее: *Катилути С.* Вопрос о грехопадении и всеобщем спасении в романе «Братья Карамазовы»; *Гачева А.Г.* Проблема всеобщности спасения в романе «Братья Карамазовы» (в контексте эсхатологических идей Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева); *Касаткина Т.А.* «Братья Карамазовы»: опыт микроанализа текста (раздел «Басня о лувковке и проблема апокатастасиса в романе “Братья Карамазовы”») // Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения. М.: Наука, 2007. С. 187–282, 305–311.

Да, именно с образом Христа, выше, прекраснее и совершеннее Которого писатель, по его собственному признанию, не знал ничего, идея суда и вечного наказания вступает в прямое противоречие. Бог, бесконечно любящий своих чад, принявший человеческую плоть и умерший на кресте ради искупления и спасения мира, не может обречь вечной геенне людей, ради которых Он сошел в этот мир, пусть даже кто-то из них оказался невосприимчив и глух к Его новому слову, а подчас и прямо восставал на Него. Вера во Христа-Спасителя, а не Христа-Судию питала надежду Достоевского на то, что спасены будут все.

Проповедь старца Зосимы становится исповеданием этой надежды. Она исполнена любовью «ко всякому созданию Божию», духом абсолютной, вселенской ответственности за каждую душу живую. «Не можешь ничьим судиею быти» — говорит он своим чадам, аргументируя невозможность суда над ближним тем, что «всякий пред всеми за всех виноват». Место фарисейского осуждения в его проповеди занимает «смирение любовное» и молитва за всех согрешивших, вплоть до самоубийц (Достоевский 14, 289, 291, 293). В Зосиме — то «сердце милующее», которое, по словам преп. Исаака Сирина, воспламенено любовью и «не может <...> вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей в твари»¹. А Алеша Карамазов, духовный наследник старца, буквально исполняет Христову заповедь о любви. Он не судит ни отца, ни братьев, ни других персонажей романа, терпим даже к Ракитину, злобно предвкушающему падение героя. Он умеет разделять само зло и носителя зла, грех и личность, душа которой поражена грехом, как раковой опухолью. Именно поэтому на слова отца: «Я ведь злой человек» юноша отвечает со всей убежденностью: «Не злой вы человек, а исковерканный» (Достоевский 14, 168). И это именно христианский подход, для которого зло не онтологично, а значит не равновелико Богу (манихейский, дуалистический взгляд), оно представляет собой лишь искажение благого творения, недостаток добра, а потому тот, кто, казалось бы, до последней клетки заражен этим злом, почти, так сказать, переродился в черта, имеет шанс благого, обратного перерождения, шанс быть спасенным, если не в этой жизни, то в будущей.

В разработке темы апокатастасиса Достоевский сближался с двумя другими своими современниками — Н.Ф. Федоровым и В.С. Соловьевым. У всех троих эта тема напрямую связалась не только с христианской этикой любви, но и с проблемой оправдания человека и оправдания истории. Как антропология, так и историософия этих мыслителей были основаны на идеях христианского синергизма, развитых в исихастской, паламитской традиции, и ее смысл точно передает афоризм Н.А. Бердяева: «Не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке»². Ветхозаветному теоцентризму и гуманистическому антропоцентризму они противопоставляли христианский теoантропоцентризм, провозглашенный

¹ Преп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. С. 299.

² Бердяев Н.А. Смысл творчества. С. 146.

«благой вестью» Христа, заповедовавшего ученикам, а через них и всему человечеству: «Будьте совершенны, как Отец Ваш небесный совершен» (Мф. 5, 48) и «Верующий в меня, дела, которые Я творю, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Об этой богочеловеческой встрече, о соработничестве Творца и вершинного Его творения, об истории как «работе спасения» трое современников размышляли со всей серьезностью, утверждая глубинную связь истории и эсхатологии, в свете которой историческое действие человечества не только не обесмысливается, но получает свое абсолютное оправдание.

Ставя историю под софиты эсхатологии, Достоевский, Федоров, Соловьев радикально переосмыслили само представление о конечном трансцензусе, переходе от падшего, смертного, разрозненного бытия к всеединому, бессмертному бытию Иерусалима Небесного. В противовес пассивной эсхатологии, сопряженной с представлением об усилении зла в мире к концу времен и о грядущем катастрофическом обрыве истории, сошедшей с Божьих путей, они выдвигали иной эсхатологический сценарий, основанный на идее богочеловеческой синергии, на представлении о том, что совершенный строй мира медленно вызревает в истории, преобразая изнутри человеческие отношения, жизнь общества и государства, взаимодействие человека с природой и саму природу. История, становясь богочеловеческим деланием, не обрывается, но врастает в вечность и приносит «много плода» (1 Ин. 12, 24).

Такое видение «свершения времен» Н.А. Бердяев назовет «активно-творческой эсхатологией»¹, Н.А. Сетницкий — «эсхатологией жизни и спасения»², а А.К. Горский и В.Н. Муравьев — «активной апокалиптикой»³. Наиболее дерзновенную версию его дал Н.Ф. Федоров. Человеческому роду, сознающему свое сыновство Богу, он отводил ключевую роль в эсхатологическом свершении: «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он — Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» (Федоров I, 155). Высшее задание истории — стать орудием «осуществления “Благой Вести”» (там же, 146), и не только нравственных заповедей, но и онтологических обетований христианства: преодоления смерти, воскрешения умерших, преобразования земли и всего универсума в Царствие Божие. Наука, культура, искусство, хозяйство — соработники в общем деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401). Они обретают эсхатологический смысл, являя собой лестницу к Иерусалиму Небесному, мыслятся теми ключами рая, о которых говорил Достоевский устами старца Зосимы (Достоевский 15, 245).

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). С. 211.

² Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 135.

³ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 501; Кн. 2. С. 255, 308

Ядром «активно-творческой эсхатологии» была идея условности апокалиптических пророчеств, выдвинутая Н.Ф. Федоровым. Исходя из самого смысла «пророчества» — «всякое пророчество имеет воспитательную цель, имеет в виду исправление тех, к кому оно обращено» (Федоров I, 402), — он утверждал, что пророчество о конечной гибели мира, Страшном суде и аде вечных мучений — Божественное предупреждение человечеству, упорствующему на путях зла. Следуя позиции свт. Иоанна Златоуста в его «Беседах о покаянии», философ уподоблял пророчество о разрушении мира пророчеству, изреченному Ионой по повелению Господа на град Ниневию и снятому после покаяния ее жителей. «Бог пророка Ионы есть Бог и творца Апокалипсиса» (Федоров II, 50). Оно не висит дамокловым мечом над историей, но призывает к «умопремене», к покаянию, за которым должно последовать исправление жизни, а значит поворот истории на Божьи пути.

В эсхатологической концепции Федорова нет фатальности, но нет и расслабляющего «все равно Господь простит, так чего же стараться». Напротив, на человека возлагается вся полнота ответственности за грядущие судьбы мира, за судьбы своих братьев во Христе, умерших и только грядущих в мир, за все создание Божие. Спасение здесь не даровое, а трудовое, требующее активного делания, всеотдайной любви¹. Это делание и индивидуально, и коллективно, причем и в том, и в другом случае оно пронизано пафосом вселенской ответственности за все, что происходит в мире, впавшем в разделение и вражду.

«*Ἀλοκαταστάσις τῶν πάντων* — царство духа, как полное проявление всеединого»² — вот идеал Соловьева, обозначившийся еще в первой крупной работе «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) и затем многолико и многообразно звучащий и в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), и в «России и Вселенской Церкви» (1889), и в «Оправдании добра» (1894–1897). Резкая критика «гнусного догмата о вечных муках»³, прозвучавшая на последней, двенадцатой лекции «Чтений...», истекала из самой основы соловьевского синтеза: две главные его идеи, всеединства и богочеловечества, логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преображенному состоянию мира, их *conditio sine qua non* — всеобщее спасение и обожение, перерождение и одухотворение всех элементов бытия.

Для Федорова и Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа <...> равносильно осуждению всех»⁴. В случае избирательного спасения, рассекающего единое тело человечества, грешники

¹ Подробнее см.: Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения (в контексте христианской традиции апокатастасиса) // Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 276–289.

² Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 150.

³ Цит. по: Носов А.А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 249.

⁴ Так передавала мысль В.С. Соловьева, высказанную на последней — двенадцатой — лекции чтений по философии религии корреспондент газеты «Голос» (Цит. по: Там же. С. 249).

будут наказаны «вечными муками», а праведники — «созерцанием этих мук» (Федоров I, 402). Такой исход будет поистине катастрофой для человечества: сердце милующее, исполненное бесконечной любви, не сможет вынести мучений братьев — да, грешных, да, недостойных, но с ними единых и нераздельных.

Подобно Федорову, Соловьев полагал, что конечные судьбы мира напрямую зависят от человека, что он должен действительно соучаствовать в победе над антихристом и духом антихриста, которую в «Откровении...» ведет Христос¹. Это убеждение проходит через все творчество философа богочеловечества и всеединства. Долгие годы общавшийся с Федоровым и испытавший влияние его мысли, он отстаивал созидательный, благой сценарий истории, в котором человечество, делая выбор в пользу Христовой правды, становится способным воплотить эту правду во всей многомерности внешнего бытия, проращивая в земной реальности семена «нового неба и новой земли». На таком основании строилась соловьевская концепция теократии, развернутая в работах «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886) «Россия и Вселенская церковь» (1889). В книге «Оправдание добра» смысл развития «нравственной организации человечества» Соловьев определял как «перерождение в богочеловечество². Исполняя заповедь о совершенстве, человеческий род должен «преобразовать и одухотворить материальную природу»³, избавляя ее «от необходимости тления и смерти» и приуготовляя «для всеобщего телесного воскресения»⁴.

Иной, апостасийный путь мира философ представил в «Трех разговорах» с входящей в них «Краткой повестью об антихристе». Здесь он изобразил тот этап всемирной истории, когда мир, отрекшийся от Христовых заветов, внешне благополучный, но кризисный и непрочный внутри, гордящийся прогрессом науки и техники и страждущий от внутренней опустошенности, рождает Противобога. Однако и в этом случае конечное разрешение исторической драмы не оборачивается катастрофой и гибелью, описанными в Апокалипсисе, когда на грешную землю изливаются чаши гнева Господня. Именно тогда, когда мир, побежденный Антихристом, оказывается в нижней точке падения, внутри него совершается метанойя. Антихриста обличают главы христианских исповеданий, в пустыне, куда удалились остатки христиан, не подчинившихся «образу зверя», происходит воссоединение Церквей, на императора-самозванца восстают иудеи. Подобно ниневитянам, подобно работникам одиннадцатого часа, человечество опаматывается почти на пороге гибели мира — и, как следствие этого, история меняет русло. Господь сходит к Своим чадам, воскресают праведники и на земле воцаряется тысячелетнее Царство Христово⁵.

¹ См. письмо В.С. Соловьева к Е. Тавернье: *Соловьев В.С. Письма*. Т. 4. С. 221.

² *Соловьев В.С. Сочинения*. Т. 1. С. 540.

³ Там же. С. 429.

⁴ Там же. С. 538.

⁵ См. подробнее главу «“Три разговора” Владимира Соловьева, или Как филология помогает исследованию философского текста».

От начала века к русской эмиграции первой волны

Идея апокатастасиса, неразрывно сплетенная с концепцией богочеловечества и идеей истории как работы спасения, от Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева перешла в труды представителей религиозно-философского возрождения XX века. Ее защищали В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.И. Несмелов, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский, В.Н. Ильин, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Д.Л. Андреев и др., выдвигая самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические.

Интересу к теме апокатастасиса в кругу мыслителей русского христианского возрождения способствовала не только литература, но и богословская мысль. Еще во второй половине XIX в. были изданы сочинения свт. Григория Нисского и Оригена, давших «методологические обоснования метафизики всеобщего спасения»¹, появились работы о них, в том числе исследование В.И. Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887). А в 1914 г. вышла фундаментальная книга митр. Макария (Оксиюка) «Эсхатология св. Григория Нисского», где подробнейшим образом разбирались взгляды на воскресение и апокатастасис одного из выдающихся Отцов Церкви. Впрочем, в 1900-е — 1910-е гг. русских религиозных мыслителей, стремившихся преодолеть разделение Церкви и мира, внести христианский идеал во все сферы жизни и действия, больше интересовала тема миллениума, тысячелетнего царства Христова, как благой, совершенной эпохи истории, в которой последняя приносит свой плод Творцу², нежели тема апокатастасиса, лежащая за пределами исторического времени. Темы «церковь и мир», «церковь и государство», «церковь и культура» оживленно обсуждались на заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, выносились на страницы печати. И все же, поскольку ставились они не в одной исторической плоскости, но сопрягались с темой «нового неба и новой земли», ступенью к которым и являлся миллениум, вопрос о том, все ли человечество станет жителем Иерусалима Небесного или только избранные и достойные, не мог не касаться умов и сердец мыслителей начала XX в.

Настойчиво и серьезно вопрос об объеме спасения поднимал В.В. Розанов. В свою критику исторической церкви, «пассивного христианства», отрицающего ценность земного, требующего от человека лишь рабской покорности Богу, он включал и идею ада: «Каким образом из уст кроткого Иисуса вышли впервые слова об огненном наказании, о муке вечной, об аде. Конечно, если это пустое слово — то не страшно: а если подлинная истина будущей жизни, то от страха теперь же можно поседеть. Попробуйте подержать минуту палец над огнем и приложите к этому ощущению идею вечности»³. Еще Достоевский не принимал образ Христа-Судии, еще

¹ Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения Православной Церкви. С. 201.

² См. главу «Царство Божие на земле» в русской философии и литературе».

³ Розанов В.В. О радости прощения. С. 608.

Федоров, как говорилось выше, трактовал этот образ как проекцию наших собственных несовершенств и подчеркивал, что, «грозя миру страшным судом» (Федоров I, 240), мы мыслим Бога по образу и подобию самих себя — злопамятных и немилосердных. Еще Толстой резко ополчился против представления о Боге как «судии и воздаятеле», заявляя, что идею вечного наказания можно принять либо самым грубым людям, либо только в детстве и отрочестве, имея от роду «пятнадцать лет», и, выписывая из догматического богословия митр. Макария (Булгакова) соответствующий пассаж о вечных муках, замечал: «Прибавлять к этому нечего. Одно чувство, которое я испытывал, выписывая это, есть чувство ужаса и страха перед тем кошунством, которое я совершаю, переписывая и повторяя это»¹. И для Розанова костры инквизиции, на которых сжигали еретиков, «тюрьмы кесаря, казни королей» — попытка «предупредить земным огнем наступление вечного огня»². Христианство, узурпированное государством, обратившее веру в орудие власти, полагает мир не просто лежащим во зле, но фатально обреченным на гибель. Всю жизнь видит оно в отблесках адского пламени. В истории творится человеческий суд, за пределами времени ожидает суд Божий, и нет спасения бедному человеку «ни от муки небесной, ни от муки земной»³.

Свои слова об «огненном наказании» Розанов произнес в докладе «О радости прощения», сделанном на заседании Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге 4 мая 1909 г. А за несколько заседаний до этого, 24 февраля 1909 г. Н.А. Бердяев прочел доклад «Опыт философского оправдания христианства», посвященный книге В.И. Несмелова «Наука о человеке» (Казань, 1905–1906). Высоко оценив книгу как целостный «опыт философского построения религиозной антропологии», он коснулся одной из стержневых ее тем: темы искупления и спасения человека Христом и вытекающей отсюда темы апокатастасиса: «Несмелов с поразительной силой психологической интуиции отвергает страх адских мучений и ужас гибели как нехристианские чувства»⁴. Прочитав самого автора «Науки о человеке»: «Мы и простого грешного человека, разумеется, никогда бы не похвалили за такое, напр<имер>, дело, как если бы он вынул из могилы труп своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего он заслужил и не получил во время земной жизни своей. Тем более, конечно, великому и дивному в любви своей Богу не было бы никакой славы и чести в том, что Он воскресил бы умерших грешников только затем, чтобы показать над их жалким убожеством свою абсолютную силу и власть»⁵.

Опору надежды на всеобщность спасения В.И. Несмелов видит в любви. В превышающей всякое разумение любви Христа к миру, за который Он

¹ Толстой А.Н. Исследование догматического богословия // Толстой А.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 287.

² Розанов В.В. О радости прощения. С. 608.

³ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 30.

⁴ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1. С. 494.

⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. В 2 т. Репринт. Воспроизведение изданий 1905, 1906 годов. С. 354, 2-я паг.

умер на кресте и воскрес. По благородному учению Несмелова, — подчеркивает Н.А. Бердяев, — могут быть очищены и спасены и язычники, и умершие, и даже падшие духи»¹, ибо все они суть Божье творение, а Бог предназначил бытие не для гибели, но для жизни вечной и совершенной².

Сам Бердяев во второй половине 1900-х годов был увлечен идеей христианской теократии³, воплощающей на земле Божий закон. Соответственно и тема апокатастасиса связывалась у него с темой миллениума, воплощающего в себе полноту Боговластия. Полемизируя со знаменитым тезисом В.В. Розанова «Во Христе прогорк мир»⁴, Бердяев указывал, что христианство — религия просветления бытия во всей его полноте: «В новый мир войдут все элементы нашего мира, но преобразенные, ничто не уничтожится, но все просветлится»⁵. При этом дело просветления бытия он не выносил в эсхатологическую плоскость, напротив — поставлял задачей истории, связывая решение этой задачи с раскрытием подлинного значения Церкви как «космической силы, обоженной души мира», которая должна объять собой все⁶, дабы не осталось за ее пределами ничего, кроме небытия.

Развивая тему апокатастасиса, русские христианские мыслители неоднократно апеллировали к своим духовным предшественникам Ф.М. Достоевскому, Н.Ф. Федорову, В.С. Соловьеву. Так, А.Е. Жураковский в докладе «К вопросу о вечных муках», прочитанном в мае 1916 г. на заседании Киевского религиозно-философского общества, показывал, как жажда спасения всех, даже самых заблудших, проявилась у русских писателей-реалистов и приводил ряд примеров из «великого пятикнижия» Достоевского. Он цитировал монолог Мармеладова, вспоминал предваряющий поэму Ивана Карамазова апокриф «Хождение Богородицы по мукам», указывал на слова самого Ивана, бьющегося в тисках противоречия между требованием справедливого наказания злодею помещику, затравившему мальчика собаками, и чаянием всеобщего прощения и любви: «И какая же гармония, если ад: я простить хочу и объять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше» (Достоевский 14, 23) и завершал однозначным выводом: «В душе Достоевского жила затаенная вера во всеобщее прощение, примирение и спасение»⁷. Ну а далее, развивая свой тезис об органичности идеи апокатастасиса на русской почве, он обращался к наследию Соловьева и Федорова, подчеркивая, что первый «во времена юности был склонен к оригенизму», а, с точки зрения Федорова, «если человечество в целом покается, одума-

¹ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1. С. 494.

² Подробнее о решении В.И. Несмеловым проблемы апокатастасиса см.: Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. С. 217–219.

³ Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1907.

⁴ Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. 1. С. 149.

⁵ Там же. С. 198.

⁶ Там же. С. 199.

⁷ Жураковский А. К вопросу о вечных муках // Христианская Мысль. 1916. № 7–8. С. 78–79.

ется, забыв вражду, соединится в братской любви по отношению друг к другу и в сыновней по отношению к умершим и возьмется за общее дело, попытку воскресить умерших, то такая попытка не останется тщетной. Ведь сам Спаситель сказал, что верующие в Него сотворят дела большие, чем Он»¹.

Учение о вечных муках, со своей стороны отмечал Жураковский, входит в противоречие с христианской заповедью о любви, которая «сопровождается жалостью ко всей твари, к злым и добрым и даже к демонам»². Под этими словами могли бы подписаться и Н.А. Бердяев, и С.Н. Булгаков, и П.А. Флоренский, и Е.Н. Трубецкой. Вера в вечность адских мучений, с их точки зрения, является прямым искажением христианства. Торжествует религия страха, а не любви, на первый план выдвигается образ Бога как карающего Судии. Чернота геенны, пламя озера огненного затмевают красоту Небесного Иерусалима. Однако, как замечает Бердяев «Бог, сознательно допускающий вечные адские муки, <...> скорее походит на дьявола»³. «Ад выдвигается и сам себя заявляет как инстанция против христианства в его целом; в этом и заключается ужасающая сила его искушения, ибо всей своей сущностью ад утверждает, что Бога нет»⁴, — вторит ему Е.Н. Трубецкой.

Трубецкой написал эти слова в книге «Смысл жизни», вышедшей в 1918 г., когда на пространствах России уже вовсю полыхал пламень братоубийственного противостояния. Нация разделилась, философская мысль тоже оказалась разорванной между идеологическими, а после высылки философов и реальными берегами. В социальной мысли Русского зарубежья 1920–1930-х гг. велись напряженные споры о путях России, о религиозных основаниях целостного, не ущербного устройства общества, а в богословской в центр внимания выдвигалась эсхатология и в тесной связи с ней идея апокатастасиса. Примечательно, что ведущие мыслители русского зарубежья были убежденными сторонниками этой идеи. И это несмотря на то, что новая большевистская власть изгнала их из страны, закрыла дорогу на родину. Не было бы удивительно, если б они посылали на головы ее представителей небесные громы, пророча отступникам будущее геенское наказание. Но Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Н.О. Лосский, В.Н. Ильин и др. настаивали на всеобщности спасения. Ибо реальный опыт истории воочию показал, к каким земным страданиям приводит идея избирательности спасения. Будучи проецирована в повседневность, распространена на классы, сословия, идейные группы, национальные и государственные образования, она вносит в общество разделение и вражду, оправдывает насилие, дает одним группам право определять участь других, вплоть до смертного мучительного исхода. Философски и богословски утверждая правду апокатастасиса, мыслители русского за-

¹ Жураковский А. К вопросу о вечных муках. С. 80.

² Там же // Христианская мысль. 1916. № 9. С. 65.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 230.

⁴ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Канон, 1995. С. 123.

рубежья, группировавшиеся вокруг религиозно-философских журналов «Путь» (1925–1940) и «Новый Град» (1931–1939), соединяли ее с идеей ответственности за бытие, с требованием христианского делания в истории и культуре, с чаянием исправления путей человечества, коль скоро изберет оно для себя тот образ деятельной веры, любви, *«трудо»* православного» (Достоевский 11, 195) который еще в XIX в. актуализировал Достоевский.

У каждого из мыслителей Русского зарубежья неприятие идеи ада встраивалось в его собственную систему идей. Так, с точки зрения Лосского вечное проклятие противоречит самим основаниям персоналистической метафизики, где потенцией личности, а значит абсолютной ценностью и способностью «подняться до Царствия Божия» обладает не только человек, но все в бытии: «животное, растение, кристалл, молекула, атом и даже электрон»¹. «Если понять буквально слова “много званых, но мало избранных” (Лука 14, 24), — подчеркивал Лосский, — если немногие удостоятся Царства Божия, а бесчисленное множество остальных существ обречено на вечные невыносимые страдания в геенне огненной, то мир не заслуживает творения. Мало того, если хотя бы одно существо будет до скончания века подвергаться мучениям, худшим, чем самые страшные пытки, то нельзя было бы понять, каким образом всеведущий и всеблагий Бог мог сотворить его. Не могли бы также и мы, а тем более члены Царства Божия признать существование такого мира оправданным»².

Отец Сергей Булгаков считал признание вечного ада «кощунством в отношении к любви Божией и к Премудрости Его как Творца и Промыслителя»³. Бог, бесконечно любящий своих чад, принявший человеческую плоть и умерший на кресте ради искупления и спасения мира, не может обречь вечной геенне людей, ради которых Он сошел в этот мир, пусть даже кто-то из них оказался невосприимчив и глух к Его новому слову, а подчас и прямо восставал на Него. А Бердяев, фактически солидаризируясь с Федоровым, указывал, что идея ада является перенесенной на вечность проекцией человеческой злобы: «Создание вечного рая и блаженства по соседству с вечным адом и муками есть одно из самых чудовищных человеческих порождений»⁴, между тем, как Царствие Божие — не пространство сведения земных счетов, а «теозис, обожение твари»⁵.

Вспомним, как в финале «Братьев Карамазовых» Алеша призывает мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка, вечно помнить их умершего друга, соединяя усилие своей человеческой памяти с той таинственной и непостижимой вечной памятью Божией, в которой не потерян никто из умерших. А В.Н. Ильин соединял идею апокатастасиса с категорией «вечной памяти», той всесовершенной памяти Божией, которая поднимает каждого умершего над бездной забвения-небытия, открывая путь и

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. С. 370.

² Там же. С. 378.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. С. 204.

⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 244.

⁵ Там же.

надежду на возрождение. При этом мыслитель подчеркивал, что навстречу вечной памяти Божией живущие должны устремить усилие человеческой памяти, личной и соборной молитвы, ибо «последние судьбы конкретного <...> “я”»¹ зависят не только от Бога, но и от человека: «За изнемогшего и как бы безнадежно павшего брата своего имя Божие призывают те, кто составляют таинственный церковный собор, созданный по образу небесного собора Пресвятой Троицы»².

У деятелей русского зарубежья, как и у их собратьев в Серебряном веке, апокатастасис становится одним из оснований теодицеи и антроподицеи, основываясь на признании абсолютной благодати Божией и в то же время полноты человеческой любви. Любви, которая, подобно спасительной Божьей любви, печется о каждой заблудшей овце, не может смириться с тем, что во аде останется хоть один непрощенный, и исключает блаженство праведников в раю, коль скоро их отверженные братья будут корчиться в пламени ада. По мысли Бердяева, вопрос о том, преодолим ад или нет, должен быть адресован не Богу, а человеку — тем «лучшим», праведникам, святым, которые уже «обеспечили» себе райские кущи. Полнота праведности, как и полнота любви состоит в невозможности «со спокойной совестью допустить», что грешники и не христиане будут гореть в адском огне, что «в аду будут Бёме, как “еретик”, Ницше, как “антихрист”, Гёте, как “язычник”, и грешный Пушкин». Нет другого пути стяжания Царствия Божия, как «взять на себя их муку <...> 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?”»³.

Соединяя проблему апокатастасиса с проблемой зла, русские религиозные мыслители отрицали онтологичность последнего. Зло не является, с их точки зрения, сущностью твари. Это лишь ее состояние, причина которого заключается в самости, обособлении, гордынном отрицании Бога. Даже в предельном своем напряжении, в высшем градусе ненависти к Творцу и творению, адской жажде аннигиляции бытия зло, в отличие от добра, составляющего сущность Бога и мира, не абсолютно и не равновелико Творцу. Н.О. Лосский и С.Н. Булгаков подчеркивали, что сам сатана, носитель предельного зла, «есть личность, сотворенная Богом»⁴, а значит «в своем бытии сохраняет Божественную его основу»⁵. Все изначальные его свойства («сверхвременность, незамкнутость в себе, сверхкачественная творческая сила, свобода и т. п.») «суть добро, не разрушенное даже и падением этого существа и таящее в себе возможность возрождения его»⁶.

¹ Ильин В.Н. Вечная память как дело Божие и вечное забвение как орудие князя века сего. С. 7.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 237.

⁴ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. С. 368–369.

⁵ Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, 2005. С. 575.

⁶ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. С. 369.

От непризнания онтологичности зла — прямой путь к отрицанию онтологии ада. Для Бердяева, Булгакова, Лосского, «ад объективированный, как особая сфера вечной жизни», совершенно нетерпим, немислим и просто несоединим с верой в Бога»¹, противоречит тому образу «полного ософияния» бытия, который дан в 22 главе «Откровения». «Допустить вечность озера огненного в творении, — пишет С.Н. Булгаков, — значит признать непобедимость сатаны в его неизменности, а тем положить границу для Бога, который тем самым уже не может стать “все во всех”. Но это означает <...> окончательную победу сатаны, по крайней мере, в его собственном месте, во аде, вместе с непобедимостью сатанизма»². «С Божественной точки зрения», резко высказывается Бердяев, признание ада как черной дыры в Царствии Божием, дьявольской прорехи на ткани преображенного бытия, «означает неудачу творения»³.

Защитники идеи апокатастасиса трактуют ад как свойство, а не субстанцию. В земной жизни он выражает состояние послегрехопадного мира, поврежденного смертью, и состояние человеческого сердца, объятых злой самостью, упорствующего на путях зла. А по воскресении адские мучения мыслятся — в духе свт. Григория Нисского — как процесс «более-менее длительного выжигания в себе прежнего земного греха, очищения и восхождения в соборное единство со всеми»⁴. Подхватывая рассуждение старца Зосимы у Достоевского об аде как «страдании о том, что нельзя уже более любить» (Достоевский 14, 292), Н.А. Бердяев подчеркивает: «Переживание адских мучений 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»⁵.

Такая трактовка ада позволяет поставить вопрос о его преодолении — и в земной истории, и в «будущем веке»: через нравственную работу личности, свободно избирающей дело добра, через внесение евангельской заповеди о любви в жизнь, через умиротворяющую регуляцию слепых, смертоносных стихий, как то предлагал Н.Ф. Федоров, идеи которого особенно ценили философы русского зарубежья⁶. И если в 22 главе «Откровения» рядом с обетованием «полного обновления твари» («И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 21, 4, 22, 3)) звучат грозные слова о «боязливых, и неверных, и скверных, и убийцах, о любодеех, и чародеях, и идолослужителях, и всех лжецах», которых место вне Града Божия (Откр. 22, 15), то они, уточняет С.Н. Булгаков, относятся не к новому,

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 230.

² Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. С. 281.

³ Там же.

⁴ Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса). С. 910.

⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 231.

⁶ Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. С. 320–374.

а к нынешнему эону, являются «грозным и беспощадным предварением грешников»¹, призывом к покаянию и исправлению жизни.

Для русских религиозных мыслителей ад возможен лишь в одном случае: когда он избирается самим человеком. Здесь манифестация полноты свободы, данной личности Богом: человек вправе отказаться от Богообщения, предпочесть ему одинокое самостояние в бытии, сознательно стать на сторону зла. Ад — это предел отрицательной свободы, «свободы от», свободы уединения и подполья. «Ад допустим в том смысле, что человек может захотеть ад, предпочесть его раю, может себя лучше чувствовать в аду, чем в раю»², — пишет Бердяев. Бог простит всех, поясняет Булгаков, однако именно от человека, зависит принять или не принять «этот дар, ибо искупление дано для всех, но усвоение его оставляется на долю человеческой свободы и произволения»³. Здесь та же логика, что и в рассуждениях старца Зосимы: «Ад, будут и гордые», те, что сами «не захотят войти» в «радость Господа» и «будут гореть в огне гнева своего» (Достоевский 14, 291). Ад здесь связан с предельным обособлением, и эта обособленность оборачивается геенной. «Вечная гибель личности и есть ее пребывание в себе самой, ее неразстворимость, ее абсолютное одиночество»⁴, — эта мысль, подхваченная у Достоевского Бердяевым, ключевая для понимания глубинной антропологической подкладки идеи вечного ада, выход из которого русские мыслители видят не в обособлении, но в единстве с другими личностями, в усилении «деятельной любви», преодолевающей атомарность, размыкающей кольцо абсолютного одиночества.

В западном богословии первой трети XX в. противоречие между верой в благость и милосердие Божие и убежденностью в вечности ада разрешалось через так называемую концепцию «условного бессмертия» («кондиционализма»)⁵. Сторонником этой идеи в русской философии был Е.Н. Трубецкой. Опираясь на соловьевскую концепцию всеединства, он трактовал отношения Бога и твари как движение ко «всеобщему, вечному дружеству»⁶, которое не может быть следствием принуждения, но становится реальностью лишь в результате свободного выбора тварных существ. А если этот выбор свободен, то неизбежно будут те, кто избирает зло, кто добровольно уходит на путь неправды, и вот они-то, воскреснув в Царствии Божиим, тут же отсекаются от бытия, так что адский огонь и мука его делятся, в сущности, один, правда, предельный в своей интенсивности миг. «Вечность ада, — подчеркивает Трубецкой, — есть вечность мига»⁷. Однако, избавляя свои отпавших чад от бесконечных мучений в озере огненном, Сам Господь сохраняет в своем «божественном всевидении» этот

¹ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. С. 225.

² Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 230.

³ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий. С. 391.

⁴ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 230.

⁵ Прот. С. Булгаков. Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. № 52. Париж, 1938. С. 3–23.

⁶ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 120.

⁷ Там же. С. 128.

миг «второй смерти» тех, кто был изначально сотворен им для вечности¹. Как пишет С.Г. Семенова, «неотрефлектированно, подсознательно философ как бы наказывает самого Господа, похоронив в Нем одном горькое знание неполной удачи творения»².

Против идеи кондиционализма решительно выступил С.Н. Булгаков. Он считал ее кощунственной по отношению к Богу-Творцу и подчеркивал недопустимость отождествления адского «сожжения с полным уничтожением»³. Ему была близка точка зрения о. Павла Флоренского, который, созная антиномичность идеи апокатастасиса («Невозможна невозможность всеобщего спасения» / «возможна невозможность всеобщего спасения»⁴), видел преодоление антиномии через различение в человеке воли и образа Божия. Страшный суд при этой трактовке полагается в отсечении злонаправленной воли от подлинного ядра личности, которая, будучи очищенной от греха, наследует Царствие Божие. В том же русле размышлял и о. Сергей Булгаков, пересматривая само понятие о «последнем суде»: этот суд, в его понимании, творит над собой сам человек, взятый в аспекте софийности, «которая есть онтологическая норма его бытия, и ею обличается собственное его тварное самоопределение как не соответствующее этой норме»⁵. Философ подчеркивал, что противники апокатастасиса механически переносят на новый эон реалии нынешнего смертного, пребывающего в обособлении мира. Между тем и богоборство, и богохульство, и «сатанинская ненависть к Богу» суть духовные состояния, «принадлежащие миновавшему веку, когда мир существовал в удаленности от Бога»⁶. Полнота всеединства, достигаемая в «будущем веке», исключает богоотступничество, равно как и другие проявления «низшей свободы». И праведники, стяжавшие райские кущи, и бывшие грешники находятся здесь «в общении любви, в церковном единении со всем человечеством. Царство Христово становится царством всепобеждающего вселенского добра, которое совершает свое возрастание к вечной жизни не только единоличным усилием, но в единении и соборности Вселенской Церкви»⁷.

Для о. Сергия Булгакова Царство Божие не статично, но динамично. Вмещающая его вечность «не есть мертвенность неподвижности, но неиссякаемый источник творческой жизни»⁸. Царство Божие внутренне растет, расширяет объем, и это «возрастание в добре» есть одновременно и «изживание зла»⁹. Близкую мысль выражал Н.О. Лосский, для которого воцарение нового строя мира представляет собой не «прыжок», но про-

¹ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. С. 122.

² Семенова С.Г. Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса). С. 911.

³ Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. С. 205.

⁴ Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. С. 209.

⁵ Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. С. 483, 485.

⁶ Там же. С. 500, 501.

⁷ Там же. С. 507.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

цесс, и на его первых стадиях «Царство Божие» и «психоматериальное царство» сосуществуют. Тем самым «падшие деятели», сохраняя всю полноту свободы, обретают возможность сделать благой, спасительный выбор и, пусть не сразу, пусть постепенно, но стать «членами Царствия Божия»¹. Напоминая слова ап. Павла о Боге, Который «хочет, чтобы все люди спаслись» (1 Тим. 2, 4), он убежден, что Господь «найдет способы увлечь всех достоинством добра»².

Выше мы приводили фрагмент из материалов к роману «Братья Карамазовы», где звучала тема апокатастасиса: «И станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним» (Достоевский 15, 249). Этот фрагмент — своего рода пролог к теме апокатастасиса в русской религиозно-философской традиции. Как уже говорилось выше, всеобщее покаяние, братски-любовное соединение в деле Божиим меняет содержание Второго пришествия — его сердцевина уже суд, а прощение и слияние со Христом и друг с другом.

Настрой на апокатастасис русская мысль сохранила в себе и в изгнании, более того — расширила требование всеобщности спасения на всю полноту сотворенного мира, на всю Вселенную, задав идее преобразования бытия в благобытие высокую нравственную планку: «Мое спасение и преобразование, — писал Бердяев, — связано не только со спасением и преобразованием других людей, но также со спасением и преобразованием 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.

Подобно Федорову, Соловьеву и Достоевскому, мыслители Русского зарубежья связывали тему апокатастасиса с историософской и антропологической темой, подчеркивая, что «конечные судьбы человечества зависят от Бога и от человека»⁴, что род людской призван уготовлять явление Царствия Божия. Они верили в творческую перспективу истории, последовательно выступали против пассивной, пессимистической апокалиптики и выдвигали федоровскую идею условности апокалиптических пророчеств как опору подлинного эсхатологизма, неразрывного с признанием человеческой свободы и творчества. В программной статье «Эсхатология и культура» Г.П. Федотов признавался, что эта идея стала для его современников «настоящим освобождением», и ставил «эсхатологию условных пророчеств», сочетающую «оправдание общего дела с упованием общего спасения», выше апокатастасиса как сугубо Божественной прерогативы, когда безграничное милосердие Божие «игнорирует момент личной свободы», спасая и тех, кто спасенными быть не желают»⁵.

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. Основы теодицеи. С. 380.

² Там же. С. 379.

³ Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. С. 249.

⁴ Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. 1940. № 61. С. 7.

⁵ Федотов Г.П. Эсхатология и культура. С. 53, 55, 56.

Апологеты целостного идеала: тема всеобщности спасения в творчестве мыслителей Советской России А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева, Д.А. Андреева

Идея апокатастасиса, акцентированная философской и богословской мыслью Русского зарубежья, звучала и у трех мыслителей, оставшихся в Советской России: Александра Константиновича Горского (1886–1943), Николая Александровича Сетницкого (1888–1937), Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930). Наследники религиозно-философского подъема конца XIX — начала XX в., сознававшие себя продолжателями Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, они не просто духовно сопротивлялись узкому, догматизированному мировоззрению идеологов большевизма, но видели в истории его побед симптом глубинного неблагополучия в сфере идей и идеалов, которая, с их точки зрения, и определяет движение истории. Свою задачу они полагали в том, чтобы расширить духовные горизонты строителей нового мира на основе ценностей русской христианской философии, придать социальному действию иной — не секулярный, человекобожеский, но религиозный, богочеловеческий масштаб, где активность в истории и природе строится не на гордынной автономии личности, осуществляющей свое действие принципиально вне благодати, но на заповеди «обладания землей», данной Творцом человеку еще в начале времен, на Христовом завете «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

Одновременно Горский, Сетницкий, Муравьев стремились к обновлению той линии русской мысли, которая стояла на идее оправдания истории. Опираясь на «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, они резко критиковали историософский пессимизм, подчеркивая, что в сфере эсхатологии он прямо определяет катастрофический сценарий конечных судеб земли и человечества. В противовес «эсхатологическому катастрофизму» в сочинениях философской троицы развивалась идея «активной апокалиптики»¹, основанная на «соединении двух принципов: активности отдельных существ и преобразования всего мира»². Утверждение в современном христианском сознании «эсхатологии спасения», вселяющей надежду на умопремену рода людского, на разворот истории от Великого Вавилона к Новому Граду, друзья-философы считали неотложной задачей времени, видели в нем путь к духовному возрождению Церкви, переживавшей в Советской России, как и в первые века христианства, эпоху гонений со стороны государственной власти. Примечательно, что вызванный этими гонениями всплеск апокалипсических настроений как в народных, так и в интеллигентских религиозных кругах метрополии рождал не только наприя-

¹ См. в наст. книге главу «Активная апокалиптика: Образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева».

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 501.

женные ожидания «конца света» и справедливой кары безбожникам, но и чаяния обновления, крушения человекобожеской «культуры Антихриста» и торжества богочеловеческой, христианской культуры, раскрытия во всей полноте житнетворческих потенций новозаветной веры. Об этом писал в бердяевском журнале «Путь» в статье «Жива ли Россия?» М. Артемьев, сообщая о «обширной подпольной рукописной литературе», о хождении по рукам «монографий по темам религиозной философии и философии истории», в которых, наряду с апокалипсическими настроениями, сквозят и хилиастические надежды¹.

Творческое сотрудничество друзей-мыслителей пришлось на 1924–1925 гг., когда все трое оказались в Москве. Они собирались в библиотеке ВСНХ, где служил В.Н. Муравьев, или на частных квартирах, где проходили занятия возглавляемого им кружка по изучению русской дореволюционной культуры, активно участвовали в жизни московских религиозно-философских кругов, которая не отражалась на страницах официальных газет и журналов, но от этого была не менее интенсивной, писали ряд общих работ. Но и во вторую половину 1920-х гг., когда Н.А. Сетницкий в качестве советского специалиста уехал в Харбин, работая в Экономическом бюро КВЖД, их мировоззренческое родство не ослабело, а выработанные совместным усилием идеи и понимания развивались с индивидуальными акцентами в статьях, книгах, заметках каждого из «трех мушкетеров» общего дела.

Горский, Сетницкий и Муравьев последовательно отстаивали принцип апокатастасиса, декларируемый в федоровском идеале активного христианства. В книге «О конечном идеале», над которой Сетницкий работал с начала 1920-х гг., но которая увидела свет лишь в 1932 г., именно объем действия и спасения оказывался критерием «дробности» идеала. При этом в качестве дробных идеалов, увлекающих за собой человечество, философ рассматривал, с одной стороны, учение исторического христианства, а с другой — идеал социализма, определивший социальное строительство Советской России. Ахиллесова пята того и другого идеала заключается для Сетницкого в их невсеобщности. «Спасение, о котором здесь идет речь, есть не спасение всех, а лишь части. Как в христианский, так и в социалистический рай входят не все, а лишь избранные. В христианских представлениях — это заслуженные праведники (или их души — для не признающих воскресения), как дожившие до момента осуществления рая, так и умершие, но воскрешенные божеством. Для социализма — это дожившие до переворота и пережившие его поколения»². Более того, в риторике и практике строителей нового мира, декларирующих борьбу с «паразитическими» классами и обещающих райские кущи коммунизма лишь трудящимся массам, Сетницкий опознает оскопленную, секуляризованную версию «христианской эсхатологической вульгаты», где учение

¹ Артемьев М. Жива ли Россия? (Рассказ ушедшего из России) // Путь. 1930. № 25. С. 3–21.

² Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 139.

«о рае и блаженстве спасенных святых»¹ соседствует с принципиальным утверждением возможности и даже необходимости мучений для грешников.

Литература 1920-х гг. дала немало примеров генетической общности деклараций «классовой» розни, требования непримиримой борьбы с врагами пролетариата и трудового крестьянства, вплоть до их физического — мучительного — уничтожения с травестированной, помещенной в секулярное поле идей апокалипсического разделения и вечной «геенны». Так это у В. Маяковского в поэме «150 000», где «устраивается рукотворный “конец света”, “страшный суд” старому миру, идет сортировка на достойных и недостойных, на наших и ваших, инспекция всех вещей, выбраковка их», так в «Тихом Доне» М. Шолохова, где Мишка Кошевой, «распаленный известием об убийстве Штокмана <...> устраивает акт сжигания <...> купеческих и поповских домов со всем их хозяйством», так у героев платоновского «Чевенгура», которые простреливают душу согнанным в город буржуям².

Демонстрируя параллели между разделительностью спасения в историческом христианстве и идеей «социалистического рая» у идеологов большевизма, Сетницкий указывал на присутствующий в том и другом идеале разрыв сфер и планов бытия, дуализм небесного и земного. что для философа также связано с принципиальным согласием на невсеобщность спасения, с признанием невозможности полного и абсолютного обожения. Против этого дуализма резко выступали и А.К. Горский, у которого идеал апокатастасиса питается соловьевской идеей «всемирной сизигии», федоровской идеей «внехрамовой литургии», и В.Н. Муравьев, полагающий апокатастасис в основу концепции Церкви, границы которой совпадают с границами мира.

В 1924 г. все трое работают над темой «трудоустройства», выводя провозглашенный революционной эпохой лозунг «свободного труда» в религиозно-эсхатологический план³, доказывая, что «трудовое мироотношение» задано человечеству отнюдь не только марксизмом: оно лежит в основе христианского идеала «нового неба и новой земли» как идеала «апокалиптического», требующего «реального преобразования мира не только в духовной, но и в материальной его природе»⁴, «организации мировоздействия»⁵. И при этом подчеркивают, что полнота преобразовательного действия, призванного в перспективе времен расширяться на всю Вселенную, определяется его всеобщностью: строительство «Нового Града» требует соучастия всех, и не только ныне живущих, но и всех когда-либо живших, воскрешаемых в апокалипсическую эпоху.

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 139.

² Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX вв.: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект, 2016. С. 416, 546, 645.

³ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1: Н.А. Сетницкий. С. 13–18, 538–541.

⁴ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 217.

⁵ Остромиров А. [А.К. Горский] Николай Федорович Федоров и современность. Вып. 3. Организация мировоздействия. Харбин, 1932.

В книге «Овладение временем как основная задача организации труда», опирая принцип всеобщности действия, неразрывно соединенный с идеей всеобщности спасения, на теорию множеств Г. Кантора, Муравьев замечает, что преодоление времени и смерти, это необходимое условие перехода бытия в новое качество, невозможно без активности всех элементов множества, сознательного и созидательного действия всех членов системы, оно исключает всякое разделение «на активных и страдательных участников процесса»¹. Идеал заключается «в союзе всех, в таком просветлении, которое обеспечило бы не частичную, но действительную победу над временем и рознью, что может быть достигнуто только всеобщностью усилий, общим делом»².

Апофеоз общего дела, целостный образ миропреображения Горский, Сетницкий и Муравьев находят в последней книге Нового Завета — «Откровении Иоанна Богослова». Именно апеллируя к «Откровению...», представляет Сетницкий в книге «О конечном идеале» целостный опыт построения творческой, преобразующей эсхатологии. В своей трактовке пророчества Иоанна философ опирается на определение Н.Ф. Федорова, называвшего Апокалипсис «всемирно-поучительной притчей», изображающей «судьбу земного Вавилона и небесного Иерусалима» (Федоров I, 321). Сетницкий истолковывает эту притчу, не только проецируя образы падения и отступничества на современную цивилизацию, мир, каков он есть, но и демонстрируя проективно-символический пласт Откровения — ту высшую цель, которая дана в образе Иерусалима Небесного, олицетворяющего преобразенную, обоженную Вселенную: это «обновленная, преобразованная, преобразенная природа», «преобразованное, богоподобное и боговластное общество», «преобразованное, преобразенное, исцеленное человечество»³. Размышляя о смысле тех мест 21–22 глав «Откровения...», где говорится о том, что в Небесный Град не войдет «ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (Откр. 21, 27), что вне его останутся «псы и чародеи, и любодои, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду» (Откр. 22, 15), философ трактует эти слова не в смысле ограничения объема спасения, а в смысле указания на те качества, которые становятся невозможными в обоженном мире, в смысле требования покаяния, метанойи как необходимого условия воплощения совершенства. Таким же призывом к умопрямее были «анафемы» признающим «непобедимость» и всесилie смерти, помещенные в конце совместной богословской работы Сетницкого и Горского «Смертобожничество»⁴. Проводя здесь, на земле, демаркацию между активным и пассивным склонением в христианстве, призывая к отречению от второго и выбору первого, философы как бы стремились предупредить возможность подобной демаркации по воскресении.

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 48.

² Там же. С. 57.

³ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 238.

⁴ Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 124–126.

Рисуя «конечный идеал», Сетницкий демонстрировал и те пути онтологического делания, которые ведут к его воплощению: богочеловеческая победа «над стихией, над природной беспорядочностью хаоса»¹, воплощенной в образе «зверя из бездны», регуляция природы, символически представленная в образе гусяров, стоящих на огнестеклянном море и поющих «новую песнь», преодоление смерти, воскрешение умерших, одухотворение мира. Здесь его мысль во многом продолжала построения Горского, который еще в 1926 г. в плане-конспекте второй части «Смертобожничества», озаглавленном «Борьба делом», показал, что содержанием эсхатологической эпохи является «организация хаотического мира»² и в ней должны участвовать все сущностные силы и энергии человечества. При этом наука, искусство, труд объединяются у Горского и Сетницкого под верховенством религии: она дает им высшую цель, а они становятся орудиями осуществления этой цели.

Трое друзей-мыслителей активно использовали в своих сочинениях федоровский образ «внехрамовой литургии», соединяющей в общем деле людей всех возрастов, всех профессий, всех состояний. «И дружная людей работа / Казалась литургией мне» — писал Горский в поэме «Небесный город» (1922), перелагающей 22 главу «Откровения». А Муравьев в видении «Человек в жизни» запечатлел картину восходящего движения человечества, простирающегося через времена и эпохи, образ миллионов людей, разных национальностей, верований, убеждений, влекомых одною мечтой, одним помышлением, «страстью истины и голодом неба»³. Более того, философ, близкий персонализму Н.О. Лосского, включал в литургическое действие не только людей, но и животные, растения, стихии, планеты и звезды... — в общем, все существа и все вещи мира. Один из ключевых образов его философии — образ соборования универсума, где каждый элемент мироздания становится участником «самовоскрешения» целого, его возрастания к совершенству.

Чаянием апокатастасиса пронизан финал религиозно-философской мистерии Муравьева «София и Китоврас». Ее главная героиня София, оказавшаяся в безводной пустыне и так и не обретшая среди пройденных ею царств того единственного совершенного царства, которого чаёт сердце, отвечает отказом на предложение Китовраса перенести ее в Новый град, сияющий на горизонте, манящий блеском куполов храма Премудрости Божей. София не мыслит для себя спасения в одиночку. Душа мира, она хочет вступить в этот град вместе со всем творением и с дерзновением призывает стекающихся к ней в пустыню людей, животных, растения и даже камни включиться в «работу спасения», засыпав пропасть, разделяющую оба мира: «Я призову всю природу и всех людей — всех. Бенсалемцы будут руководителями и архитекторами, эти будут строить, камни, деревья будут материалом, животные будут носить грузы и сравнивать землю. Облака

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 302.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 455.

³ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 50.

польют дожди, где будет нужно, солнце высушит почву и укрепит новую дорогу»¹.

В свое время Федоров утверждал, что общее дело регуляции и воскрешения несет в себе силу просветляющую и искупающую. Герои мистерии Муравьева, соучаствуя в общей работе, преобразуются и обретают спасение. И не только люди, но и падшие ангелы, те, кто в начале времен сознательно предпочли закон «я» закону любви.

Одним из таких падших ангелов является Китоврас. Демон, на которого надето кольцо с Именем Божиим, по замыслу Муравьева, являет собой «побежденное, служащее зло»². Более того — зло, сознательно отвергнувшись своей природы, чающее переродиться в добро. Китоврас является в мистерии сознательным и добровольным служителем блага, задача героя состоит в том, «чтобы просветить все живые существа в отношении истинной природы вещей»³. Когда-то помогавший Соломону воздвигнуть Иерусалимский храм, Китоврас в конечном итоге становится архитектором Нового Града.

Своего предела пафос апокатастасиса достигает у Муравьева тогда, когда он говорит о «соборовании» не только лиц, но и вещей. Давая оригинальное определение вещи (это индивидуальности, потерявшие свое «я», растворившиеся в дурной множественности, обратившиеся в «нумера»), он рисует перспективу их «воскрешения», возвращения в живое, личностное бытие. Тема всеобщности спасения напрямую связывается мыслителем с проблематикой имяславия. Оличивание всего в мироздании через Имя становится залогом того, что ничто не останется в беспамятности-безымянности, не провалится в «пропасть забвения», а значит смерти.

В конце 1920-х гг. история взяла судьбы друзей-философов в крутой, почти убийственный оборот. В.Н. Муравьев, арестованный в 1929 г., спустя год умер в ссылке. Н.А. Сетницкий, вернувшийся в Советскую Россию в 1935 г., попал в жернова «большого террора». Горский прошел 8 лет лагерей, но и тогда, в самые трудные годы, не отступал от веры в возможность поворота истории на благие пути. В написанных в лагере поэмах «Двое» и «Ночь Никодима», а затем в письмах своим ученицам О.Н. Сетницкой и Е.А. Крашенинниковой он раскрывал идеал активного христианства, неразрывно сопряженный с чаением апокатастасиса. Даже когда в его письмах появлялись обличающие, гневные интонации, они относились не к финальному состоянию мира, где «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), а к его нынешней постыдной реальности, когда человечество или прозябает в мещанстве, покорно приемля «идиотизм» смертной жизни, или бросается в объятья очередного «дробного» идеала, прикрывая лихорадочной активностью внутреннюю пустоту. «Анафема» «смертобожникам», которую Горский теперь многозначительно «упаковывает» в обертку марксистской диалектики (как бы воюя против противника его же оружием), он обра-

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 358.

² Там же. С. 603.

³ Там же.

щает не против лиц, а против идей, как бы повторяя когда-то написанное Н.А. Сетницкому: это «только по форме анафема, а по существу — призыв всеохватывающей любви»¹.

В 1940–1950-е гг. целостную концепцию апокатастасиса представил философ и поэт-визионер Даниил Андреев. Идя по стопам своих религиозно-философских предшественников, он критиковал идею вечного ада как один из главных изъянов исторического христианства. По мысли Андреева, привнося «в образ Бога черты грозного, безжалостного судии, даже мстителя», приписывая ему «нравственное возмездие», мы искажаем подлинный облик Спасителя мира, образ Христа как Планетарного Логоса², не понимаем самого смысла Христова подвига и сути его задания миру. Христос положил начало апокатастасиса самим своим схождением во ад; содержание благой вести заключалось в «преодолении закона смерти, замене смерти материальным преображением; возведении людей на степень богочеловечества»³. Более того, философ был убежден, что еще при земной жизни Христа человечеству открывалась возможность обращения в разум истины и следования за Ним. «О, Христос не должен был умирать — не только насильственной, но и естественной смертью. После многолетней жизни в Энсофе и разрешения тех задач, ради которых Он эту жизнь принял, Его ждала трансформа, а не смерть — преображение всего существа Его и переход Его в Олирну на глазах мира. Будучи завершенной, миссия Христа вызвала бы то, что через два-три столетия на земле вместо государств с их войнами и кровавыми вакханалиями установилась бы идеальная Церковь-Братство»⁴.

В том, что род людской не принял Христа, прервал Его миссию, не опознал своей задачи в истории, видится Д.А. Андрееву причина кризисов и катастроф новозаветного мира, причина искажения христианства, ушедшего в односторонний аскетизм, сделавшего идею одиночного спасения основой своей доктрины и всерьез полагающего, «будто цель мирового становления исчерпывается спасением нескольких сот тысяч праведников»⁵. Незавершенность миссии Христа и невсеобщность спасения — для философа две стороны одной медали.

Подобно Н.Ф. Федорову и Н.А. Бердяеву, Д.А. Андреев подчеркивает нравственную невозможность райского блаженства при существовании отверженных и непрощенных. Философ-визионер описывает «миры возмездия», где мучатся и стонут согрешившие, испытывая «тоску великой покинутости», «бессильный стыд», сознание вины за «трагическую судьбу» других, смертельный, изнуряющий страх, так что «телесные страдания совершенно меркнут перед духовною мукой», и говорит об ответственности тех, кто достиг просветления, перед своими грешными

¹ А.К. Горский — Н.А. Сетницкому. 29 июня (12 июля) 1926 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 395.

² Андреев Д.А. Роза мира: Метафилософия истории. С. 115.

³ Там же. С. 114.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 188.

братьями. Их долг — трудиться над спасением погибающих, работать над смягчением «бесстрастного Закона кармы»¹.

На финальных страницах «Розы Мира» Д. Андреев рисует эсхатологический сценарий, который, как и у Сетницкого, опирается на «Откровение Иоанна Богослова» и одновременно переосмысляет его в активно-христианском, жизнетворческом духе. Он описывает смену трех мировых эонов, в каждом из которых происходит углубление объема спасения. Если первый эон завершается крушением Антихриста, вторым Пришествием и разделением всех существ на обретающих просветление и отверженных, место которым в мирах возмездия, то во втором эоне совершается схождение Планетарного Логоса во все, даже темные, слои мира, обращение «страдалиц» в «чистилища» и преобразование «дьявольчеловечества», представители которого постепенно отрекаются от противления Богу и восходят в миры Просветления. К концу второго эона все слои Возмездия опустеют, даже дьяволы «отпадут от своей демонической природы». Продолжит упорство во зле лишь «планетарный демон» Гагтунгр, но Д. Андреев не теряет надежды на то, что, «оставшись один в преображенном, ликующем Шаданакаре», он «скажет наконец Христу и Богу: “Да!”», и тогда начнется третий эон, главной задачей которого станет «искупление Гагтунгра». С этим искуплением Вселенная будет преображена в каждом своем слое, апокатастасис станет реальностью и откроется эра «сораздания» и «сотворчества» Богу в созидании новых — совершенных — миров².

Обращенность русской философии к проблеме апокатастасиса, воля ко всецелому преобразению бытия, к спасению рода Адамова во всей его полноте оказала влияние и на движение православного богословия. Особенно это касается богословской мысли Русского зарубежья, много почерпнувшей из религиозно-философской традиции первой трети XX века. В «Православном катехизисе», составленном епископом Александром (Семеновым-Тянь-Шанским) (опубликован в Париже в начале 1950-х гг.), в изложении эсхатологических представлений был акцентирован момент преобразования, подчеркивалось, что Господень суд нельзя понимать юридически: «оправдание или осуждение не являются наградой или наказанием, а следствием или плодом той или иной жизни и преимущественно ее направленности к добру или ко злу», сказано о разных степенях осуждения, равного «отлучению от Бога и тем самым от невозможности любить». В то же время в образ Царствия Божия вносился элемент динамики: мир «будущего века», подчеркивал еп. Александр, будет возрастать в совершенстве, в нем получат завершение «все лучшие устремления человека», будет углубляться полнота «единения людей с Богом и другими блаженными существами»³. Если следовать логике этого

¹ Андреев Д. А. Роза мира: Метафилософия истории. С. 81–85.

² Там же. С. 271, 272.

³ Еп. Александр (Семенов-Тянь-Шанский). Православный катехизис. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1990. С. 37, 38.

совершенствования, то можно сказать, что и отлученные от любви получат шанс приблизиться к Богу и войти в сонм славящих Его Имя.

В цикле лекций, посвященных толкованию «Откровения Иоанна Богослова», прот. Александр Мень назвал завершающую его главу «иконой <...> преображенного мира», в котором «не будет ничего проклятого». Отметая столь часто торжествующую в умах и сердцах «мстительную эсхатологию», призывающую громы и молнии на головы недостойных ближних, отец Александр, следуя прот. Сергию Булгакову, отметил, что момент суда будет связан не с осуждением личности на вечность геенны, а с размежеванием добра и зла внутри человека, со сгоранием низших, греховных качеств, всего несправедного и «нечистого», дабы расцвело и воссияло добро. Правда о. Александр тут же уточнил: для тех, кто «весь пропитан злом», очистительный огонь может быть по-настоящему трагичен», ибо «от них почти ничего не остается»¹. Но как бы то ни было, в этом «почти» сквозит лучик надежды — ибо то, что остается пусть и в малом остатке, есть подлинная сущность личности, нестираемый образ Божий, в коем — залог ее спасения, причастия Божественной вечности.

¹ Прот. Александр Мень. Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. Комментарий. Рига: Фонд им. Александра Меня, 1992. С. 167.

Часть 3
ВЕЧНЫЕ ОБРАЗЫ И СЮЖЕТЫ

БЛУДНЫЙ СЫН И СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ: ВЕРСИЯ Н.Ф. ФЕДОРОВА¹

Как известно, Н.Ф. Федоров не любил понятие «человек». «“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). Человек — существо эгоистическое и самовластное, гордынно возвышающее себя над миром, громогласно заявляющее о своем праве делать что угодно и, в то же время, фатально зависящее от любого микроба.

Человек, по Федорову, безроден. Это атомарный субъект, перекачено поле, люмпен в бытии который оторвался от своих корней и не сознает своих концов и начал. Отделяя себя от родовой цепи поколений, разрывая связи с предками («этими отвратительными предками» — цитирует Федоров французского физиолога и психолога Ш. Рише (Федоров I, 389)), сознательно вычеркивая их из памяти и сознания, он разрывает связи и с Богом, ибо для философа общего дела любовь к Богу неотделима от любви к отцам. Афористичное определение «Бог отцов, не мертвых, а живых», идущее от ветхозаветных и новозаветных текстов², становится камертоном его религиозно-философского дискурса.

Федоров был резким критиком антропоцентризма в том его понимании, которое придала ему цивилизация Нового времени, пошедшая по пути секулярности, гордо заявившая о том, что она «не нуждается» в «гипотезе» Бога. В христианстве человек также занимает центральное положение — как соратник Творца, благой управитель земли, но это место в бытии ему дано сам Богом. И великие деятели эпохи Возрождения, такие, как Пико делла Мирандола, говорили «о достоинстве человека», которого ставит «в центре мира» Господь, создавший Вселенную, давший жизнь и дыхание всякой твари³. В Новое время человек был поставлен в центр мира так, что из этого центра оказался вытеснен Бог, и именно с таким пониманием че-

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). Впервые: Московский Сократ. Памяти Николая Федоровича Федорова (1829–1903). Сборник научных статей. М.: Академический проект, 2018. С. 67–77.

² «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.

³ См.: Семенова С.Г. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. С. 5.

ловека, вылившимся затем в нищестанство, резко полемизирует Федоров. В этом смысл его критики «безбородого гуманизма» XVIII–XIX вв. (Федоров III, 311), выхолостившего христианскую составляющую возрожденческого гуманизма, где апология человека-творца означала и апологию Того, Кто сотворил «небо и землю и море, и все, что в них» (Деян. 14, 15).

В христианской антропологии утверждение достоинства человека есть утверждение личности в ее богочеловечности, в перспективе обожения, в том, что А.В. Сухово-Кобылин назовет «непрерывным приближением <...> к Богу»¹. Секулярный гуманизм делает ставку на человека, каков он есть, элиминируя двойственность его природы, закрывая глаза на смертность, на злонаправленность воли, на то, что, по слову одного из героев Достоевского, человек «любит созидать и дороги прокладывать» и «до страсти любит тоже разрушение и хаос» (Достоевский 5, 118). И вот этот противоречивый, кризисный, оторвавшийся от своих корней и от «Бога отцов» индивид, начинает строить историю, как она есть, историю, которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. Земли)» (Федоров I, 138).

Понятию «человек», неопределенному, отвлеченному, не укореняющему в бытии («Что же такое этот “человек”? Не зверь, не скот <...> не ангел, не дух» — Федоров II, 186), Федоров противопоставляет другое, в высшей степени определенное и одновременно корневое понятие — «сын». «Сыновство» истекает из глубины родства, оно онтологично, всеобще и одновременно очень конкретно. Ибо каждый рожден, каждый — «сын» или «дочь», у каждого есть исток, есть «причина». И эта причина — «отец» и «мать» и далее деда, прадеды, прапрадеды, пращуров, вплоть до «первых прародителей, прадеда Адама и прабабы Евы» (Федоров I, 311), имена которых, как замечает Федоров, вносились в синодики, напоминавшие 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 сердце.

Понять, как соотносятся у Федорова «безбородый гуманизм» и «сыновство» можно через параллель с Достоевским, через его отношение к понятиям «общечеловечность» и «всечеловечность». Несмотря на кажущуюся внешнюю однородность, у Достоевского эти понятия сознательно разведены, разнятся по объему и содержанию. Всечеловек, обладающий даром всемирной отзывчивости, связан с родным народом и одновременно со всем человечеством. Он сознает свою ответственность за мир и действует в истории, держа в уме идеал будущей гармонии, «братского окончательного согласия всех племен по Христову, евангельскому закону» (Достоевский 26, 148). Общечеловек, по мысли писателя — это оторвавшийся от народных основ интеллигент, безродный космополит, который называет себя «гражданином мира», но при этом мира как целого не ощущает, тем

¹ Сухово-Кобылин А.В. Две бесконечности // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 59.

более не стремится нести ответственность за него. Общечеловек — поклонник линейного прогресса, где всякий последующий момент по умолчанию признается более совершенным, чем предыдущий. Он 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 синхронии, но и диахронии: «Да и с детьми, и с потомками, и с предками, и со всем человечеством человек единый целокупный организм» (Достоевский 27, 46).

Последняя цитата, сблизжающая мысль Достоевского с мыслью Федорова, описывает категорию родства, в которую входят сыновство и отечество как две нераздельные, не существующие друг без друга половины совокупного целого. «Сыновство», тесно связанное с «отечеством», образует единство человеческого рода во времени и истории: человечество предстает общей семьей, разошедшейся по пространству земли и «забывшей о своем родстве»¹.

Сыновство для Федорова — универсальная, объединяющая категория. Такая же, как и смертность. Эта связь пронизательно была отмечена 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).

Федоров намечает два вектора развития человеческой судьбы с момента рождения. Первый вектор — это вектор взросления, требующий раздвижения границ сознательного действия в бытии, совершенствования природы человека и мира, т. е. движения к тому, что философ называет «совершеннолетием» рода людского. Второй вектор сопряжен с развитием в раз навсегда данных онтологических пределах, с линейным прогрессом, изнанкой которого является рознь поколений, забвение и вытеснение прошлого, с «эксплуатирующим, но не восстанавливающим» отношением к природе. Такой тип развития Федоров называет пребыванием в состоянии «несовершеннолетия», связывая с ним пути секулярной «торгово-промышленной» цивилизации, закрывшей от себя небо, живущей языческим «*Carpe diem!*».

Совершеннолетие для Федорова тесно связано с состоянием совершенства. Философ напоминает заповедь Спасителя ученикам: «Будьте совершенны, как совершен Отец Ваш Небесный» (Мф. 5, 48), одновременно подчеркивая: путь к совершенству сынов лежит в исполнении долга перед отцами.

В чем, с точки зрения философа, заключается этот долг, с которым связывает он полноту проявления «сыновства»? Деятельная любовь к родителям, забота о них, болеющих, слабеющих, умирающих, отпевание, опла-

¹ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 176.

² Там же.

кивание, погребение умерших, поминальная молитва, забота об их могилах, наконец, соби́рание и сохранение семейной и родовой памяти, — все то, что, по Федорову, избыточно и не нужно в порядке природы, где царствует жесткий закон борьбы и устранения слабых, где вскормленное, возвращенное, набравшееся силы потомство забывает о родстве со вскормившими. Но именно эти, бессмысленные в логике естественного отбора усилия составляют суть «общества нравственного». Самый уклад цивилизации меряет философ ее отношением к старикам, умершим, могилам. 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, он призывает к «возвращению сердец сынов к отцам» (Федоров I, 72), к полноте любви, которая не позволяет оставлять отцов ни в их старости, «ни даже по смерти» (там же, с. 90).

Однако забота о престарелых родителях, а затем и об их могилах — в представлении Федорова лишь предварение общего дела, в лучшем случае — его начаток. Полнота исполнения 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). Федоров делает сильный логический ход, двигаясь от воскрешения к бессмертию, а не наоборот, как подсказывает логика прогресса. Согласно последней — сначала вечная молодость для живущих, счастливых будущих дальних времен, а уже затем воскрешение, которое в этой линейной, глубоко 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 логики прогресса, отрицающей солидарность поколений, логика сыновства истекает из этой солидарности, требует единства всего человеческого рода, причем не только мысленного, переживаемого сердцем, запечатлеваемого воображением, но и действительного, путь к которому лежит в труде воскрешения. Более того, именно через сыновство, утверждающееся при жизни родителей через любовь и заботу о них, а после смерти — сначала в усилиях памяти, затем в воскресительном делании, человечество преодолевает раздор, приходит к единству. «Тайна братства скрывается в отцах. Похоронив отцов, мы схоронили братство. Все попытки восстановить братство, которым история потеряла счет, останутся бесплодными, пока восстановление жизни отцов не будет поставлено целью всей жизни всех сынов человеческих» (Федоров III, 540).

¹ «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, прийдя, не поразил земли проклятием» (Мал. 4, 6).

Сын — бытийное определение человека, но одновременно — этическое и религиозное, касающееся не только отношений отцов и детей, но и отношений между Богом и человеческим родом. Эти отношения философ также представляет сквозь призму «сыновства» и «Отечества», опираясь на слово апостола: «Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал. 4, 7). Он подчеркивает, что сыновство человечества Богу предполагает не только полноту сыновнего послушания и любви, но и соработничество Отцу, который не почил от дел, но «дониные делает» (Ин. 5, 17). Живущие должны признать себя и всех орудиями воли Бога отцов, не мертвых, а живых» (Федоров II, 46) в воскресительном деле, в труде «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров I, 401). Через этот священный, религиозный труд человечество и обретет настоящую взрослость, достигнет совершеннолетия и совершенства.

Такое высшее, религиозное «сыновство» может реализоваться только в свободе. Высший образ свободы — свобода благого избрания, которую демонстрируют в Евангелии Христос и его ученики, а в перспективе истории, чаеет Федоров, могут продемонстрировать все и в этой свободе обрести благодатную возможность творить те дела, который творит Сам Христос: от регуляции природных стихий (знаменитый евангельский эпизод утишения бури) до воскрешения умерших. Однако смертный, самостный, уязвленный грехом человек может утверждать и отрицательную свободу, «свободу на ложь и на рознь» (Федоров IV, 131), свободу блуждания и заблуждения, отделения от родителей и забвения долга, отпадения от Бога и «знания только себя» (Федоров I, 72). Два образа свободы порождают, по Федорову, два противоположных типа человека, которые у философа именуются «блудный сын» и «сын человеческий», в полной мере раскрывая свое обобщающее, символическое значение.

Образ «блудного сына», один из «вечных» образов мировой культуры¹, восходит к известной евангельской притче о человеке, оставившем дом отца своего, ушедшем жить блудно, но затем вернувшемся после долгих мытарств и любовно принятом своим отцом (см.: Лк. 15, 11–32). Сюжет притчи трактуется Федоровым в соответствии с христианской традицией — как символическое выражение взаимоотношений между Богом и человеческим родом от момента сотворения Адама через грехопадение и блуждание до возвращения в родительский дом = вступления в Царствие Божие. Сквозь призму евангельской притчи мыслитель рассматривает весь 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, населяет небо душами предков (первобытная «патрофикация»). Развитие истории ведет к разрушению родового быта, распадению первоначальной родовой общности,

¹ См.: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма / Отв. ред. член-корр. РАН А.А. Топорков. М.: Индрик, 2015.

что неизбежно, по Федорову, сопровождается утратой чувства родства, ослаблением сыновне-отеческих связей, а значит — забвением цели, изначально заданной человеку Творцом: быть добрым хозяином в мире, возделывать и хранить Божий сад. Вместо человека-благотворителя в бытии является расхититель Божественного наследства: он ведет себя как тать в ночи, как блудный сын, расточивший «имение свое, живя распутно» (Лк. 15, 13). Всемирная история с россыпью локальных и глобальных конфликтов, борьбой за рынки сбыта и сферы влияния, со всевозможными геополитическими стратегиями, торжествующим юридиксизмом и экономизмом, оказывается «профанацией» смысла, «это уже история не сынов, а если и сынов, то забывших отцов, т. е. сынов блудных» (Федоров I, 135).

К истории блудных сынов относится, по Федорову, весь торгово-промышленный уклад цивилизации, фабрикующей массу сиюминутных вещей и при этом делающей ставку на максимальную прибыль, относящейся к земле потребительски-утилитарно, эксплуатирующей природу, но не умеющей восстанавливать иссушенную почву, истощенные недра, обмелевшие русла рек. Искусственная городская среда, которая корежит души бывших крестьян, оторвавшихся от земледельческого быта, а значит и от могил отцов, также воспринимается Федоровым в контексте евангельской притчи. Фабричное производство — не хлеба, а мертвых вещей, «мануфактурных игрушек» — обращает «от единого, всеобъемлющего вопроса о смерти к мелочным вопросам цивилизации» (Федоров I, 263). И сам город, предстающий в ипостаси апокалипсического образа Вавилона — «великой блудницы» (см.: Откр. 18, 2), видится «совокупностью небратских состояний» (Федоров II, 388): в нем и вражда, и мошенничество, и ложь, и рознь и — как средство борьбы с мошенничеством и ложью — «гражданско-полицейские» учреждения. Причина же торжества небратства и падения города, по Федорову, состоит в неимении «отеческого дела», ибо, как уже говорилось, деятельная, воскресительная любовь к отцам является у философа необходимыми условиями становления братства.

Участь блуждания и заблуждения в той или иной степени постигает, с точки зрения Федорова, все области жизни и действия человека в истории какова она есть. Блудные сыны — и ученые, затворившиеся в кабинетах и лабораториях, ограничившие себя отвлеченным, теоретическим знанием, мало выходящим в практику жизни. Блудные сыны — и философы, разорвавшие мысль и действие, приверженцы отвлеченного мышления: они задаются вопросом о том, «почему сущее существует» и не желают знать, «почему живущее страдает и умирает» (Федоров I, 390), они не только не радеют о братстве, но до предела доводят обособление в сфере разума, создавая системы идей, в которых мир предстает как иллюзия, а на передний план выдвигается гипертрофированное, самостийное «Я», притом «заеденное рефлексией» (Федоров I, 140) и не нуждающееся ни в ком, кроме себя самого. Блудные сыны — и богословы, теоретизирующие о вере, заменившие дело Божие «религиозным диспутом» (Федоров I, 161), и представители религиозных течений и сект, не признающих поминовение

умерших, между тем как «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).

Жизнь современного общества, «общества людей, удалившихся от отцов, общества не сынов и братьев, а граждан», определяется уже «не нравственными, а юридико-экономическими законами» (Федоров II, 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 очевидно, что общество, состоящее из «блудных сынов», «знающих только себя», «может держаться только насилием, принуждением» (Федоров I, 238), но и «конституционные», «демократические» модели, построенные на том же «юридико-экономическом», отчуждающем, овнешняющем принципе, кажутся ему «увечием 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).

Помимо политики и науки, пребывающих в области блужданий, Федоров применяет образ «блудного сына», отрекшегося от любви и долга, и к сфере искусства. Он говорит об искусстве, стремительно утрачивающем тот первоначальный, воскресительный импульс, который определял его на заре человечества, когда художественная деятельность была попыткой «мнимого воскресения», запечатления в дереве, камне или на полотне образов умерших отцов. Искусство секулярного мира — не то «искусство священное, религиозное», которое в храме, фреске, христианском обряде представляло образ мира и человека, какими они должны быть: благими, совершенными, облекшимися в нетление. «Искусство сынов, забывших отцов» из храмового сделалось площадным, обслуживающим интересы «торгово-промышленной цивилизации», скатилось до «литературы реклам» и «архитектуры магазинов, лавок» (Федоров II, 424).

«Небратским делом» считает Федоров и журналистику: зная «только настоящее», занимаясь «вопросами дня», она «забывает прошедшее» и поэтому «производит только эфемерные, недолговечные творения». При этом журналистика в обществе «блудных сынов» падает еще ниже искусства. Она «участвует рекламами в промышленном обмане, забавляет публику фельетонной болтовней», в погоне за сенсацией не чурается запретных приемов. А главное — усугубляет рознь между народами и между людьми, развязывая ядовитую, злую полемику, столь же убийственную, как и

военные орудия, умножаемые цивилизацией «блудных сынов», мечтающих о гегемонии, а не о единстве и братстве.

Отречение от отцов и блуждание рода людского проявляется, по Федорову, даже в истории языка¹. Видя в языке отражение картины мира, своего рода коллективный голос народа, вместилище его смыслов и идеалов, он связывает эволюцию языка с путем народа в истории, а процессы, происходящие в языке, — с нравственной динамикой в обществе: «Эти языки, между коими английский занимает первое место, как самый мертвый, имеют столько же права на название живых, сколько деизм на название естественной, народной, т. е. живой, религии. Слова утратили смысл, потому что и народы, говорящие ими, забыли о своем происхождении, родстве. Упрощенный, безжизненный, синтаксический механизм заменяет живой народный склад речи. Писать нужно так же, как и говорят, т. е. из письма исчезают, изгоняются признаки родства. Очевидно, что это языки блудных сынов» (Федоров I, 305).

Блудные сыны в цивилизации, не знающей общего дела и сыновнего долга, идут рука об руку с блудными дочерьми. Цивилизация «женихов и невест, начиная с детского возраста, на детских балах, до молодящейся старости...» (III, 465), отрицает сыновство и вытесняет отечество. Обособление пары от родителей, эгоизм вдвоем, сознательное отделение, эмансипация от давших нам жизнь, по Федорову, есть также одно из проявлений небратского состояния. И женщина здесь уже не «дочь человеческая» (высокое ее именование в Ветхом Завете), а «великая блудница» (Откр. 17, 2): так обезображен и искажен ее облик в человечестве, движущемся не к богоподобию, а к скотоподобию. «Вечные женихи и невесты», забывшие о дочеринстве и сыновстве, — прочно заперты в «ловушке природы», каждое новое поколение ввергается в дурную бесконечность совокуплений, рождений, а затем истощается и умирает.

Появляется у Федорова и символическое изображение высшей степени падения и неродства: сыны, «пирующие на могилах отцов» (Федоров I, 143). Здесь уже не просто забвение отцов и долга перед ними, но сознательное попрание этого долга, доведенный до крайности эгоистический гедонизм. Человечество в таком состоянии оказывается лицом к лицу с реальностью окончательного впадения в скотство. А стоит прибавить к демонстративному пиршеству на могилах и столь частые в истории всплески хамитического отношения к предшествующим поколениям, «общий бунт младших против старших, учеников против учителей» (Федоров II, 145), и станет очевидной правда слов Федорова: «Непочтительностью Хама начинается история, и если род человеческий не поймет всемирного значения притчи

¹ О лингвистических воззрениях Н.Ф. Федорова см.: Шестакова А.А. О языке произведений Н.Ф. Федорова // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей. Ч. 1. С. 421–429; Козловская Н.В. Н.Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект // Московский Сократ. Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сборник научных статей. С. 249–256.

о блудном сыне, то восстанем сынов против отцов и кончится всемирная история» (Федоров I, 360).

Впрочем, этот суровый финал, заставляющий вспомнить образ «последней» апокалипсической битвы, для Федорова не является приговором. Он — философ апокатастасиса, чающий от человека тотальной умопремены. «Мы — сыны, уклонившиеся от истинного пути, сыны беспутные, распутные, блудные» (Федоров I, 97). Эта фраза, мысленно произнесенная философом как бы от лица всего человечества, знаменует начало покаяния, метанойи, за которыми, как чает Федоров, должен последовать радикальный поворот всей цивилизации с путей неправды на Божии пути, «возвращения сердец сынов к отцам» (там же, с. 71). Причем покаяние совершается не только перед умершими отцами, но и перед Богом 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 предоставлена 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, — в этом, по Федорову, суть перехода от истребляющей, апостасийной истории к истории как проекту и акту, в дальних горизонтах которого — образ Небесного Иерусалима и Древа Жизни, всецелое преобразование Вселенной в Царство Христово.

В свете этого всеобъемлющего, «целостного идеала»¹, долженствующего стать путеводным идеалом развития, Федоров с новыми смысловыми акцентами говорит о предшествующем этапе истории, 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). И во всемирной истории философ видит не только траекторию блудных сынов, удаляющихся от могил предков, но и встречный вектор движения, связанный со стремлением отыскать «страну умерших отцов» (Федоров I, 114)². Именно с этим встречным движением связывает философ великие переселения

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 148–151.

² См. подробнее: Гачева А.Г. «Что такое история?» (Религиозная историософия Н.Ф. Федорова) // «Служитель духа вечной памяти». Николай Федорович Федоров (к 180-летию со дня рождения). Сборник научных статей. Ч. 1. С. 249–250.

народов, сухопутные и морские путешествия, географические открытия. Другое дело, что по мере продвижения человечества по лицу земли, обитель умерших отодвигалась все дальше и дальше — на край света, туда, где еще не ступала нога человека.

Образ могилы праотца занимает особое место в построениях Федорова. Характерна его трактовка Адама как первого сына, не оставившего своих родителей, составившего с ними «одну нераздельную единицу» (Федоров I, 91). Неоставление родителей — в отличие от порядка природы, где подросток молодянка 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, естественным, а сверхприродным, актом глубоко нравственным, проявлением высшей свободы.

Могилы праотца, которую, согласно данным своего времени, Федоров помещал на Памире (см.: Федоров I, 448), представляла священным центром прошлой и средоточием грядущей истории, своего рода алтарем будущей внехрамовой литургии. Против апостасийного вектора человечества, воплощением которой являлась для него Индия, «как хранилище богатств» и «пункт раздора» новейшей истории, выдвигается другой — восходящий, спасительный — вектор: движение на Памир, и этот вектор символизирует историю как работу спасения, которая, надеется Федоров, сможет взять верх над историей «взаимного истребления». Символизирует он и возможность другого финала истории, не катастрофического, когда Господь придет судить и разделять этот мир и единый человеческий род на спасенных и вечно проклятых, а милосердного, преображающего, — того, который присутствует и в евангельском притчах: о заблудшей овце, о потерянной драхме и, конечно, о блудном сыне.

Если история как «взаимное истребление» связана в философии Федорова с образом блудного сына, то история как «работа спасения» имеет другой Центрообраз — образ Спасителя, Иисуса Христа. «Сына Человеческого» (как Он Сам Себя называет), творящего волю Отца, единственного и нераздельного с Ним. Эта нераздельность Отца, Сына и Св. Духа явлена в 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). Причем единство Божественных Лиц, связанных союзом любви, полагается в молитве залогом единства всего человечества. И эту причинно-следственную связь настойчиво акцентирует Федоров, выдвигая идеал человеческого многоединства по образу и подобию Божественного Троиединства. «Сыны и дочери человеческие» (такой образ, идущий от ветхозаветных текстов, противопоставляет мыслитель образу «блудных сынов и дочерей») должны в своем действии «постоянно иметь перед очами Сына Божия» и «Духа Божия», стремясь уподобиться в любви к отцам и предкам той «безграничной любви», которая связует ипостаси Троицы (Федоров

¹ Если воспользоваться выражением А.К. Горского. См.: *Горский А.К. Сочинения и письма*. Кн. 2. С. 11, 441, 669.

I, 94–95). Полнота же любви для рожденных заключается в возвращении жизни родившим. Здесь сыны и дочери человеческие предстают уже не в виде «вечных женихов и невест», служащих своему эгоизму и похоти, а образуют со своими отцами «одну нравственную единицу», двигаясь к тому, что Федоров называет «положительным целомудрием».

По Федорову, человеческий род, сознавая свое двуединое сыновство (Богу и отцам), должен в своей совокупности следовать воле Творца, Который «не сотворил смерти, не радуется погибели живущих» (Прем. I, 13), но, создав небо, землю и человека, дал ему заповедь обладания землей, благого управления миром. Люди должны объединиться в деле «всеобщего воскрешения», исполнив тем самым свой долг перед отцами, перед всеми умершими, перед будущими поколениями и перед Небесным Отцом.

Федоров доводит до предела градус активности человека, но активности не самостоятельной, а сыновней, имеющей свой исток в Боге. Неоднократно на страницах своих сочинений он напоминает слова Христа: «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), тем самым акцентируя полноту соучастия человека в преобразении мира в Царство Христово, ведь, как подчеркивает С.Г. Семенова, «объем <...> Христовых дел никак не ограничивался нравственной проповедью, а обнимал полный круг власти духа над материей: исцеление больной плоти и души, утишение бурь, покорение стихий, воскрешение умерших»¹.

Соработничество Богу, причем в максимальном объеме, — вот что значит, по Федорову, богочеловеческое сыновство. И действительно, чего больше всего хотят родители от детей? Разве рассчитывают они всю жизнь водить их за ручку, как несмышленишек, и кричать истошным голосом: «Туда не ходи, здесь не стой, в это место не суйся»? Нет, они хотят, чтобы дети выросли, обрели самостоятельность и стали их помощниками и сотрудниками, вплоть до того, чтобы «больше сих сотворить».

В книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916) Н.А. Бердяев подчеркивал: Бог нуждается в творческом ответе человека. Он может спасти этот мир без человека, но он не хочет этого делать. Потому что спасти мир без участия человека — значит спасти мир и человеческий род в состоянии вечного несовершеннoлетия, нежелания спастись и быть спасенным, упорства на ложных, самостоятельных и смертных путях. Это значит приблизить «воскресение гнева» с неизбежным разделением человечества, по выражению С.Г. Семеновой, «на горстку спасенных и тьму вечно проклятых»². Когда же история становится «работой спасения», то открывается возможность прощения всех, ибо ее участники как бы искупают жертвы и грехи прошлой истории, зовя к действенному покаянию — не просто словом, но воскресительным делом.

В сыновней активности рода людского, идущей навстречу Творцу, помнящей и воскрешающей, и заключается, по убеждению Федорова, путь к совершеннoлетию и совершенству. При этом активность не предполагает

¹ Семенова С.Г. *Философ будущего века* — Николай Федоров. С. 187.

² Там же. С. 220.

эмансипации, которая, по мысли философа, составляет принадлежность общества «блудных сынов». Напротив, сопряжена с усилением и углублением любви между детьми и отцами, расширением связей родства.

«Сын, не оставивший родителей, есть первый сын человеческий, оставивший же их есть первый блудный сын» (Федоров I, 91). Выдвинув эту формулировку, Федоров работает на контрастах, сопоставляя друг с другом, зачастую в одной фразе, противоположные образы мысли, действия, веры. Кастовому, ученому знанию, гордынно затворившемуся в стенах кабинетов и лабораторий, он противопоставляет идеал всеобщности познания и исследования, когда познающими становятся все живущие, а ученые сознают и признают, что они только во «временной командировке или комиссии» для выяснения цели небратства (Федоров I, 41). Философии, ограничивающей себя отвлеченным мышлением, — философию проективную, этически заостренную, открывающую путь ко вселенскому действию. Богословскому спору о вере — стремление понять догматы этически, увидеть в них заповеди для руководства мыслей, чувств, воли и дела, словом — всей жизни нашей» (Федоров II, 195). В социальной сфере в противовес обществу «по типу организма» выдвигает идеал многоединства по образу и подобию Троицы, а против конституционного строя — самодержавие, которое трактуется им этически, предстает как зачаток совершеннолетней, ответственной власти, где царь встает «в отца место», является воспитателем и водителем народа в сыновне-отеческом деле (Федоров II, 17–20). В международных же отношениях на место противоборства держав и народов философ ставит «вопрос об умиротворении», причем не локальном, а всечеловеческом, путь к которому лежит в «переоружении» войска, в направлении научно-технической мощи, скопленной в военной сфере, на исследование природы и управление ею.

В обществе, состоящем не из отвлеченных «граждан», а из «сынов человеческих», любящих отцов и не смиряющихся с их кончиной, сознающих свою ответственность за бытие, радикально меняется самый принцип взаимодействия с окружающей природной средой. «Эксплуатации и утилизации природы» противостоит регуляция, сознательно-творческое управление процессами, протекающими на земле, распространяющее затем свою ареал на всю Вселенную. Отсюда внимание к образованию, которое, как пишет Федоров, должно готовить будущих участников «космической жизни» (Федоров I, 261), и особый акцент на астрономии, этой царице наук, которая представляет человеку мироздание как поприще его деятельности.

«Искусство сынов, забывших отцов», символом которого является «всемирная выставка», делающая художников пленниками торгово-промышленного строя жизни, искусство «индустриально-милитарное» (Федоров II, 229, 230) сменяется по ходу взросления человечества искусством, которое в союзе с наукой, становится воскресительным делом, «воссозданием — всеобщим трудом — жизни всего прошедшего», «этико-эстетическим богодейством», преображающим Вселенную в храм (Федоров I, 398, 401). Обновление ожидает, в представлении мыслителя,

и журналистику: она «должна <...> очнуться, пробудиться» и пожелать «дать отчет в самых основных причинах вражды и полемики, которые делают людей врагами друг друга» (Федоров IV, 105)

Движение к восстановлению родства, являющееся, по Федорову, коренным свойством общества «сынов человеческих», требует единого языка. Осмысляя попытки ученых XIX в. создать международный язык, он противопоставляет этим мертвым при жизни, вымороченным, искусственным образованиям возвращение к праязыку, в основе которого — общие корни, обозначающие родство. «Нужно изучать праотеческий язык, чтобы говорить одним братским языком; нужно обратиться от так называемых живых языков к мертвым языкам, даже к самым древнейшим мертвым языкам, каковы санскрит, зендский язык и т. п., чтобы слова, которыми мы говорим, оживились, стали бы понятными. Открытие общих корней всех языков арийской семьи мы имеем полное право назвать филологическим воскресением» (Федоров I, 305).

Как видим, оппозиция «блудный сын» — «сын человеческий» проходит у Федорова через все уровни его системы: от онтологии и антропологии до этики, эстетики, гносеологии и др., маркируя два противоположных вектора развития — вектор падения и катастрофы и вектор восхождения к совершенству, два образа человека (атомарного индивида, отъединенного от других, забывшего о родстве, не радеющего о братстве, и человека-сына, любящего отцов, стремящегося к братству, образующего с другими людьми многоединство по образу Троицы) и две модели истории: как она есть и каковой она должна быть, истории как факта и истории как проекта и акта.

Федоров — мастер стяженной, предельно плотной в смысловом и языковом отношении фразы, в которой, как в микрокосме, отражается макрокосм, схвачено и представлено учение всеобщего дела. В завершение статьи приведем один из таких микрокосмов, представляющий размышления Федорова о «человеке» и «сыне», о «блудных сынах» и «сынах человеческих»: «Условие для достижения совершенной жизни будет приобретено лишь тогда, когда разрешится вопрос о двух типах людей: о сынах умерших отцов, помнящих и поминающих отцов, и о сынах, забывших отцов, о блудных сынах, или о высшем звании “человек”, общечеловек, всечеловек и, наконец, сверхчеловек (это отвлеченнейшее философское определение, ничего определенного в себе не заключающее), когда разрешится вопрос о крестьянах и горожанах, о крестьянах, у которых культ отцов, и о горожанах, у которых культ женщин и вообще культ половой страсти во всех разнообразных ее проявлениях, и когда будет признано, что истинно высшее — это сын человеческий, — определение, заключающее в себе истинный долг всех сынов, как одного сына, ко всем отцам, как одному отцу, т. е. долг воскрешения, долг разумных существ, объединенных по образу Троицеинного Существа, в Коем открывается для нас причина бессмертия и вина человека, которая привела его к смерти» (Федоров I, 397).

ОБРАЗ КИТОВРАСА В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ В ЭПОХУ РУССКОГО МОДЕРНИЗМА¹

Эпоха русского модернизма, ставшая временем не только художественно-эстетических, но и интенсивных религиозно-философских исканий, полагавшая себя «религиозной эпохой творчества»², широко обращалась к апокрифическим образам и сюжетам, представленным в культуре Древней Руси. Такие памятники древнерусской словесности, как «Слово о видении апостола Павла» с его «плачем земли» о несправедном, предавшем ее человеке или «Хождение Богородицы по мукам», где «заступница усердная рода христианского» молит своего державного Сына прекратить муки грешников, давали творческий толчок религиозной мысли и воображению, спорам о путях истории и о смысле хозяйства, об объеме спасения и о вечности ада.

Внимание к апокрифам Древней Руси было подготовлено исследованиями, которые вели филологи и историки XIX — начала XX в. Работы А.Н. Пыпина, И.Я. Порфирьева, Н.С. Тихонравова, А.Н. Веселовского вводили памятники отреченной русской литературы в оборот чтения и изучения, ставили их в исторический и культурный контекст, определяли их место в общем движении русской литературы. Точка зрения И.Я. Порфирьева и А.Н. Пыпина, видевших в апокрифах отражение религиозных дум и чувств народа, «богатый религиозный эпос»³ и даже учебник истории, причем истории священной⁴, находила себе параллели в работах С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, В.Н. Муравьева, рассматривавших апокрифические сочинения, духовные стихи, легенды, сказания как проявления религиозной активности народной души, как своего рода народное богословие, наивное, но и дерзновенное, свободное от стреножающих пут официальной догматики. Творчески расширяя богословский канон, русские философы

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «“Вечные” сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). Впервые: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма: Москва: ИИДРИК, 2015. С. 192–219.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 477.

³ Эта характеристика буквально повторяется и в исследовании И.Я. Порфирьева (Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань: Университет. тип., 1872. С. 3), и в четырехтомной «Истории русской литературы» А.Н. Пыпина (Пытин А.Н. История русской литературы: В 4 т. Т. 1. Древняя письменность. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича., 1898. С. 417).

⁴ Пытин А.Н. История русской литературы: В 4 т. Т. 1. С. 417, 425.

и богословы на новом витке формулировали космологические и антропологические вопросы, рождавшиеся в глубинах народной религиозности. А для писателей Серебряного века апокрифические сказания, содержавшие в себе «много замечательных идей, смелых и оригинальных мотивов, много в высшей степени трогательных и поэтических картин»¹, становились источником вдохновения, резервуаром художественных сюжетов и образов, которые имели свою религиозную подкладку, связываясь с исканиями нового образа веры и жизни, «новой органической эпохи»², преодолевающей разрыв между творчеством и бытием, идеальным и реальным, словом и действием.

Среди апокрифов Древней Руси, образные, сюжетные, мотивные элементы которых нашли отражение в культуре Серебряного века, — «О Соломоне цари и о Китоврасе басни и кошуны»³, внесенные в индекс запрещенных Церковью книг. Цикл этих сказаний был опубликован в 1862 г. А.Н. Пыпиным в III томе «Памятников старинной русской литературы»⁴. Открывала подборку извлеченная из «Румянцевской Палеи» 1494 г. «Повесть о Китоврасе», по сюжету которой сказочный Китоврас, крылатый получеловек-полуконь, обладающий силой и мудростью, помогает царю в строительстве Иерусалимского храма. Плененный слугой Соломона, надевшим на него цепь и заклившим ее Именем Божиим, он повинуется царю и учит его, как добыть волшебный камень шамир (алмаз), при помощи которого можно тесать камни, не используя железных орудий. В повести присутствует мотив состязания героев в мудрости. Китоврас поясняет царю, почему рассмеялся, услышав от одного из торгующих: «Нет ли башмаков на семь лет?» — «Видел по нему, что не проживет и семи дней», и почему человека, блуждающего без дороги, направил на путь: «Слышал я с небес, что верен тот муж и что должно послужить ему»⁵. По завершении строительства Соломон начинает превозноситься над Китоврасом, уверяя, что его сила не больше всякой человеческой силы, и тогда Китоврас предлагает Соломону снять с него уды и дать ему свой волшебный перстень. Как только Соломон делает это, Китоврас простирает крыло и, ударив Соломона, забрасывает его на край света. С большим трудом находят царя Соломоновы слуги, и с тех пор тот страшится своего сказочного помощника.

Китоврас появляется и в других сказаниях Соломонова цикла. В Сказании о подземном человеке он приводит Соломону «мужа о двух головах», живущего под землей. А в известной по списку XVII в. «Притче царя Соломана о Цари Китоврасе» выступает как брат Соломона, правящий в царстве Лукорье — днем над людьми, ночью над зверями. В отличие от

¹ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 3.

² Иванов В. И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 39.

³ Цитата из Номоканона XIV в.; цит. по: Пыпин А. Н. Для объяснения статьи о ложных книгах // Летописи занятий археографической комиссии 1861. Вып. 1. СПб., 1862. С. 27.

⁴ Памятники старинной русской литературы. Вып. III. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. СПб.: Тип. Кулеша, 1862. С. 51–71.

⁵ Там же. С. 52.

«Повести о Китоврасе», где тот предстает помощником Соломона, а мотив противостояния героев редуцирован, проявляясь лишь в конце повести, здесь именно этот мотив движет повествование. Соблазнившись красотой жены Соломона, Китоврас умыкает ее, а когда обманутый Соломон приходит в Китоврасово царство, тот, по наущению царицы, приговаривает его к смерти. Впрочем, мудрый Соломон одерживает верх над соперником: стоя под висельной петлей, звуком рожка он призывает на помощь войско и, захватив Лукорье, казнит Китовраса вместе с неверной женой.

Спустя год «Повесть о Китоврасе» по другому, более раннему списку — Синодальной палеи 1477 г. — была напечатана в «Памятниках отреченной русской литературы», собранных Н.С. Тихонравовым¹. И эти две, вышедшие одна за другой публикации стали основными прямыми источниками знакомства литераторов Серебряного века с древнерусским сюжетом и главными его героями — мудрым царем Соломоном и Китоврасом, столь же мудрым его помощником и соперником.

Немалую роль для вхождения «Повести о Китоврасе» в творческий горизонт эпохи начала века сыграли филологические исследования. Еще за пять лет до публикации цикла сказаний о Соломоне в «Памятниках старинной русской литературы» А.Н. Пыпин дал анализ двух списков повести (из Синодальной палеи и Румянцевской палеи) в работе «Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских»². Там же он разобрал и более позднюю «Притчу царя Соломана о цари Китоврасе» и «Повесть царя Давида и сына его Соломана и о их премудрости», также связанную с мотивом умыкания жены Соломона, причем доказывал, что выведенный в последней антагонист мудрого царя Пор может быть отождествлен с Китоврасом. Что касается А.Н. Веселовского, то в 1872 г. он выпустил фундаментальное исследование «Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине» (СПб., 1872), в котором рассматривал происхождение сюжетов, объединенных фигурой библейского царя, их исторические пути и трансформации — от буддийских и зороастрийских текстов через цикл талмудических легенд о Соломоне к византийским и латинским памятникам и затем в культуру Древней Руси, где сюжеты о строительстве Иерусалимского храма, судах Соломоновых, умыкании Соломоновой жены и встрече библейского царя с мудрой царицей Савской получили развитие как в фольклоре (былина о Василии Окуловиче), так и в письменной литературе.

Особое внимание при анализе «Повести о Китоврасе» А.Н. Веселовский уделил ее прототипу — талмудической легенде о Соломоне и Асмодее, предводителе демонов, который, будучи пленен Соломоном, становится его чудесным помощником в деле строительства Храма. Ученый отмечал содержащийся в иудейском изводе легенды мотив подмены:

¹ Памятники отреченной русской литературы: В 2 т. / Сост. Н. Тихонравов. Т. 1. М., 1863. С. 254–258.

² Пыпин А.Н. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1958. С. 102–122.

забросив Соломона на край света, Асмодей принимает его обличье и три года царствует на престоле, пока Соломон, которому раввины вернули перстень и цепь, тайно похищенные ими у демона, не изгоняет его¹. Связь древнерусской «Повести о Китоврасе» с иудейским апокрифом отметил и И.Я. Порфирьев, разобравший талмудические легенды о Соломоне в работе «Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях», которая вышла в том же году, что и исследование А.Н. Веселовского².

Еще одним источником для знакомства русских писателей и мыслителей с сюжетом древнерусской повести о Китоврасе и образом таинственного помощника Соломона стали курсы истории русской литературы: в них пересказывался ее сюжет, а многостраничные исследования русских ученых были изложены кратко и общедоступно. Так, А.Н. Пыпин в «Истории русской литературы», выдержавшей ряд переизданий, рассматривал «басни» о царе Соломоне в разделе «Древняя повесть», подчеркивая, что они получили «особенные применения в области народной поэзии», простираясь «от ветхозаветного апокрифа, через письменную повесть до былины и народной сказки»³. А И.Я. Порфирьев в своей «Истории русской словесности», рассматривая апокрифические сказания, подробно изложил сначала талмудический сюжет о Соломоне и Асмодее, а затем и сюжет древнерусской «Повести о Китоврасе»⁴. Сопоставления двух текстов он не произвел, ограничившись фразой о том, что «славянские повести о Соломоне и Китоврасе составляют переделку этих иудейских сказаний»⁵, но материал для размышления и возможного сравнения дал.

А.Н. Пыпин и А.Н. Веселовский ставили в центр внимания прежде всего сюжетную сторону «Повести...», рассматривая ее сквозь призму литературных влияний. Ф.И. Буслаев акцентировал не столько сюжет, сколько образ Китовраса-кентавра, указав на его связь со славянским Бестиарием, с рядом других диковинных образов, бытовавших в культуре Древней Руси, таких как Единорог, Сирин, Алконост и др. Фрагмент «Повести о Китоврасе» был включен Буслаевым в «Русскую хрестоматию», широко известную и выдержавшую ряд переизданий. Коротко обозначив происхождение повести: «Вымышленные сказания о Соломоне перешли к нам из Византии в переводных Палеях и хронографах. <...> Составились же они под влиянием средневековой еврейской литературы, которая особенно богата вымышленными легендами, основанными на сказаниях Ветхого Завета», он так характеризовал помощника Соломона: «В этом

¹ *Веселовский А.Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. СПб.: Тип. В. Демакова, 1872. С. 109–110, 217–224.

² *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 70–92.

³ *Пыпин А.Н.* История русской литературы: В 4 т. Т. 2. Древняя письменность. Время-на Московского царства. Канун преобразования. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С. 55.

⁴ *Порфирьев И.Я.* История русской словесности. Ч. 1. Древний период. Устная народная и книжная словесность до Петра В<еликого> (С издания 1891 г. без перемен). Казань: Типолитограф. Импер. ун-та, 1909. С. 261–268.

⁵ Там же. С. 266.

сказании он является человеком *вещим*, существом сверхъестественным»¹. Диковинное естество Китовраса («получеловек, полуконь») здесь только отмечено, на первом плане — духовная его природа, раздвигающая границы привычного («человек *вещий*»). Именно эта грань образа будет позднее привлекать А.М. Ремизова, Н.А. Клюева, В.Н. Муравьева.

Помимо книжных источников образа Китовраса писатели и мыслители начала XX в. опирались на источники визуальные. Ф.И. Буслаев и А.Н. Веселовский описывали изображение Китовраса на Васильевских вратах Софийского собора, изготовленных по распоряжению архиеп. Василия Калики в 1336 г., вывезенных Иоанном Грозным в Александровскую слободу и помещенных в Троицком соборе². Изображение прямо воспроизводит один из сюжетных фрагментов «Повести о Китоврасе»: крылатый кентавр в царском обличьи забрасывает Соломона на край света. В нем акцентирована соприродность Соломона и Китовраса: оба в одинаковом — царском — одеянии, оба, если вспомнить «Притчу царя Соломана о цари Китоврасе», не просто цари, но родные братья (к упомянутой притче прямо отсылает фигурка Соломоновой жены, расположенная в правом углу).

Изображения Китовраса, владельца тайн каменного зодчества, вдохновителя и покровителя строителей храмов, своего рода знак цехового мастерства, — присутствовали и на рельефах древнерусских соборов, таких как Дмитровский собор во Владимире (конец XII в.) и Георгиевский собор в г. Юрьев-Польский (XIII в.), были элементом декора на старинных паникадилах. А бок о бок с этим высоким, символически нагруженным образом существовал и сниженный, площадной Китоврас, персонаж лубка и народной драмы. В лубочных изображениях он отождествлялся с Полканом, персонажем «Повести о Бове Королевиче», а в народной пьесе на сюжет о Соломоне и Морольфе, с размахом разыгранной в свое время в Москве знаменитым разбойником Ванькой Каином³ и до начала XX в. представлявшей во время масленичных и пасхальных гуляний на Марсовом поле, являлся отчасти в шутейном образе. Позднее в мистерии «София и Китоврас» (1920–1925) В.Н. Муравьев так охарактеризует народное отношение к умному и находчивому сопернику Соломона, вложив его в уста самого героя: «Народ любил меня до самого последнего времени за мою намазанную сажей физиономию и за мои бесовские выходки»⁴.

Мы не случайно уделили внимание книжным и визуальным источникам образа Китовраса, а также работам русских ученых. Литературу Серебряного века активно творили гуманитарии, многие из которых прошли через

¹ Буслаев Ф.И. Русская хрестоматия. Памятники древнерусской литературы и народной словесности с историческими, литературными и грамматическими объяснениями, с словарем и указателем. М.: тип. Грачева и Ко, 1870. С. 155; курсив Ф.И. Буслаева.

² Там же. С. 156; Веселовский А.Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. С. 137.

³ Песни, собранные П.В. Киреевским / Под редакцией и с дополнениями П.А. Бессонова. Вып. 9. М., 1872. С. 49–55.

⁴ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 87.

историко-филологический факультет Санкт-Петербургского и Московского университетов. Достаточно называть имена А. Блока, А. Белого, В. Иванова, С. Городецкого, В. Хлебникова. Мир древнерусской культуры и народных преданий открывался им далеко не в последней степени через университетские курсы лекций, знакомство с трудами историков и филологов. В равной степени и писатели, непосредственно вышедшие из народной среды — Н.А. Клюев, С.А. Есенин, С.А. Клычков, — включали в круг чтения и размышления как работы историков литературы, так и публикации памятников древнерусской словесности¹.

Внимание к этим памятникам, запечатлевшим в себе миросозерцание человека Древней Руси, отраженным сложный сплав православия и народной религиозности, христианства и элементов язычества, было связано с общим стремлением модернистской эпохи к синтетизму, к восстановлению на новом историческом и духовном витке наследия прошлых культур, его переплавке в горниле нового художественно-эстетического и религиозного творчества. В лекции «Общечеловеческие корни идеализма», прочитанной 17 сентября 1908 г. в Московской Духовной Академии, П.А. Флоренский выдвигал цельность мироощущения и мирознания, выразившуюся в философии Платона и составляющую характерную черту народной жизни, против умственного и «душевного атомизма», против «специализации», этой «губительной болезни века»². Народное сознание с его живым восчувствием тайны мира взрывает одномерность бытия и истории, миф соединяет феноменальное и ноуменальное³. «Киты, на которых стоит земля, зверь Индрик, великорыбие — огненный зверь Елеафал, Стратим-птица, баснословный Китоврас и др. — тут мы имеем дело, конечно, не с чем иным, как с кантовскими “предельными понятиями”, с “вещами в себе”, о коих не должно спрашивать, но в существовании которых невозможно сомневаться»⁴.

Стремление к восстановлению цельности жизни через прикосновение к религиозному наследию античности, составившему общую почву культуры и мировоззрения европейских народов, заставляло А. Белого и В. Брюсова населять свои произведения образами греческой и римской мифологии. В предисловии 1932 г. к изданию мемуаров «Начало века» Белый, умудренный летами, упоминая «галоп кентавров», который устраивали «мимо стен Девичьего монастыря» он и его друзья С.А. Иванов и В.В. Владимирова, уверял, что «“кентавр”, “фавн”» были для них «не какими-нибудь “стихийными духами”, а способами восприятия», что в своих «шутках» они лишь «эксплуатировали» «образы полотен Штука,

¹ С.А. Клычков в 1909–1910 гг. провел несколько месяцев на историко-филологическом факультете Московского университета, а Есенин в 1913–1915 гг. являлся слушателем Московского Городского народного университета имени А.А. Шанявского.

² *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 148.

³ *Седых О.М.* Павел Флоренский и французская социологическая мысль // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2012. Вып. 5. С. 57.

⁴ *Свящ. Павел Флоренский*. Сочинения. Т. 3(2). С. 154.

Клингера, Беклина»¹. Однако дневниковая запись Брюсова осени 1903 г., сделанная не спустя десятилетия, а по горячим следам, заставляет увидеть в том, что внешне представлялось интеллектуальной забавой, проявление самой нелицемерной серьезности. «Бугаев заходил ко мне несколько раз. Мы много говорили. Конечно, о Христе, Христовом чувстве... Потом о кентаврах, силенах, о их бытии. Рассказывал, как ходил искать кентавров за Девичий монастырь, по ту сторону Москва-реки. Как единорог ходил по его комнате... Мои дамы, слушая, как один это говорит серьезно, а другой серьезно слушает, думали, что мы рехнулись»². Поиск кентавров в московских окрестностях был не эстетической игрой, но попыткой расширить границы мира, загнанного в прокрустово ложе позитивистского мировоззрения, прорыв к инобытийной реальности, к тому «реальнейшему», что, как вскоре скажет Вяч. Иванов, соприсутствует в реальном, сообщая ему истинный — религиозный — объем. Тем же прорывом в «реальнейшее» были относящиеся к 1901–1903 гг. стихи А. Белого («Кентавр», «Игры кентавров», «Битва кентавров», «Песнь кентавра»). Поэтический текст, в котором совершалось рождение образа, делал небывшее бывшим, речение — воплощением, как в магическом акте, когда слово кудесника, концентрируя в себе воление, становится действием, манифестирует «творческое “Да будет!”»³.

Кентавр в ранних произведениях А. Белого — посланец «реальнейшего», вестник иного, не эвклидова, измерения («Здорово, товарищ... Я слышал твой зов.../ К тебе я примчался из бездны веков») («Кентавр»). Из глубины времен, из запредельной реальности он протягивает лирическому герою руку поддержки и братства. Кентавр-друг, кентавр-воин, кентавр-учитель, наконец, поющий и играющий на лире кентавр — все эти образы в мире поэта являются элементами европейской традиции, требующей усвоения, культурной и творческой адаптации. Иначе у С. Городецкого, который первым вводит в пространство своих сочинений уже не кентавра, но Китовраса.

Филолог и поэт, С. Городецкий сочетал увлечение античностью с любовью к славянскому фольклору и народной культуре. «Наступает великое время, выходит народ. И этому времени свое искусство, тоже великое» — писал он А. Блоку 28 июня 1906 г.⁴ И свою книгу «Ярь», выпущенную в том же году, выстраивал как опыт такого искусства, реабилитируя, подобно В.В. Розанову, мир солнечного язычества, витального, мощного, не знающего муки конечности, погруженного не в линейное время истории, где всякое последующее неумолимо вытесняется предыдущим, а в циклическое время природы, преодолевающей смерть возрождением. В художественном универсуме «Яри» Городецкий синтезировал эллинские и славянские верования, творя на их основе новую мифологическую реальность.

¹ *Белый А.* Воспоминания: В 3 кн. Кн. 2. Начало века. М.: Художественная литература, 1990. С. 18.

² *Брюсов В.Я.* Дневники. 1891–1910. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1927. С. 134.

³ *Свящ. Павел Флоренский.* Сочинения. Т. 3(2). С. 158.

⁴ *Литературное наследство.* Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 2. М.: Наука, 1981. С. 27.

Китоврас появляется у Городецкого в триптихе «Великая Мать» (1905–1906). Согласно лирическому сюжету, он — сын молодой нимфы, которую настигает в лесу восплававший страстью герой-искатель.

И не ты ли в лесу родила
Китовраса, козленка-певца.
Чья звенящая песнь дотекла
До вечернего слуха отца?

(С. Городецкий. «Отчего узнается в глазах...», 1905)

В христианском сознании за образом роженицы встает образ Богоматери, давшей миру младенца Христа. Городецкий выстраивает стихотворение в рамках античного мифа, актуализируя дионисийство, ставшее благодаря Вяч. Иванову одним из базовых мифов культуры Серебряного века. Соответственно в чертах рожаящей женщины проступает у него лик древней богини, Великой матери людей и богов («Умерла и возникла опять. / И у девы в потусклых глазах / Узнается Великая мать / В этом блеске на черных волнах»). И именно в контекст дионисийского мифа помещает поэт образ Китовраса, трансформируя крылатого коня-человека в «козленка-певца», обращая его из Кентавра в Сатира, одного из участников свиты Диониса. При этом перед читателем не взрослый Сатир — во всей природной своей необузданности, а сатиренко-ребенок, находящийся в состоянии невинности, эротической непробужденности. «Звенящая песнь» Китовраса достигает до слуха отца, когда-то оросившего своим семенем материнское лоно, как крестьянин-земледелец семенами ржи лоно земли. Но это еще не песнь страсти, не вакхическое «Эвое!», звучащее в хоре спутников и спутниц Диониса. Образ козленка-певца, возносящего свою «звенящую песнь», напоминает о другом певце — Орфее, носителе светлого, аполлонического начала, гармонизирующего мир звуками своей лиры.

Спустя год после выхода в свет книги «Ярь» Вяч. Иванов, на башне которого Городецкий читал включенные в нее стихотворения, выпустил книгу «Эрос», посвятив ее тому древнему богу, творческую силу которого запечатлел Платон в диалогах «Пир» и «Федр». В книгу, которую М. Волошин назвал «книгой заклинаний, призывающих древнего бога на землю»¹, вошло стихотворение «Китоврас» (1906), эпиграфом к которому Вяч. Иванов взял процитированные выше строки из Городецкого. Подхватывая созданный братом-поэтом образ детски чистого, девственного существа, которого еще не коснулось опаляющее дыхание Эроса, он вводит в стихотворение тень *другого* — того, кто уже познал искушение и теперь тайно следует за Китоврасом-козленком, в избытке радостных сил колособродящим «по рудам осенним», — то приближается, томимый желанием встречи, то стремительно обращается вспять:

¹ Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 6. Кн. 1. Проза 1906–1916. Очерки, статьи, рецензии. М.: Эллис Лак, 2007. С. 33.

За тобой хожу и ворожу я,
 От тебя таясь и убегая;
 Неотвратно на тебя гляжу я,
 Опускаю взоры, настагая:

Чтобы взгляд мой властно не встревожил,
 Не нарушил звончатого гласа,
 Чтоб Эрот-подпасок не стреножил
 На рудах осенних Китовраса.

Не затрагивая присутствующей в стихотворении биографической подоплеку, личных отношений Городецкого и Иванова, обратим внимание на связь этого текста с той философией Эроса, которая развивалась на русской почве, начиная с работ В.С. Соловьева, выделившего вслед за Платоном пять путей эроса: от адского, сатанинского до жизнетворческого, преображающего. Лирический герой стихотворения намекает на живущий в его сердце соблазн и одновременно пытается сопротивляться ему. Зная силу и безудержность страсти, он преграждает ей путь, оберегая от искушения того, кто еще не задет опаляющим дыханием Эроса.

В цикле «Эрос» стихотворение «Китоврас» следует за поэтическим фрагментом «Сад роз», где появляется образ легконогого сатира, призываемого в сад наслаждений. «Сад роз» представляет иное отношение к Эросу. Здесь царит стихия сладострастия, разлитого во всей природе, — стихия, которой причастны все существа, в том числе и человек, и нет воли к обузданию чувственности. Напротив, в стихотворении «Китоврас» именно эта воля определяет рассказ о «сторожащем и ворожащем» герое: он ходит по краю бездны, но всегда избегает ее. А в других стихотворениях цикла («Зодчий», «Утешитель», «Нищ и светел») открывается путь к «Этике преображенного Эроса», которую вслед за Соловьевым будут развивать Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, А.К. Горский.

Завершая интерпретацию образа Китовраса, данную С. Городецким и Вяч. Ивановым, отметим, что обозначенная в древнерусских источниках двойственная, зверо-человеческая, животное-спиритуальная природа загадочного персонажа здесь максимально ступшевана. Китоврас представлен цельным, незапятнанным существом, чем-то вроде Единорога, символа невинности и чистоты. Иначе воспринималась двойственность образа, неоднозначность и многосложность природы героя в контексте идей русского христианского возрождения, в свете выдвинутого Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским и др. идеала одухотворенной телесности, просветленной материальности, Богоматери. Так, двойственная и даже тройственная природа загадочного помощника Соломона для В.Н. Муравьева знаменовала его причастность миру животному, человеческому и ангельскому, т. е. всем уровням бытия, о чем свидетельствовал и внешний облик Китовраса: человек с крупом коня (связь с животным миром) и крыльями (связь с небесными обителями). Как мы помним, по своему происхождению из талмудических религиозных легенд Китоврас наследует владыке демонов Асмодею, а ведь, согласно Писанию,

демоны когда-то были ангелами, сотворенными для служения благу и лишь собственным самовластным волением отлучили себя от Сотворившего вся.

Исследователи «Повести о Китоврасе», ставившие ее в связь с талмудическими сказаниями о строительстве Иерусалимского храма, далеко не всегда обращали внимание на разницу поведения Асмодея, плененного слугами Соломона, и Китовраса, которого ведет к Соломону боярин. В талмудических сказаниях демон, вынужденный подчиниться перстню с Именем Божиим, не скрывает негодования. В ярости от того, что его воля стреножена, он ломает финиковую пальму, сворачивает дом, разламывает хлебную печь вдовы¹. Иначе ведет себя Китоврас. «Он, видя на себе имя Господне, поиде кротко»². «Кротость» — одна из главных христианских добродетелей, именно ее и проявляет вещей и мудрый герой. Навстречу герою, который ходит только прямым путем и потому невольно (а не по досаде и своеволию, как талмудический его прототип) рушит дома, выходит бедная вдовица и молит не разрушать ее дом, и тогда он, милосердствуя, изгибается и повреждает ребро. Все это детали, христианизирующие образ мудрого и вещего помощника Соломона. И даже финальный эпизод «Повести о Китоврасе» выстроен в учительном, нравственно-религиозном ключе. Соломон наказывается за гордыню, Китоврас же, забрасывая царя «на конец земли обетованной», не проявляет мести и своеволия, но, как и в деле строительства Иерусалимского храма, служит орудием Божественной воли. В рассказе нет тех устрашающих образов, которыми наполнено талмудическое сказание о Соломоне, где демон Асмодей вырастает в исполина, упирающегося одним крылом в небо и другим — в землю, проглатывает и затем с силой извергает героя, отбрасывая его «за 400 парасангов от себя»³.

Смысловый зазор в трактовке образа Китовраса между талмудической легендой и древнерусской повестью хорошо виден на примере набросков «русалии» А.М. Ремизова «Китоврас», создать которую писатель планировал в начале 1910-х гг., собираясь привлечь к этому замыслу А.А. Блока. Эти наброски, а также история разработки сюжета о Соломоне и Китоврасе, занимавшего творческое сознание Ремизова на протяжении двух десятилетий, всесторонне проанализированы А.М. Грачевой, подготовившей и подробную публикацию текстов⁴. Примечательно, что в основу сюжета русалии Ремизов кладет талмудическую легенду в том виде, как она изложена у А.Н. Веселовского⁵. Китоврас здесь демон и скрытый антагонист Соломона, плененный им для строительства храма, а затем подменяющий

¹ *Веселовский А.Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. С. 107; *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 72.

² Памятники старинной русской литературы. Вып. III. Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. С. 51.

³ *Веселовский А.Н.* Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. С. 109.

⁴ *Грачева А.М.* О невоплощенном драматургическом замысле А. Ремизова и А. Блока («Соломон и Китоврас») // Александр Блок. Исследования и материалы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 137–178.

⁵ Там же. С. 142, 143.

его на троне. В правлении демона-самозванца нет ни правды, не мудрости. Он царствует самочинно и беззаконно, творит странный, несправедливый суд и наконец исчезает, когда Соломон «после скитаний своих, искупив падение свое, возвращается на царство»¹.

Впрочем, в набросках к русалии Ремизов несколько смягчает «отрицательную» природу помощника Соломона. Он делает его певцом, и это волшебное пение, которому повинуются стихии и твари, завораживая Соломона и его слуг, дает Китоврасу в руки орудие, которым — в потенции — возможно действовать в пользу добра.

В лекции «Общечеловеческие корни идеализма», выстраивая характеристику народной веры, П.А. Флоренский обращался к проблеме имени, отмечая ее значимость для синкретического типа сознания. Философ указывал на неразрывную связь имени вещи и ее сущности, подчеркивал, что «имя присутствует в именуемом, входит в него», является как бы его внутренней формой, побуждая обладателя жить в соответствии с дарованным именем. Необходимо, по мысли Флоренского, улавливать смысл даже в звуковом оформлении имени². К герою «Повести о Китоврасе» это применимо самым непосредственным образом. Его имя представляет собой искаженную, но «умилительно» звучащую огласовку греческого «кентавр», одновременно заставляя вспомнить и сказочную рыбу «кит», и библейского кита, проглотившего по Божественному повелению пророка Иону, три дня хранившего его во чреве и затем вынесшего невредимым на берег. Как этот кит был орудием воли Бога, служа вразумлению пророка, который «бежал от лица Господня» (Иона 1, 10), так Китоврас, забрасывая Соломона на край земли, дает гордому царю необходимый урок.

Поэт Николай Клюев и философ Валериан Муравьев трактовали образ Китовраса в свете идеи апокатастасиса, веры в возможность просветления злого начала, преобразования зла, обращения его в добро. Муравьев в подготовительных материалах к мистерии «София и Китоврас» (1920–1925) отмечал: «*Китоврас* есть злая сила, служащая добру, побежденная, превращенная в силу светлую. Это сказывается в рассказе о том, как боярин Соломон надел на его шею кольцо с именем Божиим»; «Китоврас — побежденное, служащее зло»³.

Фраза А.М. Ремизова из наброска к русалии: «Мудрость Китовраса — музыка»⁴ намечает ту линию интерпретации его образа, которая связана с пониманием творчества как силы, гармонизирующей, пресуществляющей бытие. Начало этой интерпретации было положено С. Городецким и Вяч. Ивановым, у которых «Китоврас-козленок» представлен поющим. Ей отдал дань и Н.А. Клюев, о чем писала Л.А. Яцкевич, отмечавшая, что «парадигма имени мифологических зооморфных существ», в которую,

¹ Гачева А.М. О невоплощенном драматургическом замысле А. Ремизова и А. Блока («Соломон и Китоврас»). С. 165.

² Свящ. Павел Флоренский. Сочинения. Т. 3(2). С. 163–165.

³ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 603.

⁴ Гачева А.М. О невоплощенном драматургическом замысле А. Ремизова и А. Блока («Соломон и Китоврас»). С. 164.

наряду с Сириным, Финистом, Алконостом, включено и Китоврасово имя, выражает «идею о мистической природе поэтического творчества»¹. «У Клюева Китоврас — это символ певца, а значит и творца культуры, существующего с райским будущим»².

В текстах Клюева образ Китовраса-певца строится с явной оглядкой на стихотворение Городецкого. Как и у автора «Яри», Китоврас здесь не «конь», а «козленок» («Засвирелит бляением козым / Китоврас у райской реки»). В нем нет ни тени двойственности, нет не только темной, но даже серой черты. «Родной овечий Китоврас» — высветленный, *райский* образ. В творческом мире Клюева он прямо соотносится с образом Святой Руси, «Китеж-града», сокровенной души русского мира³. «Золотые столбы России, / Китоврас, коврига и печь» маркируют для поэта поворот к наследию Древней Руси, одной из вех которого было строительство в 1909–1915 гг. в Царском селе «Русского городка», где в росписях и лепнине образы Китовраса и Егория-змееборца, Сирина и Алконоста, Льва и Единорога сплетались с каноническими церковными образами...

В образе Китовраса писатели и мыслители начала XX в. видели не только символ Древней Руси, но и воплощение идеи родства человека с миром природы, которую как характерную черту народного мирочувствия отмечал П.А. Флоренский в лекции «Общечеловеческие корни идеализма». Вещий Китоврас обитает в двух мирах, животном и человеческом, понимает язык людей и язык зверей, выступает как посредник между царствами природы и человека. Для новокрестьянских поэтов мир техники и индустрии, горделиво возвысившийся над природой, иссушает источники жизни, оскотливает, выморачивает естество. Китоврас-кентавр заставляет не забывать источную, пуповинную связь рода людского с его животными предками, со всей тварью, что «совокупно стенает и мучится донныне», ожидая «откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19). Эту связь подчеркивают В. Хлебников, творец говорящих неологизмов («конелюд», «конецарство»), и П. Филонов, у которого идея родства человека и животных соединена с чаянием просветления твари, восстановления «райского»

¹ Яцкевич Л.Г. Китоврас // Смольников С.Н., Яцкевич Л.Г. На золотом пороге немеркнущих времен. Поэтика имен собственных в произведениях Н. Клюева. Вологда: Русь, 2006. С. 213, 214.

² Там же. С. 214–215.

³ См.: Там же. С. 218. Впрочем, однажды Клюев сознательно использует образ Китовраса в амбивалентном значении: в стихотворении «Елушка-сестрица» (1917), обращенном к С. Есенину: «Белый цвет Сережа, / С Китоврасом схожий / Разлюбил мой сказ!». Как показала Л. Киселева (*Киселева Л.А.* Есенин и Клюев: скрытый диалог (попытка частичной реконструкции) // Николай Клюев: исследования и материалы. М.: Наследие, 1997. С. 183–198), в этом сравнении соединены противоположные смыслы: с одной стороны Есенин — возлюбленный сын Руси-Китежа и духовный брат Клюева, как, согласно древнерусской легенде, были братьями Китоврас и Соломон, с другой — предатель братнических заветов, как Китоврас, похитивший жену Соломона и готовый обречь его смерти. Иную трактовку стихотворения и образа Есенина-Китовраса, смягчающую его двойственность, дает Л. Яцкевич (*Смольников С.Н., Яцкевич Л.Г.* На золотом пороге немеркнущих времен. Поэтика имен собственных в произведениях Н. Клюева. С. 216–217).

состояния мира, когда закон хищничества и зверства сменится законом любви. На полотнах художника («Пир королей», 1912–1913; «Масленица и вывод из зимы в лето», 1913–1914; «Коровницы», 1914; «Семья» («Святое семейство»), 1914) появляются очеловеченные лошади, коровы, собаки. Превозможение низшей природы, выход за пределы животности поданы здесь не через человеческую телесную форму, как в фигуре кентавра, но выражением лиц и глаз, являющим тайну психеи, сокровенной жизни души¹. Мысли старших собратьев продолжает Н. Заболоцкий. В стихотворении «Лицо коня» (1926) он рисует царство животных, почти что Лукорье, где правит ночью над зверьми сказочный Китоврас. «Животные не спят. Они во тьме ночной / Стоят над миром каменной стеной. <...> / Лицо коня прекрасней и умней / Он слышит говор листьев и камней. / Внимательный! Он знает крик звериный / И в ветхой роще рокот соловьиный. <...> / И конь стоит, как рыцарь на часах, / Играет ветер в легких волосах, / Глаза горят, как два огромных мира, / И грива стелется, как царская порфира». В стихотворении возникает образ вещего слова, магического и волшебного, как песнь Китовраса: «Мы услышали бы слова. / Слова большие, словно яблоки. Густые, / Как мед или крутое молоко. / Слова, которые вонзаются, как пламя, / И, в душу залетев, как в хижину огонь, / Убогое убранство освещают». Увы, это слово звучит лишь в воображении. И как Китоврас, обитающий ночью в царстве Лукорье, возвращается при свете дня в свою человеческую обитель, так и у Заболоцкого с приходом «скупого утра» таинство кончается, исчезает царство животных, вступает в свои права обыденное, плоское зрение, томительная, неинтересная жизнь.

Естественная, «звериная» ипостась Китовраса, существа таинственного, непредсказуемого, неподвластного окорачиванию, в котором природное потенциально способно взять власть над культурным, дала толчок еще одной трансформации образа, преобразению кентавра уже не в козленка, а в скифа, свободолюбивого обитателя степных просторов, стремительного и мощного, сросшегося со своим скакуном. Стихотворения В. Хлебникова «Скифское» (1908) и «Гонимый — кем, почему я знаю?» (1912), где появляется образ крылатого героя-коня («Бегу в леса, ущелья, пропасти / И там живу сквозь птичий гам. / Как снежный сноп сияют лопасти / Крыла, сверкавшего врагам», предваряют рождение образа скифа-кентавра, которому отдали дань Р.В. Иванов-Разумник и в особенности А.М. Ремизов. В 1919 г. последний прямо выделяет в образе Китовраса две ипостаси: демон и скиф («Китоврас и царь Соломон — скиф и мудрец, демон и повелевающий демонами»²). В набросках плана мистерии «Соломон и Китоврас», относящихся к пореволюционному времени, Китоврас называет себя «сыном лесов и степей», полагая своей мудростью

¹ В поэме «Жуть лесная» (1914) В. Хлебников так описывает свой портрет работы П. Филонова: «Я со стены письма Филонова / Смотрю, как конь усталый, до конца. / И много муки в письме у оного, / В глазах у конского лица».

² Цит. по: Гачева А.М. О невоплощенном драматургическом замысле А. Ремизова и А. Блока («Соломон и Китоврас»). С. 146.

уже не музыку, как в «русалии» 1910-х гг., а свободу, «благость радостной жизни дышать на вольной земле»¹.

Образ Китовраса в вольной, «скифской» его ипостаси эксплуатировали и футуристы. В параллель издательствам «Сирин» и «Алконост», они создали издательство «Китоврас», в котором в 1918 г. вышли стихотворения В. Каменского «Звучаль веснянки» и «Его-моя биография Великого футуриста». А в 1924 г. Д. Бурлюк издавал в Нью-Йорке журнал «Китоврас», орган «Американского ЛЕФа».

Трансформация образа Китовраса в образ свободолюбивого скифа встретила сопротивление тех писателей и мыслителей, которые ставили фигуру мудрого помощника Соломона в христианский контекст. «Скиф»-Китоврас, приветствующий революционный пожар и анархию, не был близок Н. Клюеву: в пореволюционные годы у «потомка бога Китовраса» крепнет мотив Руси уходящей, «Руси-Китежа», опускающейся на дно озера Светлояр, разрушения избыного рая, который покидают его живые хранители: «В горенке Сирин и Китоврас / Оставили помет да перья, / Не обрядится в шамаханский атлас / В карусельный праздник Лукерья». Не был близок образ Китовраса-«скифа» и В.Н. Муравьеву, который в 1920–1925 гг. работал над текстом мистерии «София и Китоврас». Против скифской вольности, стоящей в опасной близости к своеволию, он ставил образ Китовраса, повинующегося не собственному хотению, но Божьему Имени.

Муравьев особенно акцентировал мотив покорного и кроткого служения Имени Божию, которое демонстрирует в древнерусской повести внешне своевольный, исполненный природной силы зверь-Китоврас. Для него это религиозный урок, завещанный Древней Русью новой России. Урок, обращенный и к самой Церкви, в которой с начала 1910-х гг. разворачивались напряженные споры об имяславии. Мыслитель проводил параллель между имяборчеством и прямым богоборчеством, которым была одержима Россия в пореволюционные годы. В мистерии «София и Китоврас» об этом скажет сам мудрый собеседник Соломона: «Древнее миросозерцание совершенно утратилось. Раньше русские люди верили и в самом деле в Бога и Дьявола, в рай и ад, в мощи и чудеса, в действие Имени Божия, все это просто и буквально. Теперь вожди Церкви втайне давно отказались от всех этих “суеверий” и делают вид только, что верят, для порядка, чтобы удерживать стадо в повиновении. Собственно говоря, они давно в полном единении с современными безбожниками и понимают, что изречение “опиум для народа” очень точно выражает их отношение к вере. И даже те приемы, которые применялись за последнее время нередко к монахам и духовенству, когда они сопротивлялись советской власти, — разгон, аресты, ссылка — ведь это буквально то, что Никон применил в 1913 году к нескольким тысячам афонских иноков, с добавлением избиения их солдатами»².

¹ Цит. по: *Грачева А.М.* О невоплощенном драматургическом замысле А. Ремизова и А. Блока («Соломон и Китоврас»). С. 173.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 196.

В мистерии Муравьева Китоврас является убежденным защитником имяславия. Более того, герой, вышедший из древнерусских «духовных книг», наделен поистине Соломоновой мудростью. По замыслу Муравьева, он должен «просветить все живые существа в отношении истинной природы вещей»¹. Именно Китоврас становится спутником Софии, главной героини мистерии, ищущей царства правды и испытующей в этом искании разные социальные и религиозные идеалы, разные принципы устройства жизни: от средневековой теократии до анархизма и социализма, от индивидуализма и концепции сильной личности до коллективизма и демократии, от толстовского опрощения до атеистической «лжесоборности». Проходя с ней по царствам, демонстрируя их сильные и слабые стороны, он ведет ее к свету совершеннолетней, сознательной веры, раскрывая перед героиней концепцию активного христианства, основанную на идеях Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, образ Церкви, которая призвана возглавить дело преобразования мира, примирить науку и веру, дать новый творческий импульс культуре.

В мистерии во всей полноте раскрывается та грань образа Китовраса, которая в древнерусской повести выражена сюжетом строительства Иерусалимского храма. В диалогах с Софией Китоврас неоднократно упоминает этот сюжет и самого себя называет строителем. При этом в отличие от строителей царств, по которым, как Вергилий, он водит Софию, он мыслит свое строительство не только в историческом, но и во вселенском масштабе. Более того, Китоврас, по замыслу Муравьева, должен не просто дать героям мистерии верный чертеж постройки, но и верный принцип строительства. Тесание камней без железа, которому в древнерусской повести учит царя Китоврас, видится Муравьеву символом «построения общества без принудительной силы»². Именно о таком, не механическом, юридически-внешнем, а органическом, братски-любовном соединении людей мечтали Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, С.Н. Булгаков, противопоставляя панэтатизму идеал всецерковности.

Муравьев не просто раскрывает этот идеал в диалогах Софии и Китовраса, но и рисует его воплощение в одной из финальных сцен мистерии, где разворачивается картина строительства дороги в Град Божий, в Царство Пресвитера Иоанна, отделенное от мира зияющей пропастью. В этом соборном строительстве участвуют не только люди, но и животные, растения, камни, стихии. София, «душа мира», возглавляет его, призывая на помощь «всю природу и всех людей», а Китоврас, подобно библейскому Хираму, является его архитектором. «Я Строитель, и, так же как я помог мудрому Соломону в постройке Иерусалимского Храма <...> сегодня я помогу Тебе засыпать бездну и перекинуть дорогу от мира тленного и проходящего к вечности»³.

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 603.

² Там же. С. 619.

³ Там же. С. 398.

В числе Китоврасовых изображений, вышедших из рук зографов Древней Руси, особенно выделяется то, которое находится в 11 сборнике Кирилло-Белозерского монастыря XV в. Сборник является одним из творений монаха Ефросина, знаменитого книжника Древней Руси, и содержит, среди исторических и литературных сказаний и вариант «Повести о Китоврасе»¹. На миниатюре Кирилло-Белозерского сборника Китоврас изображен в виде крылатого всадника в царской одежде с короной и крыльями². Здесь ничего не остается от стихийно-животного, необузданного начала, носителем которого были кентавры античности, герои беклиновской «Битвы кентавров», равно как и от своевольной природы демона Асмодея, талмудического предшественника Китовраса. Животное естество подчиняется духу, телесность просветлена. Китоврас Ефросина напоминает св. Георгия, точнее Егория Храброго, героя знаменитого духовного стиха³. И меч в его руках — символ борьбы со злом, стремящимся поработить себе мир.

Примечательно, что именно в облике Егория будет выступать Китоврас в ряде набросков и планов мистерии⁴. И это, пожалуй, вершина трансформации образа мудрого помощника Соломона. Муравьев видел в Егории олицетворение «русского народа». Согласно народной легенде Егорий — «сын Софии-Премудрости», и это для Муравьева не только поэтический образ, но символическое указание на «родство России со всем миром, со всем творением»⁵. Родство и боление душой за бытие, за всю, пусть и самую малую тварь. «Творческие подвиги Егория», которые рисует духовный стих («по его велению разрастаются леса, бегут реки,

¹ В первой трети XX в. этот вариант Повести еще не был известен, поскольку 11 сборник не вошел в Описание библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря, составленное в XV и опубликованное в 1897 г. Н.К. Никольским (*Каган М.Д., Поньрко Н.В., Рождественская М.В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 35. Л.: Наука, 1980. С. 3).

² Описание миниатюры, под которой расположен эскиз самого Ефросина, см.: Там же. С. 173.

³ Подробнее об образе св. Егория и отражении духовного стиха о Егории Храбром в русской литературе первой трети XX в. см.: *Топорков А.А.* Сюжет о Егории Храбром — волчьем пастыре в славянском фольклоре и русской литературе первой трети XX в. // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международной съезд славистов. Минск, 20–27 августа 2013. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 529–557; *Топорков А.А.* Духовные стихи в русской литературе первой трети XX века // Русская литература. 2015. № 1. С. 5–29.

⁴ По первоначальному замыслу Муравьева, Китоврас в разных сценах мистерии должен был принимать различные облики: скифа, мешочника, анархиста, социалиста, Навуходносора, Святогора и др., раскрывая правду каждого из них изнутри и одновременно демонстрируя ограниченность этой правды. Так проявлялся в мистерии мотив оборотничества, присутствующий в «Повести царя Соломана о цари Китоврасе», где герой днем царствует над людьми, а ночью над зверьми. Этот мотив, сближающий Китовраса и Егория, «волчьего пастыря» (об этой ипостаси образа Егория см.: *Топорков А.А.* в претворенном виде выражен и в мистерии Муравьева. Представая в образе Егория, Китоврас становится носителем целостного, безущербного идеала, дает образ благого действия в мире.

⁵ *Муравьев В.Н.* Русский революционный мессианиззм. С. 17.

становятся горы, живут звери, рыбы, птицы»¹, прочитываются Муравьевым в контексте наследия религиозно-философской мысли Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова: он видит в них выраженную на языке народной поэзии идею регуляции природных сил, просветления, космизации мира. В самой же мистерии Китоврас-Егорий становится носителем идеи богочеловечества, синергии человека с Творцом. Одаренный горячим сердцем, взыскующий целостной правды, он спасает русскую землю от нашествия песоголовцев под предводительством царя Полкана (образ России, пребывающей в плену большевизма). А затем «София, Китоврас вместе с последователями завоевывают природу — животные, леса, горы»² — такой аллюзией на духовный стих о Егории Храбром заканчивает Муравьев один из планов мистерии.

Мы рассмотрели ряд проекций образа Китовраса в эпоху русского модернизма преимущественно на материале литературы. Дальнейшая разработка темы, исходя из характера исследуемого периода, тяготеющего к идее культурного синтеза, помимо художественных текстов, должна включить публицистические, литературно-критические, философские сочинения, памятники изобразительного искусства и архитектуры.

¹ *Муравьев В.Н.* Русский революционный мессианизм. С. 17.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 402.

«ПОЧЕМУ МИР НЕ МИР?» ОБРАЗ ВОЙНЫ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО КОСМИЗМА¹

В рефлексии о войне, развернувшейся в русской мысли в последней трети XIX — первой трети XX в., особенно выделяется линия, связанная с русским космизмом. Философы-космисты, от Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева до К.Э. Циолковского и В.И. Вернадского С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и В.Н. Муравьева, А.К. Горского и Н.А. Сетницкого, не просто размышляют о человеке и космосе, но настаивают на ключевой бытийной роли существа чувствующего и сознающего, говорят о его ответственности за тот облик, который примет мир в будущем — не только мир человеческий, но и природный. Нравственный долг человека не ограничивается им самим, распространяется и на «меньшую тварь», и на землю, и «на все планеты, солнца и т. д. до совокупности всех миров вселенной» (Федоров II, 240). Космисты указывают на направленность эволюции, которая идет по линии возрастания сознания и его влияния на развитие жизни. Человек, одаренный разумом, нравственным чувством, способностью творчества, должен стать у руля эволюции, возглавить восходящее ее движение. И одновременно — сам восходить, становясь «человеком разумным исследующим» (так называл тот виток эволюции, который связан с возрастанием роли научного знания, призванного служить внесению в мир начала «стройности», Н.А. Умов) и двигаясь дальше — к «человеку бессмертному», способному жить во всех средах, не только на земле, но и в космосе, одухотворяя и преображая его. Человек является строителем и творцом ноосферы, преображающей биосферу земли и распространяющей чувствующую, разумную жизнь на все мироздание.

Для представителей религиозной ветви космизма космизирующая роль человека в бытии вытекает из его причастности Божественному началу. Человек — существо творчески действующее в мире, и в этой способности к творчеству проявляется богоподобие существа сознающего, содержится указание на центральное его место в бытии, активную роль в Божественном замысле. Человек — сотворец, сорботник Бога в деле устройства Универсума, преображения его в Царствие Божие. Н.Ф. Федоров, родоначальник идей активного христианства, подчеркивал: человек должен соучаствовать в осуществлении главного христианского чаяния — воскрешения умерших. В воскресительном деле объединяются все сущностные силы рода людского, все области человеческого знания и умения, а наука, по словам В.С. Соловьева, становится «всемирной медициной»², силой, исцеляющей бытие от смертной болезни.

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма). Впервые: Соловьевские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 44–59.

² Соловьев В.С. [Об истинной науке]. С. 40.

Задачи, о которых говорят космисты, носят планетарный характер, а значит требуют для своего решения согласия и сотрудничества всех народов земли. Сознание абсолютности этих требований заставляло всматриваться в наличное состояние мира, далеко отстоящее и от столь высоких идей, и от согласия населяющих его племен, и тем более от их сотрудничества. Всматриваться — и анализировать причины розни, искать пути объединяющего взаимодействия. Обращение к проблеме войны было обусловлено самой логикой развития ноосферной, космической мысли, и в понимание этой проблемы она внесла важные, определяющие акценты.

Вопрос о сущности и причинах войны — один из центральных в философии Н.Ф. Федорова. В самом названии главного сочинения «Московского Сократа» «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства» имплицитно присутствовала метафизика «войны и мира». Недаром и открывалось оно говорящим вопросом: «Почему мир не мир? Почему для одних мир — только вне мира, а для других нет мира ни в мире, ни вне мира?» (Федоров I, 38).

В этом вопросе, построенном на игре двух смысловых значений, которые передавались в старой орфографии разными написаниями: «мир» — вселенная и «мир» — лад, гармония, отсутствие вражды и розни, был задан тот диапазон, в котором рождались, звучали, взаимодействовали размышления философов-космистов о войне, ее сущности, причинах, движущих факторах, ее месте в истории, влиянии на духовное состояние человечества и — главное — о путях перехода к миру без войн, о долге «умиротворения», трактовавшемся в русском космизме предельно объемно.

Для Федорова война была одним из свидетельств разрыва между идеально-проективной и реальной историей. В своем высшем задании история есть поле встречи Бога и человека, совокупного сыновнего дела. В реальности же она являет собой площадку яростного столкновения народов, «взаимного истребления» (Федоров I, 138), войны всех против всех.

Понятие войны у философа «всеобщего дела» тесно связано с категорией «небратства». С одной стороны, эта авторская, «неученая» категория рождена патриархальным сознанием, признающим священность родства, с другой — вышестована в лоне христианства, утверждающего любовь (а не юридико-экономическую состоятельность) высшей нравственной и онтологической ценностью, сущностью Божества, основой Царствия Божия. Любовь и братство противоположны войне, опора которой — рознь и взаимная ненависть. Война обнажает межчеловеческую неродственность, демонстрирует силу разделения и вражды в роде людском, недостаток сердечного, братского чувства, без которого невозможно никакое гармоничное устройство.

Федоров глубоко чувствовал неправду войны — войны человека с человеком, сопряженной с убийством, с насильственным прерыванием жизни личности, с вытеснением ее из бытия. При этом мыслитель подчеркивал: битва далеко не всегда ведется военным оружием. В меньшей степени

разрушительна война словом, будь то злобная ругань в адрес ближнего или вполне допустимый в обществе газетно-журнальный спор, ученая или политическая полемика: и то, и другое представляют собой одно из многочисленных проявлений неродственности и небратства: «Разговор оживает, когда он обращается в спор; спор становится живее, когда начинает задевать “за живое”, и если бы дошел до высшей степени живости, то оставил бы после себя труп...» (Федоров III, 231).

Неродственность — и беда человечества, и одновременно его вина. Она проявляется в человеческой истории уже на этапе патриархальности: глубоко-религиозное отношение к миру, выражавшееся в культе предков, неизбежно сталкивалось с проявлениями человеческой самости и эгоизма. «Не было мира в небольшой семье Авраама, и в большой семье Иакова была уже вражда, и братья продали любимого сына своего отца в неволю» (Федоров II, 326). Внешнее объединение в составе крупных монархий не уничтожило вражды внутренней, «явные и открытые войны заменились тайными и скрытыми, проявляясь в убийствах, кражах, преступлениях против жизни и собственности» (там же). Федоров впечатляюще рисует эти знаки не избытой внутренней розни, состояние перманентной латентной войны, подчеркивая, как усиливается она в цивилизации Нового времени с ее поклонением фетишу прогресса, культом производства и потребления, «мануфактурных игрушек», внешнего блеска и роскоши при внутренней тусклости и пустоте.

Современный человек утрачивает священное отношение к миру, ответственность перед Богом и людьми, перед своим родом, перед предками, перед природой. Обособленный и гордынный, он воспринимает мир лишь как подножие собственного утверждения. Федоров критикует торгово-промышленный уклад жизни, подчеркивая, что он эксплуатирует низшие свойства человеческой природы, рождает конкуренцию, а значит борьбу, дополняя военные столкновения войнами экономическими, торговыми, не менее разрушительными и не менее яростными. В современном мире торжествует «милитаризм в самом обширном смысле» (Федоров II, 326), включающий не только внешние войны, но и внутренние, вражду всякого рода — политическую, финансовую, идейную, религиозную, превращающий земной шар в поле битвы, которая не утихает, лишь перетекает из одной формы в другую.

Федоров встраивается в широкий поток отечественной этической мысли, связывавшей проблему войны прежде всего с нравственным состоянием рода людского, с противоречивостью и сложностью природы человека, с его рабством греху, рождающим искаженное устройство социальных, хозяйственных, государственных отношений. И одновременно мыслитель идет дальше и глубже, подчеркивая, что братоубийственное состояние является приметой не только человеческого сообщества. Рознь заткана в саму ткань бытия, представляет собой фундаментальное свойство природного порядка существования, стоящего на законе пожирания и борьбы, на «взаимном стеснении и вытеснении» (Федоров II, 48) и в конечном итоге — на смерти. Война коренится в глубинах смертного естества. И потому одной лишь мо-

ральной проповедью, сугубым нравственным совершенствованием, не говоря уже об усилиях международного права, она искоренена быть не может.

Сходная точка зрения была высказана В.С. Соловьевым в трактате «Смысл любви» (1892–1894), посвященном той высшей форме связи вещей и существ, которая по самой своей сути противостоит силам розни и обособления. В высшем Божественном порядке действует закон «всемирной сизигии», утверждается правда каждого, пусть малого элемента творения и одновременно правда целого, представляющего собой соборную совокупность. В порядке природы, которому подчинен человек, всеединству нет места. Здесь торжествует «двойная непроницаемость» — в пространстве и времени, согласно которой две вещи не могут занимать одновременно одного и того же места, но «необходимо вытесняют друг друга», как и «всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего», но «исключает... его собою из существования»¹. Этот неумолимый закон, по мысли Вл. Соловьева, составляет сущность бытия каково он есть, бытия в состоянии раздробления. «Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни»², — восклицает мыслитель.

Онтологический ракурс видения причин розни и вражды в человечестве составляет характерную черту подхода русских космистов к проблеме войны. Он же ложится в основу их размышлений о путях преодоления небратства и неродства. Пути эти, подчеркивает Федоров, пролегают не только через нравственное делание, через внутренний душевно-духовный труд, на который ориентирует человека его совесть, но и через *регуляцию* природных сил, «внесение в природу воли и разума» (Федоров I, 393), преодоление «небратства вещества». Изучая протекающие в мире процессы, человек должен научиться ими управлять, направляя их в должное русло. В число главных регулятивных задач Федоров включает предотвращение стихийных природных катаклизмов, управление климатом, борьбу с вирусами и эпидемиями, овладение солнечной энергией, выход в космос и безграничное творчество в нем. При этом регуляция внешнего мира идет у него рука об руку с психофизиологической регуляцией. Человек, по Федорову, должен стать «полноорганическим» существом, научиться управлять жизнедеятельностью собственного организма, так чтобы физическое естество оказалось для души и духа благим вместилищем, а не прокрустовым ложем. «Наше тело должно быть нашим делом» (Федоров I, 82) — писал мыслитель.

Проблему преодоления небратства связывал с онтологическим ростом мира и человека и Соловьев. Мыслитель прямо подчеркивал, что социальная рознь исчезнет только тогда, когда рознь будет побеждена в самом бытии, когда будет преодолено время и сама физическая основа мира станет другой. Это преодоление диктуется, с точки зрения Соловьева, тем «космическим ростом», восходящим движением к новой, совершенной

¹ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 540–541.

² Там же. С. 541.

природе, который свидетельствует о духовном начале мира, о Божественном импульсе, задающем направление эволюции. Однако перспективы того, что род людской встанет на Божьи пути и реально сумеет перерасти нынешний звероподобный этап, философ отсылал в далекое время. Пока же был готов к разумному компромиссу, подчеркивая, что человечество в нынешнем его состоянии не может совершенно отказаться от войн. Более того, признавал за войной и некую положительную роль в истории: именно войны, в результате которых присоединялись новые территории, образовывались всемирные монархии и т. д., вели к собиранию человечества, взаимопроникновению культур и традиций и в немалой степени способствовали возникновению единого экономического пространства, мировой финансовой системы, «единой материальной культуры»¹.

В отличие от Соловьева Федоров не был склонен переоценивать объединяющую роль войн, подчеркивая, что это объединение очень поверхностно и при отсутствии братского чувства в нем мало пользы: загнанные внутрь противоречия все равно дадут знать о себе, «умиротворение внешнее» усилит «внутреннее, душевное озлобление» (Федоров II, 326). Вопрос о предотвращении последствий войны, активно обсуждавшийся в политической и социологической мысли, мыслитель ставил радикально и бескомпромиссно: «Пока человек не будет воскрешать, он будет убивать» (Федоров III, 314). Главные жертвы войны — люди, теряющие здоровье и жизнь, переживающие гибель близких, разрушение дорогих мест, потерю родины. Зримо символизирует это гора черепов на картине современника Федорова художника В.В. Верещагина «Апофеоз войны». Реальное, а не мнимое искупление зла войны философ всеобщего дела полагал лишь в воскрешении, в возвращении жизни тем, от кого она была отнята.

Для Федорова вообще нет умерших, все — умерщвленные. Одни убиты войной, другие — стихийными бедствиями, третьи — неизлечимой болезнью или иными трагическими случайностями. Большинство — просто жертвы смертного порядка природы где рождение неразрывно со смертью и входящие в мир волей-неволей вытесняют из бытия своих отцов. А потому все умерщвленные должны получить шанс стать воскрешенными, как и умерщвляющие — воскресителями: только тогда последствия войны как неотъемлемой принадлежности бытия в состоянии розни и распада будут ликвидированы не мнимо, а по-настоящему. Всеобщее воскрешение для Федорова — это вершина регуляции, знаменующая полноту управления всеми процессами мира. Оно и является залогом «вечного мира», о котором мечтали философы Нового времени и который немислим при существовании смерти.

Идея воскрешения как нравственного долга живущих заставляла мыслителя совершенно особенным образом видеть и понимать события текущей истории, будь то голод и холерная эпидемия в России 1891–1892 гг., Гаагская конференция 1899 г. по разоружению или боксерское восстание в Китае

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 474.

1900 г., безжалостно подавлявшееся коалицией европейских держав. Эти события становились для мыслителя еще одним поводом для разговора о том, «возможен ли мир» и при каких условиях мир возможен (Федоров III, 314), для выдвижения проекта 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 политики и публицисты рубежа веков, но переоружение, «обращение орудий истребления в орудия спасения» (Федоров II, 276), по христианскому принципу обращения зла в добро, — в этом видел мыслитель реальный путь к предотвращению войн. Толстовский пацифизм утопичен при сохранении нынешней, противоречивой и смертной природы человека, заставляющей убивать другого и самому умирать.

До сих пор, подчеркивал Федоров, человек видел врага лишь в себе подобном и на него направлял силу ненависти, раздражения, гнева. В ближнем, способном чувствовать боль, обретал приложение этой злой, разрушающей силы. И никогда не замечал, или старался не замечать, того врага, который реально угрожает его собственному существованию и существованию его потомков, — слепоту природных сил, вызывающих наводнения, засухи, эпидемии, а значит и голод, болезни и смерть. Увидеть реальный источник бед и несчастий и обратить против него силу науки и творчества — вот в чем задача, с точки зрения Федорова. При этом, направляя единое действие рода людского против «слепой силы природы», он имеет в виду не природу как совокупность существ, как вместилище всего сотворенного, но природный порядок существования¹, подчеркивает ответственность человека перед всем природным миром, ибо сама природа творит зло лишь «по слепоте своей, по бездействию, в котором виноваты все мы, а не кто-либо в отдельности, виноваты, как не исполнившие божественной заповеди, данной при сотворении человека» (Федоров II, 276).

Об этой божественной заповеди — заповеди «обладания землей» — как источном задании человеку, открывающем ему смысл истории, смысл творчества, смысл научной и хозяйственной деятельности, — будет писать, следуя Федорову, С.Н. Булгаков. Он утверждает софийность хозяйства, полагает ему сверхприродное, Божественное основание, а в человеке видит проводника в мир «лучей Божественного Логоса»². Хозяйственный труд в своем источном задании есть труд космизации бытия, и в этом смысле противопоставлен войне — как хаотизации, разъятию живой плоти мира. Другое дело, что перед человечеством, наделенным от Бога свободой,

¹ Выделение двух ликов природы: как живого единства твари, к которому любовно и сочувственно обращен человек, и природы как порядка и принципа существования, стоящего на взаимном пожирании, вытеснении смерти, противодействием которому и должна, по Федорову, стать регуляция, проведено в работах С.Г. Семеновой (*Семенова С.Г. Метафизика русской литературы*. Т. 1. С. 30).

² *Булгаков С.Н. Философия хозяйства*. С. 158.

каждый раз встает выбор: быть «подобием Божиим», участвуя в «возделывании Эдема», или «сделаться орудием диавола» и «растлить землю», опустившись на низшую степень животности¹.

Книга «Философия хозяйства» вышла в свет в 1912 году, а спустя два года мир оказался ввержен в кровавую мясорубку Первой мировой войны, продемонстрировавшей не только масштабность военных действий, но и предельную извращенность человеческой самости, разрушительность злонаправленной воли, использующей дар знания и творчества, плоды хозяйственной, умной работы в сатанинских, противобожеских целях. Вместо «охранения, утверждения жизни на земле»² (именно так, переключаясь с С.Н. Булгаковым, определял смысл труда и творчества человека Н.А. Умов), — убийство себе подобных, разрушение «второй природы», созданной человеческим гением, и раны, наносимые природе первой, как первозданной, так и окультуренной.

Федоров еще в 1870-е гг. провидел будущую «сциентифичную» битву, в которой народы земли будут использовать новейшие технические и научные средства, сражаясь «на земле и на воде, под землею и под водою, в воздушной высоте, днем и ночью, при свете электрических солнц», и подчеркивал: «Самый фантастический апокалипсис побледнел бы перед этой действительностью» (Федоров I, 147). Первая мировая война, в которой впервые было приведено в действие химическое оружие, во многом стала сбывшимся пророчеством. И ученые-космисты Н.А. Умов и В.И. Вернадский первыми отметили эту особенность войны XX века — века прорывных научных открытий и технических изобретений, века авиации, телефона и телеграфа, заговорив о «невиданном раньше применении научных знаний» к организации и ведению войны. «Война в воздухе с аэропланами, цеппелинами, гидропланами, новые артиллерийские орудия неслыханной силы или точности, разнообразные применения электрических волн или электрического тока, новые взрывчатые вещества творят здесь впервые свою губительную работу»³.

И Федоров в XIX в., и Умов и Вернадский в начале XX в. поднимают вопрос о нравственной ответственности человечества за использование научных открытий. Наука — фундаментальная сила мира, ключевой фактор его развития, но ее достижения могут в равной степени работать на зло и во благо. Предсказывая активное применение научных знаний на военном поприще, представители плеяды космизма указывают, что в будущем наука будет играть все большую роль в изобретении новых изощренных способов умерщвления себе подобных. И соответственно ищут возможности предотвратить такое развитие дел. Федоров видит выход в сотрудничестве науки и религии, подчеркивая, что религия освящает науку, дает ей высшую цель, отсекая всякую возможность обращения ее выводов на зло

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 236.

² Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 128.

³ Вернадский В.И. Война и прогресс науки // Вернадский В.И. Публицистические статьи. М.: Наука, 1995. С. 200, 201.

и неправду. Умов ставит «регулятором нашей жизни»¹ Логос, в котором нераздельны научное знание и любовь. Что касается В.И. Вернадского, то он, видя разрушительный рост военной техники, призывает вести работы по созданию средств защиты от нападений, предотвращения последствий военных ударов. Ученый подчеркивает, что именно эта «охранительная и защитительная сила научного творчества должна быть выдвинута на первый план, чтобы не довести человечество до самоистребления»². Он убежден в необходимости создания мировой организации, обладающей не только научным, но и нравственным авторитетом, своего рода интернационала ученых, цель которого состояла бы в противодействии негативному использованию научных открытий, в утверждении общепланетарных, всечеловеческих задач, идеи сотрудничества наций и народов земли.

В 1916 г., в разгар войны, К.Э. Циолковский пишет работу «Горе и гений», начинающуюся словами: «Нет ничего важнее, как наше счастье и счастье всего живого в настоящем и в будущем»³. Здесь он размышляет над сущностью гениальности, подчеркивая ее нравственную природу, видя в ней союз знания, умения и любви. Для него, как для Пушкина, «Гений и злодейство — две вещи несовместные». Гении, «апостолы ума и нравственности», такие как Ньютон, Ломоносов, Лаплас, содействуют устранению тех «ужасных несчастий и горестей», которые сопровождают жизнь человечества, помогают избавлению от болезней, лишений, нищеты, голода, стихийных бедствий, своими изобретениями облегчают труда ради хлеба насущного, развивая технику, дают людям «крылья и дворцы»⁴. Циолковский подчеркивает значение не только гениев-ученых, но и гениев-гуманитариев. «Гуманисты научают нас мирно жить между собою, устраняют бесплодную борьбу, взаимное уничтожение сил и жизней и сохраняют их для борьбы с природой»⁵.

Первая мировая война для России разрешилась двумя революциями, противостояние государств переросло в противостояние внутри государства, война внешняя стала войной гражданской, повлекшей за собой и голод, и нищету, и болезни, и братоубийство — все те приметы апостасийной истории, которая делает ставку на борьбу с себе подобными и питается войнами, как младенцами «полувеликан, полужуравель» из апокалипсической поэмы Хлебникова «Журавль» (1909), рисующей «образ саморазрушения человечества на избранных им ложных цивилизационных путях»⁶. Именно в эти годы В.Н. Чекрыгин, близкий идеям русского космизма, создает серии угольных рисунков («Расстрел», 1920; «Голод в Поволжье», 1920), посвященных «ненавистной раздельности мира» (Федоров I, 41) и тем смертоносным последствиям, которыми обо-

¹ Умов Н.А. Роль человека в познаваемом им мире. С. 115.

² Вернадский В.И. Война и прогресс науки. С. 201–202.

³ Циолковский К.Э. Горе и гений // Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. М.: ПАИМС, 1992. С. 20.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 21.

⁶ Семенова С.Г. Метафизика русской литературы. Т. 1. С. 393.

рачивается она для братьев, забывших о родстве и отечестве. А в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922) так характеризует ложь и ужас междоусобия: «В армии соединяются для борьбы человек с человеком-братом»; «Мертвые организмы построил человек <...> извергающие не семья жизни, а подобия семени — пули, разрушающие лики братьев человека, разрушающие человека»¹.

Следуя Федорову, которого Чекрыгин считал своим духовным учителем, художник видит исток розни, раздирающей тело человечества, в той «слепой и жестокой силе», которая царит «в мире косных законов»². Ввергаясь во «взаимную, слепую вражду», род людской демонстрирует свою зависимость от «закона космической войны-грозы», но эта зависимость — смертоносна для человека: «живя смертью других», он «убивает землю, но прежде земли — себя»³. Чекрыгин зовет к сознательному преодолению розни, подобно Федорову, призывая увидеть врага не в себе подобных отцах и братьях, а в смертоносном порядке природы. В трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» в лексике философа общего дела он рисует образ преображения мира, совершаемого поколениями «воскресителей-художников», «сынов человеческих», преодолевших раздор, расширивших свое сердце до деятельной любви ко всей твари, от малой былинки до далекой звезды.

Федоровский призыв к умиротворению, к регуляции слепых, смертоносных сил мира, которая сможет искоренить причины вражды, зазвучал в первые пореволюционные годы и в работах А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева. В 1920 г. друзья-философы Горский и Сетницкий, жившие тогда в Одессе, выпустили однодневную газету «На помощь!», посвященную проблеме борьбы с голодом, где призывали перейти от борьбы классовой, уничтожающей мнимых виновников несправедливости и несчастья, к борьбе с натуральными природными бедствиями: голодом, засухой, эпидемиями, которые сокрушительно и жестоко явили свой смертоносный лик в годы революции и Гражданской войны. Тогда же они приступили к составлению второго выпуска сборника «Вселенское Дело». Первый, составленный Горским и лидером движения голгофских христиан И.П. Брихничевым, вышел в свет в 1914 г., накануне Первой мировой войны. Разделяющему классовому лозунгу «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» они противопоставили объединяющий клич «Смертные всех стран, племен, народов, всех занятий, званий, состояний, всех верований, мнений, убеждений — соединяйтесь!»⁴. Второй сборник «Вселенского Дела» должен был подхватить этот клич, уводящий с путей гражданской и классовой розни, на которых неизбежны революционные и военные столкновения.

Довести до конца работу над сборником и издать его не удалось. Но вопрос о причинах вражды и войны в человечестве и о путях искоренения этих причин, Горский, Сетницкий и философ В.Н. Муравьев, с которым они

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 461.

² Там же. С. 456.

³ Там же.

⁴ От редакции // Вселенское Дело. Вып. 1. Одесса, 1914. С. VIII.

познакомились в Москве в 1922 г., поднимали неоднократно, переводя его из социально-экономической сферы в область онтологии. Эксплуатация, в которой идеологи марксизма видели основной корень социального зла, трактовалась ими в духе идей Соловьева — как одно из проявлений падшего порядка природы, при котором «один член взаимодействующего целого признается самоцелью, а другой — только средством и всегда средством»¹. Капиталистический строй лишь узаконяет этот сущностно неравноправный тип взаимодействия, «добавляя к стихийным противоборствам слепой и умерщвляющей природы <...> еще и внутричеловеческую борьбу и разлад»².

Эксплуатации, стоящей на борьбе и вытеснении, на паразитировании и хищничестве, космисты 1920-х гг. противопоставляли регуляцию, где отношения внутри целого строятся на согласном, питаемом любовью единстве частей, прообраз которого дан в неслиянно-нераздельном единстве ипостасей Пресвятой Троицы. И если следование принципу эксплуатации порождает войну, то переход к регуляции открывает перспективу преодоления войн и шире — социальных нестроений и несправедливости.

Этот тезис друзья-философы стремились донести до своих современников в Советской России, одушевленных пафосом переустройства истории. В 1922 г. И.П. Брихничев выступил в «Известиях» со статьей «К голодной проблеме», предложив создать при ВЦИК Практический институт по борьбе с голодом, а Муравьев откликнулся на статью заметкой «Об использовании воинской силы для борьбы с природой» (1922), где, поддерживая идею создания института, акцентировал идею Федорова об «обращении орудий разрушения в орудия спасения»: армия «должна превратиться в грандиозную организацию всех людей для овладения природой, прежде всего для регуляции атмосферных явлений»³. В 1923 г. вместе с биокосмистом П.И. Иваницким все трое попытались поставить перед официальными учреждениями Советской России вопрос об искусственном дождевании (последний даже сделал на эту тему доклад в Наркомземе РСФСР). А в 1933 г. в работе «СССР, Китай и Япония. Начальные пути регуляции» Сетницкий выдвинул проект мирного сотрудничества этих стран в области регуляции атмосферы, в частности — ирригации и борьбы с тихоокеанским муссоном, полагая путь к разрешению китайско-японского и советско-японского конфликта — не на поле брани и даже не на поле международной дипломатии, а в сфере общего дела⁴.

Говоря о перспективах регуляции, ведущей к реальному искоренению войн, к установлению «вечного мира» в природе и социуме, мыслители-космисты 1920-х гг. на новом витке обращались к вопросу о роли науки,

¹ Сетницкий Н.А. Эксплуатация. С. 540.

² Сетницкий Н.А. Капиталистический строй в изображении Н. Ф. Федорова. Харбин, 1926. С. 22.

³ Муравьев В.Н. Об использовании воинской силы для борьбы с природой // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 422.

⁴ Сетницкий Н.А. СССР, Китай и Япония: Начальные пути регуляции // Известия юридического факультета. Т 10. Харбин, 1933. С. 187–247.

тесно связывая его с вопросом о ее нравственных основаниях и аксиологических горизонтах. Вернадский в сборнике «Очерки и речи» (1922), касаясь перспектив развития научного знания, сулящего человеку невиданное могущество, формулировал его так: «Сумеет ли человек воспользоваться этой силой, направить ее на добро, а не на самоуничтожение? Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?»¹ Тот же вопрос задавал, опираясь на Федорова, и Горский: «Доросла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно? Может ли эта организация держаться без священной цели воскрешения?»². Горский подчеркивал, что без высшей, предельной цели наука обречена быть служанкой политических, военных, торговых амбиций, источником же этой цели служит религия, и религия христианская с ее чаянием преображения и воскресения мертвых. Тезис Горского подхватывал Сетницкий: наука сама по себе не формулирует цели. Будучи способной объяснить: «Как пройти?», она не может ответить: «Куда идти?»³, ибо этот ответ человеку и человечеству дает только религиозная вера. А Муравьев выдвигал образ активно-христианской теократии, осуществляющей победу над смертью, творческую регуляцию материи, поставив ее средоточием союз науки и Церкви: «Научное действие должно стать церковным делом преображения мира»⁴. Мыслитель подчеркивал, что сама наука в свое время вышла из лона Церкви, была, как и философия, служанкой теологии, того ее раздела, который говорит о «последних вещах», устремляет к эсхатологическому свершению. Утратив связь с Церковью, она утратила цель — преображение, причем целостное, духовное и одновременно «действительное, материальное»⁵, утратила нравственную основу поиска, и теперь ей «безразлично, что делать»: «спасать людей открытием новых целебных средств» или «наоборот, изобрести орудия истребления»⁶. Вернуть науке высшую цель, дать ей целостное и благое — а значит религиозное — задание — неотложный долг христианства.

В 1934 г. Сетницкий в Харбине выпускает второй сборник «Вселенского дела», поместив в нем статью «Христоробие и война». Перекликаясь с Вернадским, он говорит о двадцатом веке как о веке научных войн. Будущая *la bataille scientifique*, оперевшись на «изобретателей, техников и ученых», вполне может уничтожить весь мир. Предотвратить такую войну — долг «христоробивою воинства», идущего войной против смерти. Это воинство ученых, воинство «христианской науки, науки творчества и синтеза, науки жизни, обеспечения и восстановления ее»⁷.

¹ Вернадский В.И. [Предисловие] // Вернадский В.И. Очерки и речи: В 2 вып. Вып. 1. Пг.: Научхимтехиздат, 1922. С. 13.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 738.

³ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 182.

⁴ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 454.

⁵ Там же. С. 452.

⁶ Там же. С. 453.

⁷ Сетницкий Н.А. Христоробие и война // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 305.

Сквозь призму темы войны прочитывают Горский, Сетницкий, Муравьев и «Откровение Иоанна Богослова». Они дают ему проективное истолкование, видя в нем пророчество не о гибели мира, но о повороте истории на Божьи пути, образ человечества, ведущего борьбу с силами энтропии. Апокалипсическое видение гуляров, стоящих на огнестекляном море, держащих гусли Божии и поющих «новую песнь», предстает у них символом регуляции. Мыслители готовы признать: борьба не затихнет до Нового Иерусалима, но это будет не борьба человека с человеком, а борьба всего человечества с силами смерти и разрушения, исход которой — окончательная победа над злом и войной, полнота всеединства. Они призывают прочесть Апокалипсис активно и проективно, подчеркивая, что пессимистическое понимание пророчеств приводит к пассивности и безволию, к внутренней смиренности со злом и тем делает неизбежными вражду и войну; преодолеть же угрозу войны может лишь человеческая активность, устремленная к осуществлению чаемого.

В системе идей русского космизма антиподом войны является трудовое действие человечества. Война — апофеоз энтропии, труд носит негэнтропийный характер, выступая как космогонический фактор, как начало сопротивления хаосу, преодоления смерти. Его цель — «организация мировоздействия», распространяющая созидательную активность рода людского не только на Землю, но — в перспективе истории — на всю Вселенную. Преодоление «небратства» совершается и во внешней реальности, и в каждой конкретной личности, в ее телесной и духовной природе. Отсюда требование не просто нравственного, но и физического преобразования, перехода с путей технического прогресса, совершенствующего лишь силу орудия и оставляющего человека смертным, слабым, страдающим существом, к органическому прогрессу. В русле последнего В.И. Вернадский выдвигает идею автотрофности человечества: открывая путь к избавлению от греха пожирания, достижение автотрофности так же ведет к умиротворению, как и предотвращение землетрясений, наводнений, борьба с эпидемиями, атмосферическая регуляция.

Необходимость регуляции стихийных процессов, протекающих в природе и обществе, сознавал и А.Л. Чижевский. В 1924 г. ученый выступил с работой «Физические факторы исторического процесса», описывавшей влияние солнечной активности на социальную динамику, на сдвиги и катастрофы истории, в том числе на периодичность возникновения войн. Рисуя зависимость земной судьбы человечества от процессов, происходящих на Солнце, Чижевский не был рабом детерминизма. Напротив, призывал сознательно отнестись к фактору этой зависимости: учитывая его, человечество сможет направить возбуждение масс в русло созидания, а не бесплодного разрушения¹.

В 1920-е годы одновременно во Франции и в России рождается учение о ноосфере. П. Тейяр де Шарден, Э. Леруа, В.И. Вернадский с разных сто-

¹ См.: *Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса.* Калуга, 1924. С. 63–66.

рон характеризуют новую оболочку Земли, появляющуюся с человеком и связанную с его хозяйственной и творческой деятельностью, видят в ней реальность планетарного порядка. П.А. Флоренский предлагает близкое, но не тождественное название для «вещества, вовлеченного в круговорот культуры или, точнее, круговорот духа»¹, — пневмосфера, открывая перспективу сближения этого образа с образом Царствия Божия, предносившегося взору христианских космистов.

Размышляя о ноосфере, ее основаниях, судьбе и путях, В.И. Вернадский и П. Тейяр де Шарден особенно выделяют фактор вселенности человечества. Человеческий род освоил планету, «узнал и охватил всю биосферу», потенциально став «единым целым»², и немалую роль здесь играет наука, благое применение ее открытий. Об этом факторе писал еще В.С. Соловьев, призывая к «постоянному сотрудничеству всех образованных стран в научной и технической работе, плоды которой сейчас же делаются общим достоянием; изобретения, которыми упраздняются расстояния; ежедневная печать с ее непрерывными известиями отовсюду; наконец, поразительно возрастающий международный “обмен веществ” по новым путям сообщения»³. Вернадский и Тейяр де Шарден представляют планетизацию человечества одним из законов развития жизни. И задают главный вопрос, каким будет это единство, сумеет ли человечество «наконец найти <...> истинную форму коллективизации»⁴, в которой идея целого не противоречила бы идее свободы.

Христианские космисты: Федоров, Соловьев, Горский, Сетницкий, Муравьев строили единство на принципах соборности и всечеловечности, где правда личности примирена с правдой целого. Утверждая свободу благого избрания, они призывали к борьбе с духом эгоизма, самовластием «я», рождающим рознь, разделение и ту *bellum omnium contra omnes*, которая идет в истории какова она есть. В работах 1940–1950-х годов, написанных во время и после Второй мировой войны, извлекая из ее опыта нравственные уроки, Тейяр де Шарден, христианин и ученый, полагает в основу планетизации, вбирающей в себя персонализм, но исключающей тоталитаризм, энергию любви, «аморизацию»⁵, и в этом перекликается с Соловьевым, у которого любовь, психо-физические ее токи, способствуют восстановлению всеединства⁶.

Уроки Второй мировой войны были значимы и для Вернадского. В статье «Несколько слов о ноосфере» (1943) ученый подчеркивал: в войне, которую ведут государства земли, ноосферное единство человечества вступает в противоречие с духом национальной обособленности и эгоизма. Война — антиноосферное состояние мира. Вяжываясь в войну,

¹ П.А. Флоренский — В.И. Вернадскому. 21 сентября 1929 // Русский космизм: Антология философской мысли. С. 165.

² Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 478.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 473–474.

⁴ Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. С. 476.

⁵ Там же. С. 480.

⁶ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 547.

человеческий род из творца ноосферы становится ее разрушителем, в то время как его задачи прямо противоположны: «В геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление»¹. Вернадский рисует стратегию развития глобального мира, требующую равенства всех людей, всех народов земли², персоналистического, субъектного, а не внешнего, объективирующего отношения к другому. Говорит о подлинной демократии, которая ценит разнообразие вер, философских систем, национальных традиций и предполагает духовное и нравственное совершенствование личности, утверждает идеал «свободно мыслящего человечества как единого целого»³.

О нравственном опыте Второй мировой войны, предвзято Вернадского, писал и Н.А. Бердяев. «Люди, пережившие ужасы войны, люди, раскрывшие в себе творческую свободу, могут направить свои силы на творчество новой, лучшей, более человеческой жизни»⁴. В статье «Война и эсхатология» (1940), он, подобно Горскому, Сетницкому, Муравьеву, рассматривал тему войны сквозь призму эсхатологической проблематики. Подхватывая федоровскую трактовку Апокалипсиса как «всемирно-поучительной притчи», обращенной «не к отдельным людям и не к отдельным даже народам, а ко всему человечеству» (Федоров I, 321), Бердяев указывал: война — это грозное напоминание роду людскому о грехе и розни, которым служит оно вместо братства. И далее разворачивал вопрос о войне в векторе активнотворческой эсхатологии, стоящей на идее условности апокалиптических пророчеств, которая также была сформулирована Н.Ф. Федоровым: «Фатальное понимание Апокалипсиса глубоко противоречит христианству как религии Богочеловечества»⁵. Да, мир, по Бердяеву, пройдет через трагические войны и катастрофы, предсказанные Апокалипсисом: «войны, восстание народа на народ, царства на царство, глады, моры и землетрясения», но они могут привести к метанойе, к опамьятыванию человечества. В этом случае род людской сознательно встанет на путь «изживания имманентных последствий зла», превращая историю войн и отступничества в историю спасения, за которой откроется «преображение мира, новое небо и новая земля, второе пришествие Христа»⁶.

¹ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 479.

² По мысли Вернадского, «геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей» (Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 479), и потому любая расовая теория антиэволюционна, а значит обречена на провал. Исходя из этого тезиса, победу в столкновении фашистской Германии и Советской России Вернадский пророчит последней.

³ Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. С. 480.

⁴ Бердяев Н.А. Война и эсхатология. С. 14.

⁵ Там же. С. 7.

⁶ Бердяев Н.А. Война и эсхатология. С. 9.

АКТИВНАЯ АПОКАЛИПТИКА: ОБРАЗЫ НОВОГО ЗАВЕТА В ТВОРЧЕСТВЕ А.К. ГОРСКОГО, Н.А. СЕТНИЦКОГО, В.Н. МУРАВЬЕВА¹

Философ, критик, поэт А.К. Горский, экономист и философ Н.А. Сетницкий, философ и дипломат В.Н. Муравьев занимают особое место в кругу отечественных мыслителей 1920–1930-х гг. Их сотрудничество, пришедшее на первую половину 1920-х гг., стало значимым фактом «неофициальной» истории двух первых послеоктябрьских десятилетий, а творческие идеи, которыми они делились в живом общении с современниками и которые излагали в докладах на литературно-философских заседаниях Москвы и Петрограда, а также в философских, художественных, публицистических текстах, вошли в сферу рефлексии культурных деятелей Советской России и эмиграции: М.М. Пришвина, А.М. Горького, Б.Л. Пастернака, Вс.В. Иванова, поздней А.А. Ахматовой, А.И. Несмелова, В.С. Яновского, К.А. Чхеидзе и др.²

Творческая зрелость пришла к этим мыслителям в 1920-х гг., однако духовно и мировоззренчески они сформировались в эпоху Серебряного века и во многом наследовали его темы, актуализируя их в новом контексте, заданном революционной эпохой с ее пафосом активности человека в истории, устремленностью к радикальному преобразованию мира. Представляя религиозно-философскую ветвь ноосферной космической мысли, Горский, Сетницкий и Муравьев, в отличие от многих литературных и философских собратьев, готовых «восславить» «молот и Совнарком мировой»³, не редуцировали представление о действии человека в мире

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма). Впервые: Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. М.: ИНДРИК, 2018. С. 422–441.

² *Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung.* München: Otto Sagner, 1989. S. 318–342, 368–380, 392–403; *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320–374; *Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов.* Вып. 1: Н.А. Сетницкий. М.: ИМЛИ РАН, 2003; М. Горький и мир философских идей Н.Ф. Федорова (переписка с А.К. Горским и Н.А. Сетницким) // М. Горький: материалы и исследования. Вып. 7: Горький и его корреспонденты. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 501–563; *Берковская Е.Н.* Судьбы скрещенья: Воспоминания. М.: Возвращение, 2008. С. 320–322, 364–380, 589–618; *Константинова Е.Ю.* Идея творческого воздействия на мир в дневниках М.М. Пришвина 1926–1929 гг. в контексте диалога с Н. Федоровым и А. Горским // Литературоведческий журнал. 2011. № 29. С. 129–147.

³ *Пролетарские поэты первых лет советской эпохи.* М.: Советский писатель, 1959. С. 240.

до однобокого прометеизма, опирающегося только на человека и не учитывающего божественное измерение истории. Напротив, подчеркивали богочеловечность исторического процесса и стремились «дорастить» «дробный идеал» социализма, представляющий собой одну из версий идеи «земного рая», до того «конечного идеала», который дан в последних главах «Откровения Иоанна Богослова» — в образах «тысячелетнего» царства Христова и Небесного Иерусалима, сходящего с неба на землю (Откр. 20, 4–8, 21, 1–2).

Стержневой темой, от которой векторно расходились и к которой сходились основные линии их философствования, была тема оправдания истории, тесно связанная с эсхатологической темой, непосредственно с ней граничившая, задававшая движение от эмпирической, секулярной истории к той, чье начало положено в первых главах Книги Бытия рассказом о сотворении Адама и его спутницы Евы, о грехопадении и изгнании из рая, а завершение манифестировано в проповеди Спасителя о соединении всех в «едино стадо» (Ин. 10, 16) и слове апостола: «Да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Две эти темы, эсхатологическая и историософская, в их глубинном единстве были восприняты Горским, Сетницким и Муравьевым от Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, которые трактовали их в «активно-христианском» ключе, выдвигая вместе с идеей истории как «работы спасения» идею «активно-творческой эсхатологии», утверждая, что «конец мира и истории есть богочеловеческое дело и предполагает активность и творчество человека»¹, все живущие призываются к соучастию в обновлении мира, земля не сгорает в огне гнева Божия, но преобразуется в «новое небо и новую землю».

«Активное и проективное понимание апокалипсиса»², наиболее развернуто представленное у Н.Ф. Федорова в его концепции «теоантропургии» («богочеловекодействия»), согласно которой человеческий род становится соратником Бога в исполнении конечных христианских обетований вплоть до воскрешения умерших и «преображения природы мира»³, оказалось в центре религиозно-философских дискуссий Горского, Сетницкого и Муравьева в 1923–1925 гг., когда трое мыслителей регулярно встречались то в библиотеке ВСНХ, где служил Муравьев, то на руководимом им семинаре по изучению «истории русской дореволюционной культуры»⁴, то на имяславческих собраниях, то просто в частных домах. Опираясь на построения Федорова и Соловьева, а также на те работы отечественных богословов и церковных историков конца XIX — начала

¹ Бердяев Н.А. Война и эсхатология. С. 9.

² Бердяев Н.А. Три юбилея (А. Толстой, Ген. Ибсен, Н.Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 93.

³ Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 253. См. также: Sawicki A. Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow — Bułgakow — Niesmielow — Karsawin — Bierdiajew. Białystok, 2008.

⁴ Архим. Сергей (Савельев). Далекий путь. История одной христианской общины. С. 19.

XX в., в которых присутствовала идея обновления земли и человечества, намечалась оптимистическая перспектива истории (она не обрывается катастрофически, но, преобразая реальность, вырастает в вечность), поднимался вопрос об апокатастасисе¹, они развивали свою версию «активной апокалиптики», против страдательного ожидания эсхатологической катастрофы выдвигали на первый план творческое действие человечества, становящегося Церковью и призванному в этом качестве «привести мир к окончательному и полному преобразению»² не только в масштабах земли, но и всего универсума.

Противопоставление пассивной и активной апокалиптики, т. е., с одной стороны, эсхатологического катастрофизма, неразрывного с перспективой «суда», «осуждения», вечной «геенны», а с другой — идеала преобразования, соединенного с чаянием всеобщего спасения, опиралось у этих мыслителей на выдвинутую Н.Ф. Федоровым идею условности апокалиптических пророчеств. Основываясь на апостольском свидетельстве о Христе, «Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4), на Книге пророка Ионы, содержащей рассказ об отмене пророчества о гибели Ниневии после покаяния ее жителей, на трудах каппадокийцев Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Н.Ф. Федоров подчеркивал, что пророчество о «воскресении гнева» и «Страшном суде», запечатленное в елеонской речи Христа (Мф. 24, 3–51) и Откровении Иоанна Богослова, является угрозой, предостережением людям, погрязшим в грехе. Видение грешной земли, пораженной рознью, болезнью и беззаконием (Мф. 24, 6–12), пожинаяемой «острым серпом» (Откр. 14, 16–17), казнимой гневом Божиим, что изливается на людей, и почву, и источники вод (Откр. 16, 1–21), равно как и образы «тьмы внешней» (Мф. 25: 30) и «озера огненного», где будут мучиться грешники (Откр. 20, 15), с точки зрения философа, выражают тот сценарий свершения судеб мира, который будет осуществлен лишь в случае избрания противобожеских, ложных путей. Но человеческий род в любой момент времени может отворотиться от зла, как блудный сын евангельской притчи, как благоразумный разбойник, стать соратником Творца в деле «возвращения жизни умершим или умерщвленным» (Федоров II, 184), преобразования мира, и тогда его ждет не наказание, как «лукавого раба и ленивого», скрывшего в землю талант (Мф. 25, 26), а радость и полнота Царства Христова.

¹ См.: *Сергий (Страгородский)*. Православное учение о спасении. Сергиев Посад, 1895; *Светлов П.Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: Богословско-апологетическое исследование. [Сергиев], 1905; *Архиеп. Евдоким (Мецеерский)*. Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов. Его жизнь и благовещнические труды. Опыт библейско-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1911; *Свящ. Василий Кановский*. Эсхатология св. Ирины Лионского в связи с современными ему эсхатологическими воззрениями (хилиазм и гностицизм) // Вера и разум. 1912. № 16. С. 431–453; *Митр. Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. Киев, 1914; *Светлов П.Я.* Будущность земли по учению христианской религии // Миссионерское обозрение. 1915. № 2. С. 145–152.

² *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. С. 460.

Идея условности апокалиптических пророчеств, утверждавшая вариативность движения истории и возможных сценариев разрешения конечных судеб мира, была подхвачена современником Федорова В.С. Соловьевым, а затем Н.А. Бердяевым, Г.П. Федотовым и др.¹ В текстах Горского, Сетницкого, Муравьева она зазвучала с новыми обертонами. «Быть катастрофою явлению Новой эры / Иль дуновением Тишины?»², — так обозначал ее Горский в поэтическом сборнике «Лицо эры», символика и лирические сюжеты которого тесно связаны с Новым Заветом. А в цикле эстетических и критических статей и набросков 1910–1920-х гг. (о Скрябине, Ребикове, «Германизме и музыке») он противопоставил синтезу искусств в музыкальной трагедии, проникнутому духом пессимизма и катастрофизма, литургический синтез искусств, основанный на вере в возможность «умопремены», выстраивания человеком себя и мира. Что касается Н.А. Сетницкого, то в книге «О конечном идеале», хотя и вышедшей в свет в Харбине лишь в 1932 г., но задуманной еще в начале 1920-х, философ особым образом интерпретировал федоровскую мысль о вариативности финальных судеб истории. Апеллируя к Книге пророка Ионы и к обетованиям, которые Господь дал Моисею, он указывал на смысловую разницу между предопределением и пророчеством. Если предопределение фатально, неотменимо и не оставляет человеку свободы, то пророчество допускает вариативность сценариев будущего. Оно не предполагает фатальности развития событий, будь то природные бедствия («землетрясения, язва, мор») или «общественно-политические катастрофы (войны, мятежи и т. п.)», напротив — является побуждением к действию, взывает к свободе и активности личности, требует от нее выбора и решения³. При этом религиозное пророчество — а именно оно интересует философа — так или иначе «работает» на утверждение и осуществление идеала: или методом от противного, как пророчество Ионы о гибели Ниневии, или прямым свидетельством, как главы 20–22 Откровения, рисующие «тысячелетнее царство» Христово и Новый Град.

Два эти образа — тысячелетнее Царство Христово и Небесный Иерусалим — становятся у Горского, Сетницкого, Муравьева главными опорами их идеи «активной апокалиптики». Они знаменуют обновленное состояние твари («преображенная природа», «богоподобное и боговластное общество», «преображенное, исцеленное человечество»⁴). Однако если в тысячелетнем Царстве Христовом преобразование не выходит за пределы земли, совершается в историческом времени и охватывает только изб-

¹ См. подробнее: Гачева А.Г. Идея оправдания истории и активно-творческий эсхатологизм русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой трети XX в. // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма. М.: Индрик, 2016. С. 161–183. См. также в наст. книге главу «Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в.».

² Тексты стихотворений Горского цитируются по: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 113–335.

³ С. 113–335.

⁴ Там же. С. 238.

ранных, то в Новом Иерусалиме обновляется все мироздание. При этом явление «нового неба и новой земли» (Откр. 21, 1) вовсе не предполагает сгорания прежних. В письме Сетницкому от конца января — 2 февраля 1928 г. Горский апеллирует к мнению прот. П. Светлова, утверждавшего, что «новое небо и новая земля» не есть новое творение: «это те же наши небо и земля по своему существу, только обновленные, преобразованные, исправленные»¹), — и приводит из его статьи «Будущность земли по учению христианской религии» (1915) ряд подтверждающих выписок из отцов церкви (Иринаея Лионского, Кирилла Иерусалимского, блаж. Иеронима, Григория Нисского, Ефрема Сирина)².

Что касается Н.А. Сетницкого, то в книге «О конечном идеале» он дает уточняющий комментарий к словам «Се, творю все новое» (Откр. 21, 5), которые помещены в Откровении вслед за видением Небесного Иерусалима, как будто убеждая в том, что «новое небо и новая земля» являются совершенно «новым творением». Русский перевод, подчеркивает Сетницкий, упускает из виду «двойной винительный» церковнославянского текста, который «должен переводиться творительным»: «Вот делаю все новым», — а это уже ставит «под большое сомнение вопрос о новом миротворчестве взамен якобы в корне уничтоженного старого, и более правильным тогда будет истолковывать его не как новый творческий акт, а как акт обновления и преобразования: “вот обновляю все”»³.

Обсуждая идею всемирного обновления и тесно связанную с ней идею апокатастасиса, Горский, Сетницкий и Муравьев опирались на широкий круг текстов Нового Завета. В этом они также следовали за своими предшественниками. Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев, отстаивая идею «всеобщности спасения», апеллировали к притчам Христа о заблудшей овце и потерянной драхме (Лк. 15, 3–10) и подкрепляли их символизм прямым высказыванием Иисуса: «Сын человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» (Лк. 9, 56). А среди притч о Царствии Небесном выделяли те, которые в индизабательной форме передавали идею «перерождения человечества и мира в духе Христовом»⁴, становления Царствия Божия внутри земной истории, а именно притчи о закваске и о горчичном зерне (Мф. 13, 31–33)⁵.

Те же образы и сюжеты выделяли в Новом Завете и представители христианского космизма 1920–1930-х гг., присовокупляя к ним и другие, акцентирующие тему обновления естества: сюжет о превращении Христом воды в вино на брачном пире в Кане Галилейской (Ин. 2, 1–11), разговор с Никодимом о «рождении свыше» (Ин. 3, 1–21)⁶, прощальную беседу Спа-

¹ Светлов П.Я. Будущность земли по учению христианской религии // Миссионерское обозрение. 1915. № 2. С. 146.

² Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 445–446.

³ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 239.

⁴ Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 339.

⁵ Подробнее см.: Семенова С.Г. Философ будущего века — Николай Федоров. С. 216–218.

⁶ На этот сюжет А.К. Горский в 1933–1937 гг. написал поэму «Ночь Никодима» (см.: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 273–298).

сителя с учениками и Первосвященническую молитву (Ин. 17, 1–26). Еще Н.Ф. Федоров полагал Христову молитву о единстве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21) в центр активно-христианской проповеди и даже предлагал изобразить ее в виде иконы-картины, вдохновив этим проектом воронежского художника Л.Г. Соловьева (Федоров IV, 343). Продолжая мысль Н.Ф. Федорова, космисты 1920–1930-х гг. прочерчивали линию связи между образом единства, явленным в молитве «Да будут все едино...», и тем строим отношений, что, по слову Откровения Иоанна Богослова, воцаряется сначала в «тысячелетнем царстве Христовом», а затем в Небесном Иерусалиме: «святое, новое общеземное, в котором царствует подлинный, небесный, совершенный и божественный мир»¹.

Всецелое и всемирное обновление, новый, высший тип связи, который В.С. Соловьев называл то «всеединством», то «всемирной сизигией»², представляли у трех философов манифестацией «конечного идеала». Это понятие Н.А. Сетницкий вводит в одноименной книге, вся вторая часть которой посвящена трактовке Откровения Иоанна Богослова. Причем начинает он не с первых глав Откровения, как все толкователи, а с двух последних — с указания цели движения, с попытки понять, что представляет собой нарисованный в этих главах образ совершенного мира.

Среди условий *sine qua non*, без которых невозможна полнота Царствия Божия, философ называет не только братски-любтивное единство живущих, требующее от личности нравственного усилия и труда любви, но и «упразднение смерти», воскрешение умерших», всецелое «обновление природы»³, соединяя тем самым этическое и онтологическое измерения будущего совершенного строя. Обращая внимание на свидетельство апостола, что в составе «новой земли» отсутствует море (Откр. 21, 1), он так интерпретирует эту деталь: «Море — это знак и образ стихийно-хаотического начала в природе, и с этой точки зрения “новое небо и новая земля”, на которой “и моря нет уже”, являются новыми именно в силу очищенности их от хаотического, беспорядочно-стихийного начала»⁴. И далее подводит к мысли о том, что «полное воплощение социального идеала» предполагает полноту регуляции⁵, что Новый Иерусалим есть не просто обетование, но задание, побуждающее человечество к действию, к творческой активности в истории и природе. Детали этого задания, линии его исполнения, по убеждению Сетницкого, также символически представлены в Откровении, и поэтому он обращается к толкованию целого ряда сюжетов и образов последней книги Нового Завета, стремясь раскрыть и утвердить активно-христианский сценарий движения мира к полноте Небесного Иерусалима, в одних случаях следуя каноническим

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 236.

² Соловьев В.С. Сочинения. Т. 2. С. 540–547.

³ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 243.

⁴ Там же. С. 240.

⁵ Там же. С. 241.

толкованиям, а в других — смело раздвигая границы канона и осмысляя Откровение в контексте федоровской «Философии общего дела», его идеи «внехрамовой литургии», вовлекающей в «работу спасения» всех людей и все сферы человеческой практики.

Образ «внехрамовой литургии», расширяющейся на все пространство земли, а затем и вселенной, гармонизирующей природу, претворяющей прах умерших в живые плоть и кровь, — один из постоянных в творчестве собратьев Сетницкого: Горского и Муравьева. Характерно, с этой точки зрения, стихотворение Горского «Излучения» (1916), символика которого построена на чинопоследовании Литургии Преждеосвященных Даров. При этом само литургическое действо представлено так, как будто оно совершается не в стенах храма, а в пространстве мира, преображая и обновляя его:

Лучи, в пространствах разлученные,
Помчали в разные миры
Единством прежде освященные
Животворящие дары.
И вечно помня время выхода,
С блаженной кротостью спешат
Звучащей вестью света тихого
Упасть на облачный закат.

В 1914 г. Горский печатает в сборнике «Вселенское Дело» стихотворение «Новое Небо», посвященное памяти русского физика и биолога П.И. Бахметьева, теоретически и практически доказавшего возможность выхода из состояния анабиоза, в чем Горский и И.П. Брехничев, искавшие практических путей реализации идей Федорова, видели начальный, предварительный шаг к будущей победе над смертью. Стихотворение построено на тех образах Нового Завета, которые связаны с темой преображения, с идеалом «нового неба и новой земли»: «И видно Все... И Все Единым стало... / Сбылись мечты... / Уж наяву целуются кристаллы, / Поют цветы». Но идеал этот, с точки зрения Горского, нужно не только чаять, но и осуществлять, объединяя усилия веры и знания, искусства, науки, религии: «Но все, нося святое Имя Сына, / Обручены. / Исполнив Правду, начинают Дело...».

Тема «активной апокалиптики» достигает своей кульминации в цикле апокалиптических поэм А.К. Горского, написанных в ноябре 1922 г. Как сообщал философ М.М. Шкапской¹, он сделал практически полное поэтическое переложение Откровения Иоанна Богослова, однако до наших дней дошла лишь та часть, которая была послана Сетницкому в Харбин и включена последним в поэтический сборник Горского «Лицо зры»². В четырех поэмах («Филадельфия», «Лаодикия», «Скиния свидетельства», «Небесный Город») Горский воспроизводит послания Филадельфийской и Лаодикийской церквям (Откр. 3, 7–22), представляет символический сюжет явления

¹ А.К. Горский — М.М. Шкапской. 24 ноября 1922 // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 343.

² *Горностаев А.К.* [А.К. Горский]. Лицо Эры. Харбин, 1928. С. 26–44.

Жены, облеченной в солнце, которая бежит в пустыню от дракона, ищущего пожрать ее дитя (Откр. 16: 1–16), описывает видение зверя, выходящего из моря, и зверя, появляющегося из земли (Откр. 13, 1–10), а вслед за этим вводит образы 144 тысяч праведников, стоящих пред престолом Агнца, и «гуслистов», поющих «Новую песнь» (Откр. 14, 1–12). Обозначая представленный в Откровении образ апостасийных путей человечества («В неровной сумеречной мгле / Смешались идол и икона... / Власть наступила на земле / Рассвирепевшего дракона»; «А зверь взрастал, как снежный ком, / Власть простирая год за годом / Над всем коленом, языком, / Над племенем и над народом»), поэт и философ демонстрирует не менее мощно звучащую в прочтении Иоанна тему преображения, которая в главах 21–22 разрешается в образ мира обновленного, исцеленного от греха и смерти.

Этому образу Горский посвящает последнюю поэму цикла — «Небесный Город». При этом мыслитель в одних случаях точно и прикровенно, а в других — настойчиво и прямо делает в тексте поэм активно-христианские акценты, заостряет проблему выбора пути, действенного, сыновнего ответа человека Богу. Этот ответ предполагает не просто «чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века», но и соработничество с Творцом в осуществлении чаемого. Более того, Горский разворачивает видение динамической, творческой вечности, где человечество не покоится в Боге, но продолжает быть делателем, подобно Небесному Отцу, Который «доныне делает» (Ин. 5, 17):

А храма не было. К чему же
Здесь мог понадобиться храм?
Здесь людям вечным храмом служит
Господь Творец и Агнец Сам.
Ведь каждое свершая дело,
Кончая, начиная вновь,
Они Его слагают тело,
Его приготавливают кровь.
И дружная людей работа
Казалась литургией мне,
Их все стремленье, вся забота
Была о хлебе и вине;
Сквозь них причастны силе млечной,
Дыханьем проникая твердь,
Постигли тайны жизни вечной,
Забыли, что такое смерть.

Параллельный опыт переложения Откровения Иоанна Богослова, но уже белым стихом, делает в 1924 г. Н.А. Сетницкий. До печати этот текст так и не дошел, однако в московском архиве философа сохранились черновики к нему, беловая рукопись и чистовая машинопись¹. Сетницкий разбил текст на 22 главы — по числу глав Откровения, причем каждая строфа

¹ Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого. Далее фрагменты переложения Откровения Иоанна Богослова, сделанные Н.А. Сетницким цитируются по архивной машинописи.

соответствовала одному стиху новозаветного текста, и это соотношение строго выдерживалось от первой до последней строки. Такая организация произведения давала автору гораздо меньше свободы, чем Горскому в его апокалиптических поэмах, которые содержали и отступления, и «перескоки» от одной главы Откровения к сюжетам другой — как в финале поэмы «Скиния свидетельства», где от картины падения «Вавилона, великой блудницы» (Откр. 18, 2), представленной в главе 18, перебрасывалась нить к началу главы 20, где появляется образ ангела, держащего в руке ключ от бездны (Откр. 2, 1), а оттуда — к видению смерти и ада, поверженных в озеро огненное (Откр. 20, 14). Тем не менее, переложение Апокалипсиса, сделанное Н.А. Сетницким, и поэмы Горского внутренне близки своей установкой: не просто внимать откровению о будущих судьбах человечества, а исполнять предреченное. Именно этот действенный смысл акцентирует Сетницкий уже в начальных строках Откровения Иоанна Богослова (Откр. 1, 3):

Блажен читающий и всякий, кто
Услышит слово всех пророчеств этих,
И выполнит написанное, ибо
Приблизились сроки.

Сетницкий как философ и одновременно поэт, чуткий к слову и образу, стремится передать символизм и внутреннюю метафоричность текста Откровения, его потенциальную художественность. На этом свойстве священной книги он будет настаивать в работе «О конечном идеале», подчеркивая, что «эсхатологические писания и предания христианства» «являются не чем иным, как художественными произведениями» и что их «символика и образы» могут быть «расшифрованными точно так же, как образы любого художественного произведения»¹.

Среди таких символических, требующих расшифровки образов Откровения — Невеста Агнца, приутоившая себя для Небесного Жениха (Откр. 21, 2, 9–10). Обращаясь к этому образу, Горский и Сетницкий прямо опираются на святоотеческое толкование: Невестой Агнца является Церковь Христова, обоженное человечество, открытое тому полному и окончательному воссоединению со своим Творцом, о котором пророчествует ап. Павел и свидетельствует автор Откровения: «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28), «и Сам Бог с ними будет Богом их» (Откр. 21, 3). И в то же время мыслители вносят в трактовку образа Невесты Агнца новые смысловые акценты. Для Горского, развивавшего свою версию этики преображенного Эроса и концепцию «магнитно-облачной эротики», он выступает в ряду образов Вечной Женственности, явленных Я. Бёме, Экхартом, И.В. Гёте, немецкими романтиками и культурой Серебряного века — от «Подруги вечной» В.С. Соловьева до Прекрасной Дамы А.А. Блока. В образе Невесты Агнца проступает тот лик софийности, совершенной,

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 191, 192.

духоносной красоты, которая влечет творение к совершенству и во всей полноте раскрывается в Небесном Городе:

Прозрачным облаком магнитным
 Спаявшись с тихой вышиной,
 Он ясписом кристалловидным
 Сияет на груди земной.
 В нем каждое смеялось место
 В сияньи чудной чистоты,
 Выглядывая, как невеста,
 Из белооблачной фаты.
 И шел я в голубом тумане,
 И пил блаженственный эфир,
 Нося в видении заране
 Уже преображенный мир.
 О, мира светлая столица,
 Единственная в градах ты!
 Какие сны, какие лица!
 Какие очи и черты!
 В ней каждое стены обличье
 И каждой старой башни вид
 Все чем-то новым и девичьим,
 Все чем-то розовым сквозит.
 Все светом внутренним богато,
 Напоено до края там...
 Казалось, солнечное злато
 Разбросано по площадям.

В свою очередь Н.А. Сетницкий, размышляя о символическом браке между Божественным Агнцем и Его Невестой — очистившим и обновившим себя человечеством, подчеркивает, что «это брак особого рода, где отсутствует женственная пассивность, с одной стороны, и мужская активность и агрессивность — с другой»¹. Брак Агнца символизирует участие в синергическом делании не только Божественного, но и человеческого естества, и в то же время являет такой образ взаимодействия личностей, где одно «я» не подавляет и не умаляет другое, но свободно-любовно взаимодействует с ним (принцип соборного целого). Полнота применения этого принципа требует «спасения всех, вплоть до последней заблудившейся овцы»², и это расширение объема спасения Сетницкий ставит необходимым условием всецелого торжества в мире Христова закона.

Что касается В.Н. Муравьева, то он, обращаясь к новозаветному образу Невесты — Церкви Христовой, радикально расширяет его рамки. Церковь, «новый религиозно освященный организм»³, включает в себя уже не только «верных» и не только все человечество, но и все существа и все элементы сотворенной вселенной: от явлений микромира, растений, животных,

¹ Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 289.

² Там же. С. 292.

³ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 498.

созданий человеческих рук до планет, звезд, туманностей. Церковь обретает вселенское, космическое измерение, становится «мировой соборностью», «связью всех миров, всех иерархий существ»¹.

Образ этой «космической церковности» присутствует у Муравьева не только в философских сочинениях, но и в мистерии «София и Китоврас». Главная ее героиня, искательница правды София, вместе со своим спутником Китоврасом обходит царства, воплощающие в себе идеалы, выдвинутые человечеством в разные эпохи истории, но нигде не находят того истинного, совершенного царства, которого взыскует ее душа. Идеал безбожного, атеистического социализма, рая на непреобразженной земле, и спиритуалистический идеал исторического христианства, стоящий на дуализме земли и неба, плоти и духа, оказываются в равной степени несовершенны. И лишь в финале мистерии, когда от этих исторических царств остаются одни обломки, а сама София попадает в «выжженную солнцем» пустыню, граничащую с «развалинами Вавилона-града»², ей является видение «Царства пресвитера Иоанна», символически воплощающее образ «тысячелетнего царства» Христова из главы 20 Откровения. Причем по сюжету мистерии, придающему теме конца истории активно-христианский поворот, пропасть, отделяющая пустынную, опаленную солнцем и огнем землю от «новой обетованной земли»³, уничтожается не мгновенным чудом, но общей работой людей, к которой присоединяются и другие обитатели планеты вплоть до растений, животных, птиц, насекомых, деревьев и даже стихий — ветра, солнечного света, дождя. А завершающая глава мистерии, в самом названии которой («Новый Бенсалем») образ бэконовской «Новой Атлантиды» соединился с образом Нового Иерусалима из главы 21 Откровения, манифестирует проект уже не только земной, но и космической работы, «вселенской литургии», созидающей «новое небо и новую землю».

Вводя в свою интерпретацию Откровения тему регуляции природы, философы-космисты выявляют в его тексте те образы, которые, с их точки зрения, демонстрируют способность и возможность человечества осуществить задачу управления миром, обуздания слепых, смертоносных стихий. Ключевым здесь становится образ гусяров, которые стоят на стеклянном море, «смешанном с огнем», держа «гусли Божии», и поют «песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» (Откр. 15, 2–3). Эти праведники, пишет Горский, «являются победителями (организаторами) мира. Хаотическое море мира для них устойчиво, огнестеклянно. Все волны повинуются их гуслиам и голосам»⁴. В образе гусяров философ видит не только полноту регуляции, которую обретает род людской, сознавший себя орудием Творца в деле преобразования мира, но и образ подлинного, «совершеннолетнего» искусства и его деятелей, включенных во «внехрамовое» действие (там же).

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 2. С. 499.

² Там же. С. 342.

³ Там же. С. 352.

⁴ Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 459.

В то же время в текстах А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева возникает и серия образов, связанных с иным, антихристианским выбором мира, причем образы падения и воскресения образуют символические пары. Так, Великая блудница, которая у толкователей Апокалипсиса соотносилась с образом «царства земного»¹, а у Достоевского являла собой воплощение секулярной, неоязыческой цивилизации, «обогащенной Ваалом», «принявшей существующее за свой идеал» (Достоевский 5, 70), осмысливается философами-космистами в широком смысле как символ социума, основанного на «дробном», а не «целостном» идеале², на разединенности, экономическом и политическом эгоизме и т. п., и противопоставляется Невесте Агнца, воплощающей человеческую соборность³. Подчеркивая, что оба типа устройства жизни символизированы женскими образами, Горский и Сетницкий делают это соответствие предметом рефлексии: «проституированию и блуду» как выражению «частичного и частного отношения» внутри социального целого противостоят «полнота и цельность и любовь творческого зачательного акта»⁴.

Не обходят вниманием Горский и Сетницкий и образ Армагеддона — последней битвы, описанной в видении ап. Иоанна (Откр. 16, 13–16, 19: 19). Свое время они, как и многие их современники, осмысливают как стоящее под знаком последних сроков. Но в отличие от тех, кто в богоотступничестве видел симптомы близящегося конца истории и Божия суда над миром, они настаивают на возможности и необходимости выбора, метаноии, поворота истории на Божии пути, как это описано в главе 20 Откровения, где после финального столкновения сил света и тьмы наступает «тысячелетнее царство» Христово.

При этом последняя битва в их сочинениях обретает вид как реальной апокалиптической схватки, которая проецируется в современность, соотносится с перспективой грядущей Второй мировой войны⁵, так и столкновения ложных моделей истории с «конечным идеалом», воплощенным в образах тысячелетнего Царства и Небесного Иерусалима. Философы обращают внимание на образ «острого меча», исходящего из уст Сидящего на коне «Верного и Истинного», имя Которому «Слово Божие» (Откр. 19, 11, 13, 15). Опираясь на этот образ, они выдвигают на первый план тему «словесного боя», в котором защитники активно-христианской перспективы истории должны одержать верх над «катастрофистами» и «пессимистами» всех мастей⁶. Ареной «словесного армагеддона» виделась им современность, и свое творчество — философское, богословское, ху-

¹ Толкование на Апокалипсис св. Андрея, архиепископа Кесарийского. М., 1901. С. 139.

² Сетницкий Н.А. О конечном идеале. С. 305.

³ Там же. С. 304.

⁴ Там же. С. 308.

⁵ Горский А.К. Острые мирового кризиса // Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 1. С. 780 и др.

⁶ Горский А.К. Борьба делом. С. 456.

дожественное — они рассматривали как участие в этой последней битве¹. А противниками, над которыми друзья-философы стремились одержать верх, оказывались как атеистические идеологи большевизма, строящие рай на земле, так и представители религиозно-философских кругов: одни прямо защищали катастрофический историсофский сценарий, апеллируя к кровавым событиям революции и Гражданской войны как к доказательству того, что история апостасийна и иной быть не может (П.И. Новгородцев, Г.В. Флоровский), а другие были недостаточно смелы и последовательны, чтобы, отстаивая идею истории как работы спасения, принять ее в том радикальном варианте, что был предложен Н.Ф. Федоровым.

Включаясь в апокалиптический «словесный бой», А.К. Горский и Н.А. Сетницкий создают «Тезисы об имяславии» с четко обозначенным в них вектором перехода от «имяславия» к «имядействию» и «Тезисы о тайне беззакония», представляющие собой опыт толкования 2-го послания ап. Павла к фессалоникийцам. В центре их внимания — слово апостола о «тайне беззакония», т. е. о грядущем явлении Антихриста, его утверждение, что «тайна беззакония» уже «в действии» (2 Фесс. 2, 7). Присоединяясь к выраженному у ряда представителей русской христианской философии толкованию Антихриста не как персоны, а как состояния мира, погрязшего во зле, как персонификации ложных идей и учений, затемняющих и искажающих полноту христианской истины (Федоров I, 86²), они полагали «тайну беззакония» и тайну Антихриста в обожествлении смерти, в утверждении пессимистической эсхатологии, в навязывании идеи конечной «гибели» мира.

Составляя своеобразный диптих с «Тезисами об имяславии» (1924), «Тезисы о тайне беззакония», широко ходившие по рукам, стали своего рода прологом к созданному годом спустя трактату «Смертобожничество» (1925), где «тайна беззакония», сопряженная с убежденностью в «законности» и непреодолимости смерти, разоблачалась через историю Вселенских соборов. Что касается В.Н. Муравьева, то образ «словесного боя» определил для него саму форму мистерии «София и Китоврас», разворачивавшейся в последовательности диалогов, построенных почти по Достоевскому, как «или» — «или»: «или вера, или жечь» (Достоевский II, 182), или целостный образ совершенного Царства, земного и одновременно небесного, созиданием которого должна стать история, или «частичные», «дробные», а то и «ложные» идеалы, следование которым увлекает на тупиковые и даже прямо противобожеские пути.

Судьба философов, настойчиво заявлявших о религиозном измерении истории и делавших это открыто, подчас вступая в прямой диалог с представителями властных кругов, как Валериан Муравьев, в Советской России конца 1920–1930-х гг. оказалась преопределена. Все трое прошли через

¹ См. письма А.К. Горского Н.А. Сетницкому от 13 (26) ноября 1926 г., 31 мая 1927 г., 26 августа 1927 г., 18–21 декабря 1927 г. и др. (Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 408, 419–420, 426–427).

² См. также: Бухарев А.М. Исследования Апокалипсиса. Сергиев Посад, 1916.

репрессии и приняли мученический конец, к которому внутренне были готовы, воспринимая мученичество как подвиг свидетельства. Горский и Сетницкий отчасти проецировали на себя апокалиптический образ «двух свидетелей» Откровения, которым будет дано пророчествовать пред людьми во дни царства Антихриста, а затем быть убитыми «зверем, выходящим из бездны» и брошенными на поругание (Откр. 11, 3–8). В своем духовном самостоянии они укреплялись формулой: «Преследуют — значит, научатся следовать»¹, отсылая к знаменитому эпизоду Деяний апостольских, когда Савл, жестокий гонитель христиан, пройдя через умопрему, стал Павлом, одним из первоверховных апостолов, столпом веры Христовой.

¹ См.: Горский А.К. Сочинения и письма. Кн. 2. С. 421.

ГРАДОСТРОИТЕЛЬСТВО КАК МИРОСТРОИТЕЛЬСТВО: ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ГОРОДА В МИСТЕРИИ В.Н. МУРАВЬЕВА «СОФИЯ И КИТОВРАС»¹

В главе «Идея Петербурга и золотой век», ставшей для работы «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе» своеобразным «увенчанием здания», тем главным словом, в котором, как в вершинной точке, сошлись заветные идеи историка, литературоведа, градоведа Н.П. Анциферова, возникает образ «взыскиваемого града»², совершенного, идеального города, главным качеством которого является внутренняя и внешняя гармония и красота.

Град здесь синекдоха Мира. Мира преображенного, исцеленного от язвы «смерти и временности» (выражение Н.А. Бердяева), от «ненавистной раздельности», которая была так горька Н.Ф. Федорову, одному из духовных спутников Анциферова на его дорогах мысли и жизни. Истоки этого образа — «преображенного града, на “новой земле”»³, — историк и градовед возводил к двадцать первой главе «Откровения Иоанна Богослова» («И вознес меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим» (Откр. 21, 10)), тем самым подчеркивая, что урбанистическая тема в литературе имеет религиозное измерение, соприкасается с эсхатологической проблематикой, игнорировать которую значит не чувствовать масштаб, объем и задание градоведения. А оно для Анциферова не исчерпывалось эмпирическим и культурно-историческим знанием, выводило в сферу историософии и богословия. Только во взаимодействии с этими сферами становилось возможным по-настоящему уловить «идею» города, его «эйдос», увидеть в градостроительстве миростроительство, попытку воплотить идеальный строй жизни. Стремление к воплощению совершенства и составляет, по мысли Анциферова, суть того «взыскания града», которое было присуще таким религиозно взволнованным художникам, как Достоевский.

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма).

² *Анциферов Н.П.* Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. Опыт построения образа города — Петербурга Достоевского — на основе анализа литературных традиций. М.: ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, 2009. С. 447.

³ Там же. С. 449.

«Взыскующие Града» — для культуры Серебряного века, в лоне которой формировался Н.П. Анциферов, важнейший, смыслодержущий образ. В нем история сопрягается с эсхатологией, понятой активно-творчески¹: в преображении бытия в благобытие свою долю участия и ответственности имеет и человек. Деятели Петербургских религиозно-философских собраний и московского общества памяти Владимира Соловьева, Христианского братства борьбы и книгоиздательства «Путь» стремились раскрыть христианскую «правду о земле», увидеть в земной истории вектор движения к воссоединению с небесной историей, время вызревания нового, совершенного строя мира, воплощения «нового неба и новой земли». Образ «святого города Иерусалима, нового, сходящего от Бога с неба» (Откр. 21, 2) был для них не трансцендентной, отделенной от реальности идеалией, воплощение которой возможно лишь после сгорания земли и всех ее дел, но путеводной звездой, призванной вывести христианское человечество из лабиринта блужданий и заблуждений. Против катастрофического обрыва истории, апостасийной, дошедшей до пределов отступничества, они воздвигали образ истории как «работы спасения», земли, обновляемой и преобразуемой благим деланием рода людского. Причем своего рода ступенью к Иерусалиму Небесному полагали образ Царства Божия на земле из двадцатой главы «Откровения»: в «миллениуме» человечество, вставшее на Божьи пути, должно принести Творцу свой благой плод.

Н.П. Анциферову близки эти смыслы. В главе «Образ Петербурга и золотой век» он противопоставляет Достоевского и К.Н. Леонтьева по их отношению к истории, способной (для первого) и неспособной (для второго) вместить в себе совершенство. «Оба они называют себя христианами — но это носители двух разных религий»². Взыскание Града у Достоевского есть взыскание всепримирения и «всеобщего единства» народов, совершенной и всецелой гармонии, преобразенной земли — именно такое христианство, презрительно названное Леонтьевым «розовым», разделял и сам автор «Проблем урбанизма...». Для этого светлого, миропреображающего христианства «Paradiso Золотого века» находится не в начале истории (как для античного мира), а в ее финале. Добавим: совпадая с тысячелетним Царством Христовым, образ которого нарисован в двадцатой главе «Откровения». Впрочем, Анциферов, писавший свое исследование урбанистической темы в литературе в условиях советского времени, этой параллели не обозначает, но из всего изложения следует: «золотой век» впереди является для него ничем иным, как эвфемизмом «Царства Божия на земле».

В финале другой, для Анциферова особенно драгоценной, работы «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность», для печати не предназначавшейся, христианская нота звучит гораздо отчетливее. История мира прочитывается ученым сквозь призму «устремленности

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 227–228.

² Анциферов Н.П. Проблемы урбанизма в русской художественной литературе. С. 461.

всего живущего к бессмертию, к вечности»¹, сквозь призму вселенской «борьбы за вечность», в которой особое место принадлежит человеку, его творческому, культурному деланию, неразрывно сопряженному с памятью. Дело памяти, творимое историческим знанием, памяти воскресительной, изводящей ушедшее из тьмы забвения, дающей ему жизнь в настоящем, он обозначает метафорой строительства Града — «одного града общего для мертвых и живых»². В образе этого Града соединяются и миллениум двадцатой главы «Откровения», и «Новый Иерусалим» двадцать первой: эсхатологический Град начинает закладываться уже здесь, на земле, через труд воскрешающей памяти и любви, полноты же своего торжества достигает за пределами земной истории. Недаром в финале работы появляется апокалипсический образ Ангела, снимающего покров с вечности: он знаменует окончательную победу жизни над смертью, торжество Царства Небесного во всем мироздании.

То же чаяние преодоления времени, неразрывно сопряженное с исканиями Града и Царства, было в центре творчества одного из современников Н.П. Анциферова философа, публициста, дипломата Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930). Младший брат Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и почти ровесник В.Ф. Эрн и П.А. Флоренского (они родились в 1882 г., он — в 1885 г.), В.Н. Муравьев, как и Н.П. Анциферов, тематически, духовно, культурно принадлежал эпохе русского религиозно-философского подъема начала XX в. Он тоже был «взыскующим Града», отождествляя себя в разные годы жизни то с Егорием, героем знаменитого духовного стиха о Егории Храбром, то с каликами-перехожими, устремлявшимися по бескрайним русским пространствам на поиски праведной земли, то с теми героями-искателями, которых вывел на страницах своей философской мистерии «София и Китоврас» (1920–1925). Плодом духовных странствий стали попытка построения целостной «философии действия», концепция «мессианского акта», размышления об имяславии и философии личности, апокалиптике и культуре, времени и истории.

Трудно сказать, пересекался ли Муравьев с Н.П. Анциферовым лично или, будучи современниками, они так и шли по жизни разными дорогами. В 1914–1919 гг. оба жили в Петербурге и вращались в религиозно-философских кругах. В.Н. Муравьев был членом Петербургского религиозно-философского общества, Н.П. Анциферов — мейеровского кружка. Потом Муравьев оказался в Москве, а Анциферов продолжал жить и работать в северной столице, запечатлев образ города в знаменитой книге «Душа Петербурга». Оба были арестованы в один год, но и тут их пути разошлись. В.Н. Муравьев был отправлен в ссылку в Нарым, а Н.П. Анциферов оказался на Медвежьей горе. Впрочем, здесь состоялось знакомство, благодаря которому гипотетически Николай Павлович мог — пусть и опосредованно — узнать о Муравьеве. На Медвежьей горе, отбывая заключение А.К. Горский, поэт, философ, критик, духовный наследник Н.Ф. Федорова

¹ Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 136.

² Там же. С. 162.

и В.С. Соловьева, осуществивший на основе их идей оригинальный творческий синтез. В первой половине 1920-х гг. Горский и его друг философ Н.А. Сетницкий тесно общались с В.Н. Муравьевым. Единомысленные в своем подходе к истории и назначению христианства в истории, они разрабатывали идею «активной апокалиптики», прочитывая новозаветное откровение об Иерусалиме Небесном как откровение о преображенной Вселенной, путь к которой ведет не через катастрофический обрыв истории, а через ее вращение в вечность, требует не только Божественного действия, но и встречной активности соборного человечества. Горский, много беседовавший с Н.П. Анциферовым на религиозно-философские темы, знакомивший историка и градооведа с кругом идей Федорова и его продолжателей, вполне мог упоминать в этих беседах имя Муравьева, тем более что ведущей темой последнего, своего рода философской «визитной карточкой», билетом на вход в пантеон русской мысли, была тема времени, тесно связанная с темой культуры, а именно эти темы и их источная связь особенно волновали Анциферова.

Тему времени Муравьев затрагивал практически во всех сочинениях. Но единственной работой, увидевшей свет в Советской России, стала книга «Овладение временем как основная задача организации труда» (М., 1924). Вслед за Н.Ф. Федоровым и П.А. Флоренским, С.А. Подолинским и Н.А. Умовым Муравьев выдвигал идею антиэнтропийной сущности культуры и труда человека: они движутся в авангарде борьбы с распадом и смертью, овладевают временем и созидают новое творческое время истории, ведут к «космократии» и «пантократии» человеческого рода¹. И можно провести параллели между представленной в этой работе трактовкой культуры — как силы негэнтропийной и космизующей мир — с тем пониманием культуры и истории, которое утверждает работа Анциферова «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность»: творчество культуры и дело историка есть проявление «борьбы со временем», которую ведет «все живущее», устремляясь к «жажде бытия беспредельного»².

Книга «Овладение временем» носила подчеркнуто «осовремененное название» (лозунги НОТ и борьбы за Время в начале 1920-х гг. пестрели на страницах журналов), и это был сознательный прием, призванный обеспечить книге проходимость в печать. Идеинная же ее платформа не только не сводилась к проблеме эффективной организации труда, повышения его производительности, но имела отчетливый религиозный характер, что очевидно при обращении к истории текста³. Муравьев встраивает проблему «преодоления времени» (именно такая формулировка проходит по подготовительным материалам, наброскам, черновым текстам) в контекст христианской философии и эсхатологии, связывает ее с темой «активной апокалиптики», богочеловеческого соборного делания, устремленного

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 140, 145.

² *Анциферов Н.П.* Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 136, 158.

³ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 2. С. 608–614.

к преобразению мира, к «свершению времен», к вхождению бытия в вечность.

Именно такой ракурс видения был заявлен в философской мистерии Муравьева «София и Китоврас» (1920–1925), многие диалоги которой в переработанном виде вошли в книгу «Овладение временем». Связь проблемы преодоления времени с эсхатологией здесь обозначена со всей очевидностью. Недаром к разделу мистерии, носящему название «Преодоление времени», мыслитель ставит два эпиграфа из «Откровения Иоанна Богослова»: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее время и прежняя земля миновали» и «И сказал ангел: времени больше не будет!». В книге «Овладение временем» эта связь предельно затемнена, ибо, готовя текст для печати, философ снимал религиозные акценты, правил определения: «церковный» и «теократический» менял на «космический»; «соборный» — на «универсальный», «вселенский», «коллективный». Он создавал собственный эзопов язык, надеясь, что читатель по принципу «Sapienti sat» разглядит «под грубою корою вещества», под напластованием осовремененных выражений вечные смыслы.

Соотношение двух текстов: «Овладения временем» и «Софии и Китовраса» как бы предваряет указанное выше соотношение главы «Идея Петербурга и Золотой век» в диссертации Н.П. Анциферова «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе» и работы «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность». Муравьев, готовя в 1923–1924 гг. книгу «Овладение временем», был вынужден скрывать, что «корни» его идей не здесь, а «в мирах иных» (Достоевский 14, 390), но то, что мимикрировало в печати, обнажало себя в текстах, писавшихся «в стол», и прежде всего в тексте мистерии. Подобно этому и Анциферов, работая в 1942–1943 гг. над диссертацией «Проблемы урбанизма в русской художественной литературе», лишь точно обозначает связь темы идеального города с образом «нового неба и новой земли», но незавершенный трактат «Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность» демонстрирует истинный религиозный масштаб краеведческой, экскурсоведческой, градоведческой работы ученого. «Борьба за вечность» оборачивается победой над временем: «Не всегда временное и вечное будут противостоять друг другу. В откровении Иоанна есть замечательный образ: Ангел <...> свертывает небо как свиток и “времени больше не будет”»¹.

«Времени больше не будет» — эта формула связывает мистирию Муравьева и трактат Анциферова, тексты, создававшиеся приблизительно в одну эпоху, никак генетически друг с другом не связанные, но обнаруживающие родство главного видения: бытие и история движутся к преобразению, и в этом восходящем движении благу человеческому действию принадлежит важнейшая роль. Впрочем, если вспомнить размышления В.Ф. Эрн о «внутренней традиции»² отечественной мысли и культуры, восходящей к восточно-православному Логосу (она и вызывает у писателей, отстоящих

¹ Анциферов Н.П. Историческая наука как одна из форм борьбы за вечность. С. 161.

² Эрн В.Ф. Борьба за Логос. С. 98.

друг от друга на шкале времени или вообще незнакомых друг с другом, родственные идеи и понимания), то подобное родство удивлять уже не должно.

Мистерия «София и Китоврас» стала для Муравьева художественно-философским «исповеданием веры». В основе ее сюжета — искания идеального Царства, праведной земли, совершенного строя жизни. И одновременно они предстают исканием Града, ибо Град — средоточие Царства, его «Центрообраз», если воспользоваться выражением А.К. Горского, которому идеи Муравьева были близки. Как Вавилон в «Откровении Иоанна Богослова» является образом-символом падшего человечества, строящего свое апостасийное царство, так и Новый Иерусалим — символ Царствия Небесного, преображенного порядка бытия, выражение полноты соборности мира. «Надо стать странником, каликой переходим, таким, каких рождала русская земля, когда она искала в паломничествах Царства Божия — Нового Иерусалима»¹ — так говорит в одном из набросков к мистерии загадочный Китоврас. С ним героиня мистерии молодая женщина София, являющаяся земным воплощением Премудрости Божией, отправляется в паломничество по временам и эпохам, по царствам, воплощавшим те идеалы, которые предносились человечеству в разные моменты истории, дабы найти то единственное совершенное царство, которое утолит ее вековечную тоску и взыскание совершенства.

Образ города появляется уже в дореволюционных записях Муравьева, содержащих первые намеки на будущую мистирию. В записных книжках 1915 г. философ обращается к «Новой Атлантиде» из одноименного произведения Ф. Бэкона, вспоминает Платона и Кампанеллу, ему грезится «мистический город», «фантастический город». Оставляет критический отзыв об опере-мистерии Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом Граде-Китеже и Деве Февронии», упрекая автора в «недостатке мистической глубины»². А когда в 1918–1922 гг. настанет время становления замысла, в набросках к мистерии появятся образы городов как своего рода центров проходимых Софией и Китоврасом царств, кумулирующих в себе пафос и идею каждого строя. И над всеми ними будет царствовать образ подлинного, совершенного царства, «Нового Града», созидание которого есть задача истории.

Местом первой встречи Софии и Китовраса и тем пунктом «А», из которого направляются герои в неведомые еще пункты «В», «С», «D», «F», является Петербург — город исполина Петра, мощным, самовластным рывком вдвинувшего Россию в число европейских держав, задавшего имперский вектор ее истории. Сама же встреча происходит у Исакиевского собора, воплощающего идею державности, величия и мощи Государства Российского, незыблемости его духовных скреп и материальных основ. Однако в самом начале беседы молодой женщины «со странным и все-

¹ ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 103.

² Там же. К. 21. Ед. хр. 2. Л. 6, 266.

ведущим существом в котелке и крылатке»¹ выясняется, что и собору, и городу, в котором он возведен, угрожает провал. Более того, этот провал — намекает Софии ее собеседник — есть провал всей современной цивилизации, стоящей на шатких, уязвимых основах.

Шатость этих основ Муравьев четко обозначает по ходу мистерии, связывая их с духом безбожного гуманизма и секуляризма, захлестнувшим Европу Нового времени, доплеснувшим и до России. Подобно Достоевскому, он убежден, что мир, религиозно скопивший себя, весь подкопан и его крушение неизбежно. Соответственно возникает мотив *искания* новых оснований всемирной истории и *строительства* на них нового здания и нового града.

Уже в ранних набросках к мистерии, строя сюжет на материале древнерусских былин, сказок, сказаний, духовных стихов, используя мотив сватовства и подвигов героев во имя невесты, Муравьев делает искание царства и града сюжетообразующей темой. «София отдаст свою руку тому, кто завоеует ей достойное царство»². Примечательно, что искание царства здесь доминирует над строительством царства — материал древнерусской культуры требовал именно такие акценты. Герои-искатели — Святогор, Полкан, Егорий — отправляются на добывание каждый своего царства, воплощавшего предносившийся им идеал: одинокой, гордынной личности (Святогор), безбожного коллективизма (Полкан; его царство людей с песьюми голосами в мистерии Муравьева выступает царством безбожной соборности), подлинной соборности, сопряженной с творческим действием (царство Егория). Когда же Муравьев выходит за пределы древнерусских образов и сюжетов, ставя мистирию в контекст русской культуры в целом, включая в нее образы древних культур, Средневековья, Возрождения, Нового Времени, дабы представить историю исканий Грядущего Града во всеисторическом и всемирном масштабе, мотив искания все теснее сплетается с мотивом строительства, активного созидания Царства. Пространство сказки сменяется пространством истории. Место действия мистерии переносится с «заставы богатырской» в город Санкт-Петербург. А искатели царства становятся его строителями. Теперь они — участники религиозно-философских собраний, отождествляющие себя с персонажами «Новой Атлантиды» Ф. Бэкона, идеального государства, где осуществился союз науки и веры и христианство одушевляет все направления человеческой активности в мире. И сама София уже не просто странница, она хочет быть и строительницей. Недаром обращается к своим религиозно-философским собратьям, «членам Бенсалемовского Института Соломона»: «Можете ли Вы мне, страннице, взыскующей града, указать путь в истинное царство, в святой град, где я могла бы построить наконец вечный и священный храм!»³.

В начальных редакциях этой сцены мистерии каждый из бенсалемцев пытался представить исповедуемую им идею как искомую основу истинно-

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 67.

² Там же. С. 397.

³ ОР РГБ. Ф. 189. К. 17. Ед. хр. 4. Л. 2, 7.

го, гармоничного царства и звал Софию отдать свое сердце ему. В финальной редакции герои, изначально собравшиеся для того, чтобы выработать общую основу Нового Града, обнаруживали, что «вместо единой точки зрения» имеют «ряд непримиримых мировоззрений», которые никак не могут быть претворены «в общем деле»¹. А затем по призыву Софии, призвавшей бесплодно спорящих идеологов воплотить свои мировоззрения в жизнь, создать на их основе настоящие Царства, уходили каждый на свои исторические маршруты, дабы доказать, что именно они являются маршрутами истины и совершенства.

Последующие сцены мистерии рисуют хождение Софии и Китовраса по этим Царствам. Они посещают царство Адаряна, возведенное на идеале торжествующей личности, и царство Навуходоносора, исповедующего опрощение, царство Мельхиседека, основанное на камени исторического христианства, и царство подземных людей, опирающееся на большевизм; заглядывают в царство западной цивилизации. В диалогах героев возникают образы городов, воплощающих в себе идеи строяемых Царств. Так, характеризуя Царство цивилизации, секулярного европейского мира, отдавшегося служению идолам политики, промышленности, торговли, кабинетного знания, искусства как игры, Муравьев использует апокалипсические образы Вавилона и Блудницы на звере (глава называется «Царство Блудницы»), переключаясь в выборе символики с Достоевским. Царство, основанное «на камне, указанном Христом»², предстает в образе Москвы как Третьего Рима. Это Царство для самого Муравьева ближе всего к тому подлинному Царству правды, которого взыскует София. И потому храмом, воплощающим его идею, становится Храм Василия Блаженного, множественностью куполов и внутренних церквей наиболее явственно отражающий в себе идею соборности: «Чем же может быть Горний Иерусалим, как не собранием церквей, как не единым целым, каждая часть которого также церковь?»³ Тем не менее в диалоге Софии, Китовраса и строителей христианского царства отчетливо звучит мысль о том, что историческое христианство, выносив в своем лоне идеал соборного действия, не сумело придать ему подлинный масштаб и размах, не поставило перед ним задачу преображения мира и человека, не сумело вовлечь в его сферу науку, культуру, политику, педагогику — весь материк сущностных сил человечества. И потому строители христианского царства благословляют Софию на продолжение ее исканий: «Да сподобит тебя Всесильный Господь найти истинное царство», обещая тем временем «свято блюсти то ценное, что сохранилось от нашего великого крушения, дабы оно могло также войти в состав будущего храма»⁴.

Мысль о том, что именно христианство, прежде всего восточное его исповедание, родило в своем лоне идею преображенного мира, где

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 142.

² Там же. С. 397.

³ Там же. С. 231.

⁴ Там же. С. 233.

преодолены смертность и зло и «жизнь жительствоует» во всей полноте, лейтмотивом проходит по всей истории текста мистерии. Как и мысль о том, что эта идея в истории христианства не была понята как призыв к соборному действию, к благой активности человечества. В одном из черновых набросков Китоврас рассказывает «историю православия до высшего его идеала», и своего рода демонстрацией этих слов возникает видение «Нового Иерусалима», контрастом к которому звучит разговор о болезни и параличе Церкви. Далее видение совершенного города-мира исчезает, и вместо праздничного «шествтия Иоанна», знаменующего идею соборного делания, появляется «скорбный монах»¹, символизируя крен исторического христианства в одиночное самоспасение, в отвержение мира как Вавилона, сделавшегося «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (Откр. 18, 2).

Оппозиция «Вавилон — Новый Иерусалим» характеризует два религиозных выбора человечества: служение «богу века сего» (2 Кор. 4, 4), «имущему державу смерти» (Евр. 2, 14) и служение Спасителю мира, призывающему «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), служение, понятое как принятие на себя ответственности за бытие, как соработничество, как всеобъемлющий «мессианский акт», соединяющий науку, веру и творчество в преображающем мировоздействии. Между этими городами, обозначающими своего рода экстремы развития, располагаются образы других городов — исторических и мифологических, тяготеющих то к восходящему, то к нисходящему вектору. Так, «Ночь шестая», носящая название «Царство подземных людей», открывается видением двух городов, воплощающих в себе два строя и идеала — старой капиталистической цивилизации (город с очертаниями Парижа или Лондона) и Москва, средоточие царства социализма, зарождающегося нового мира. Мир Европы в подготовительных материалах к мистерии рисовался в образе «Офирского царства», обличье которого принимал на себя Петербург эпохи Петра. А мысль об исчерпанности путей этого царства, иссякновении источников его развития задавалась через образ «Музея», понятого не в федоровском, проективном смысле, а в смысле хранилища остатков прошлого, склада вещей забытых, ненужных, места, где уже нет развития, нет движения вперед.

Один и тот же город может выступать в мистерии в разных ипостасях, актуализируя соответственно разные смыслы. Об одном из них — образе Москвы как Третьего Рима, акцентирующем тему исторического строительства Церкви, уже говорилось. В ранней редакции, когда Муравьев переносит Софию и Китовраса в царство социализма, перед ними возникает образ разоренной Москвы, в центре которой — «темный Кремль», поросший травой: почти апокалипсический образ-символ. Разоренный город выступает синонимом разоренного Царства, отданного во власть «песоглавецв», носителей «ложной соборности», обезбоженного действия,

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 404.

несущего «не творчество, а смерть», неспособного построить религиозную культуру будущего. И еще один образ — Красной Москвы — является в главке «Царство подземных людей», писавшейся тогда, когда отношение Муравьева к революции и строительству нового мира стало другим, когда философ увидел в «Третьем Интернационале» наследие «Третьего Рима», пусть редуцированное, оскопленное, но живое и жаждущее развития. Выстраивая мистирию как символическое послание своим современникам, строящим новый мир, Муравьев стремился расширить масштаб коммунистической идеологии, раскрыть новые горизонты социальной деланию. В поле этих смыслов и возник у него образ Красной Москвы как города, который в апокалипсической битве с великим Вавилоном Европы будет на стороне творческих сил мира и претворит пролитую кровь, делающую алыми знамена строителей, в пурпур новой вселенской зари.

Как и образ Москвы «Третьего Рима», образ Красной Москвы не отождествляется в мистории с образом Нового Иерусалима, не замещает его. Он несет в себе лишь часть целостной правды, акцентируя идею строительства истории и участия человеческих масс в этом строительстве. Китоврас рисует Софии перспективы расширения действия борцов за социальную справедливость: начав «с восстания против человеческих царств, против угнетателей и рабовладельцев», они «закончат свой поход восстанием против природы и, победив человеческое зло, победят зло мировое, бедность, пороки, болезни»¹. Но София, которой нужен абсолютный, предельно благой идеал, признавая правду «подземных людей», не готова увидеть в ней полноту. Она обращает внимание на средства, которыми строится новый мир, и эти кровавые средства исключают для нее возможность приятия путей большевизма: «Я имела видение этого храма, что строит мне история, и я видела, что строится оно из лучших камней, из самых драгоценных металлов с прекраснейшими изваяниями и картинами всех времен и всех культур, с нечеловеческою по величию и красоте архитектурой и божественной скульптурой и живописью. Но я видела, вместе с тем, толпу тех, кто не вошел еще в этот храм, кто толпится растерянными и пугливыми толпами в отдалении. И идущий от них я услышала испуганный шепот при виде этого великолепного и драгоценного сооружения. Они шептали с ужасом: “Храм Софии Премудрости, что на Крови”. Вот, по народной молве, основание моего Храма, вот драгоценный цемент, скрепляющий камни моего царства!»². Героиня не смиряется с тем, что «на завоевание нового неба и новой земли» люди снова идут «через разрушение и через кровь, свою и чужую»³.

В мистории «София и Китоврас» присутствуют и образы Царств, в которых нет городов. Это Царство Адаряна, или Святогородово царство, основанное на гордынном индивидуализме, возносящем человека над миром, и Царство Навуходоносора, топящее личность в природном целом.

¹ *Муравьев В.Н.* Сочинения. Кн. 1. 339.

² Там же. С. 339–340.

³ Там же. С. 340.

В обоих случаях значащее отсутствие Града указывает на дробность, неполноту идеала. В первом случае эта дробность создается обособлением, гордыней самостийного «я». Город — плод коллективного делания, мир общей жизни, взаимодействия многих волей. Царство одинокой личности, поставившей себя над всем миром, исключает саму идею города как средоточия общей жизни и живого пространства истории. Святогородово царство располагается в высоких горах, куда не забегает зверь и не ступает нога человека. Здесь нет города, нет людей, нет истории — только недвижимые скалы и холодный разреженный воздух.

В Царстве Навуходоносора, строителя, что взял свое имя от имени знаменитого вавилонского царя, в наказания за нечестие обращенного в зверя, города тоже нет. Это царство (более раннее его название, идущее от цикла сказаний о царе Соломоне — Лукорье) рисуется Муравьевым как царство «стадности», естественной, роевой жизни, где человек не выделен из природы. Чтобы войти в это царство, нужно загасить в себе огонь сознания, отказаться от рефлектирующей мысли, ощутить пассивность как благо. «Я принимаю стихию, и она целует меня и бьет, ибо я сам стихия. Я не отделен от нее искусственной стеной или тканью, я вместе с ней встаю и ложусь, рождаюсь и погибаю, и рождаюсь вновь»¹. Здесь нужно не усилие действия, сопротивляющегося необходимости, а покорство отдачи естественному течению жизни, круговороту рождений и смертей — при максимальной редукции личного «я». И потому город — воплощение рукотворного гения человека, созидательных, творческих его усилий, меняющих природную среду, трансформирующих ее в соответствии с идеей и планом, в царстве опрощения невозможен. Личность в Лукорье лишена активной позиции, без остатка погружена в роевую, природную жизнь. Здесь немислимо никакое строительство, здесь можно только раствориться в природе, тихо заснуть — умереть под капли дождя.

Идея Града напрямую соединена с идеей творящей личности и идеей активного делания. Именно поэтому образы города возникают в тех главах мистерии, которые связаны с воплощением исторических идеалов (Царство западной цивилизации, Царство социализма). А наиболее развитый образ города — Града — возникает в последних главах мистерии «Ночь седьмая. Беловодское Царство» и «Ночь восьмая. Новый Бенсалаем». По сюжету мистерии София оказывается в «выжженной солнцем песчаной пустыне». Все обойденные ею Царства оказались ущербными, она не нашла в них истинного, обетованного Царства. И в этот момент предельного, иссушающего отчаяния ей, стоящей на обломках рухнувших городов, открывается видение Града «с возвышающимися зданиями и сверкающими куполами»², со звоном колоколов и громадным храмом. Явившийся Град в полноте воплощает взыскание совершенства, которым живет человечество с первых дней своего бытия на земле. «В его очертаниях Ты узнаешь образ всех великих Утопий, Царств Правды, городов Солнца. Это конечная цель

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 180.

² Там же. С. 352.

всех исканий и, в частности, нашего путешествия»¹, — говорит Софии ее Вергилий по Царствам загадочный Китоврас.

Именно этот герой раскрывает в мистерии идею преображающего строительства мира как задачи земной и вселенской истории. Его образ — один из самых сложных и многослойных: мифическое существо, получеловек-полуконь, герой цикла апокрифических сказаний о царе Соломоне, где он то помогает царю в строительстве Иерусалимского храма, то забрасывает его на край света, то правит в «Лукорье», то умыкает жену Соломона. В образе Китовраса, причудливое имя которого представляет собой искаженную, но трогательную огласовку греческого «кентавр», народное сознание запечатлело веру в возможность исправления, преображения зла. Китоврас — из породы демонов, но на него надето кольцо с Именем Божиим, и сам он деятельно служит добру; его творческая энергия направлена на совершенствование мира. Смысл образа раскрывается Муравьевым в подготовительных материалах к мистерии: «Китоврас есть злая сила, служащая добру, побежденная, превращенная в силу светлую»². Китоврас символически воплощает волю всей твари к преображению, ее стремление ко благу и совершенству. И одновременно является носителем целостного образа мысли и действия, активной, творческой религиозности. Герой, родившийся в древнерусских «духовных книгах», по замыслу автора, становится водителем искателей к свету зрячей, сознательной веры, раскрывая перед ними идеал соборности, христианского делания. Самый образ постройки Соломонова храма, для которого, по научению Китовраса, употреблялись камни, отесанные без железа, при помощи чудесного камня шамир, видится мыслителю символом «построения общества без принудительной силы»³. Не механическое, юридически-внешнее, а органическое, братски-любтивное соединение людей — вот что, по убеждению Муравьева, характеризует высший тип связей и отношений, и именно он полагается им в основу совершенного Царства.

В Мистерии совершенное Царство предстает в образе Царства Пресвитера Иоанна, чаемого царства народных искателей, вдохновленных легендой о Беловодье, и одновременно соотносится с тысячелетним царством Христовым двадцатой главы Откровения, знаменующим благую эпоху истории, в которой пришедшее «в разум истины» человечество должно принести Творцу плод творческого делания и любви. Город, открывающийся Софии в пустыне, является средоточием этого царства, а стоящий в центре города храм, к которому стекаются и от которого истекают «все улицы Города», оказывается Храмом Софии Премудрости Божией. Именно этот Храм, по словам Китовраса, есть «место водительства и преображения мира»⁴, и здесь обнаруживается явственная полемическая отсылка к образу Храма в финале диалога о социализме. В Царстве под-

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 357.

² ОР РГБ. Ф. 189. К. 19а. Ед. хр. 3. Л. 79.

³ Там же. К. 17. Ед. хр. 13. Л. 69.

⁴ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 357.

земных людей Храм воздвигается на костях и крови бесчисленных жертв. В Царстве Пресвитера Иоанна Храм строится не на крови, а на любви. Соответственно и дорога к Царству, Граду и Храму пролегает не через насилие, оправдываемое высокой целью, а через соборное, братски-любобное делание — «со всеми и для всех», по выражению Н.Ф. Федорова. Обратим внимание на характерный поворот мистериального действия. Совершенный Град, который видят на горизонте София и пришедшие за ней в пустыню строители, отделяет от них огромная, непреходимая пропасть (пропасть смерти, вытеснения, розни). Она подобна той пропасти, что разделяет Новый Иерусалим двадцать первой главы «Откровения» и природное человечество, обретающееся на земле. И тогда София призывает общим соборным трудом засыпать бездонную пропасть, выстроить «дорогу в потусторонний град», причем вовлекает в эту работу не только людей, но и всю земную и поднебесную тварь: животные, растения, птицы, облака, камни, ветер, вода... соучаствуют в общем деле преодоления смерти, перекидывая мост «от мира тленного и преходящего к вечности»¹.

Образ Нового Иерусалима, который в Откровении связан с образом «нового неба и новой земли» и всецело относится к вечности, в идейном поле мистерии отчасти пересекается с образом Тысячелетнего Царства Христова, находящегося еще в земном времени и в истории. И это пересечение свидетельствует: для Муравьева между «новым небом и новой землей» и эпохой миллениума нет фатального онтологического разрыва, подобного тому, коим разделены упорствующий в грехах Вавилон и Небесный Иерусалим, в лоне которого «спасенные народы» будут ходить перед лицом Творца своего (Откр. 21, 24). Напротив, разрыв сокращается, ибо в миллениуме уже полагается начало преодолению смерти (воскресение праведников и их царствование со Христом тысячу лет). Подобно раннехристианским апологетам, подобно Федорову, Достоевскому, Соловьеву, Сетницкому, Горскому, Муравьев понимает тысячелетнее Царство Христово (в мистерии — царство Пресвитера Иоанна) как этап на пути становления Нового Иерусалима: в тысячелетнем царстве преображаются земля и человек, в Иерусалиме Небесном — все мироздание.

В проекции на эсхатологический план «Откровения» соборный труд преодоления пропасти между землей, усеянной обломками рухнувших царств, и Царством пресвитера Иоанна знаменует движение к миллениуму. Последняя же картина мистерии, в которой София, Китоврас и Строители, собравшиеся в Храме Грядущего Града, разворачивают вдохновенный план преображения Вселенной, открывает перед человечеством лестницу восхождения от тысячелетнего царства Христова к Иерусалиму Небесному (Новому Бенсалему — как называют его герои мистерии), путь «организации вселенной», строительства «нового неба и новой земли». Действие здесь охватывает все уровни бытия, а его материалом выступают все вещи и стихии мира, все «мировые множества»: атомы, молекулы, кристаллы

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 358.

и клетки, «организмы и материальные вещи», «планеты, солнца, звезды и другие небесные тела»¹. Сама архитектура Храма, в котором заседают Строители, соединяет «порыв вверх с движением вширь», знаменуя тем самым полноту преображающего делания в мире, «внехрамовой литургии», ведущей к «свершению времен»².

Человеческий труд приобретает в мистерии вселенское, космическое значение. И сама вечность, в которую вступает преображенное целое мира, меньше всего соотносится с идеей блаженного покоя, благочестивой стагнации. Это динамическая, творческая вечность, в которой существует развитие, но нет умаления, смерти, небытия. Как нельзя лучше она соотносится с самой сущностью Града, требующей активности, движения, творчества. Не покоения в Боге, а благого соработничества с Ним.

¹ Муравьев В.Н. Сочинения. Кн. 1. С. 373–375.

² Там же. С. 403.

Часть 4
В ПОИСКАХ «ТРЕТЬЕЙ РОССИИ».
РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ
ИДЕАЛ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

ИДЕЯ «ТРЕТЬЕЙ РОССИИ» И ПОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ТЕЧЕНИЯ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ 1920–1930-Х ГОДОВ¹

В 1938 г. немецкий философ В. Шубарт так писал о значительности духовного и культурного феномена русской эмиграции, о глубокой провиденциальности «исхода с Востока», который совершился в те несколько лет, с 1917 по 1922, когда катаклизмы революции, гражданской войны, а затем «высылка философов» выплеснули за пределы России колоссальные интеллектуальные и духовные силы: «...событие эпохального значения: *русская эмиграция*. <...> Три миллиона человек с Востока, принадлежащих большей частью к духовно ведущему слою, влились в европейские народы и возвестили им культуру, которая до того времени была Западу почти неизвестна и недоступна. Это событие должно вызвать длительные последствия, результаты которых станут отчетливо видимы лишь спустя десятилетия»².

Русские эмигранты не были похожи на своих предшественников в XIX веке. Тогда понятие «эмигрант» устойчиво соотносили с западничеством и космополитизмом (отчасти благодаря фигурам В. Печерина, А. Герцена «до 1848 года», М. Бакунина). Достоевский, разумея тех, кто волей или неволей остался без почвы, без родной земли, предупреждал: «кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога» (Достоевский 29(I), 145). Эмиграция 1920-х гг. была совершенно иной. Она не отряхивала прах России с ног своих, напротив — уносила ее с собой: история, опыт, вера, самосознание страны пеплом Клааса стучали в ее сердце.

Две миссии русского рассеяния были осознаны четко. Миссия по отношению к Европе и миру («освещение и ознакомление мира с тем, что принято называть “Русской идеей”»³) и миссия по отношению к покинутой родине. После краха Белого движения, когда стало ясно: теперешняя власть воцарилась в стране надолго и не может быть свергнута интервенцией, перед эмиграцией настойчиво встал вопрос — как быть с новой Россией (не «Святой Русью»), с Россией большевицкой, официально безбожной, отрекшейся от своих корней? Предать ли ее анафеме или принять? А если принять, то возможен ли диалог между зарубежной и красной Россиями

¹ Впервые: В поисках новой идеологии. Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920-1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 375–422.

² Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 1997. С. 28, 34.

³ [Сетницкий Н.А.] От редакции // Вселенское Дело. Вып. 2. <Харбин>, 1934. С. IV.

или непоправимо далеко разошлись два берега у одной реки? Философы Д.С. Мережковский и И.А. Ильин безоговорочно отвергли Россию после 1917-го (для них она была тождественна новой власти, а признать последнюю они не могли ни при каких обстоятельствах), расценив все в ней совершавшееся как срыв «русской идеи», как абсолютное и предельное зло. Другие мыслители (Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, А.П. Карсавин, Ф.А. Степун и др.) осознали и революцию, и пореволюционную действительность закономерным фактом русской истории, ее важной, хотя и катастрофической вехой. В новой России их поражала потрясающая жизненность, но жизненность искореженная, принимавшая уродливые формы. И задача была не в том, чтобы подавить эту жизненность, вогнать ее в стагнацию, а в том, чтобы выправить уродливости, преодолеть ущербность идеи, лежащей в основе строительства нового мира. «В России прежде всего предстоит колоссальная работа духовного просветления и просвещения выпавших из старого уклада, всколыхнувшихся и пришедших в бурное движение народных масс. К этому нужно духовно готовиться. Ис этой подготовкой связана первая задача эмиграции», — писал Бердяев¹. Такая установка — на плодотворное сотрудничество с новой Россией, за которой несмотря ни на что было будущее, на развитие «творческих религиозных сил» и на родине, и в эмиграции ради «грядущего национально-культурного возрождения» страны², на выработку для нее своеобразного *третьего* — не капиталистического и не коммунистического — пути, новой целостной (не ущербной) идеологии легла в основу тех течений историософской и общественно-политической мысли русского зарубежья, за которыми закрепилось название *пореволюционных*. Сменовеховцы, евразийцы, национал-максималисты, младороссы, народники-мессианисты, утвержденцы, новгородцы — все они искали *нового синтеза*, новых, житнетворческих ориентиров истории, новых, совершенных принципов устройства социума. Новая, *Третья Россия* — вот о чем мечтали они. Ее образ вставал со страниц газет и журналов, вылеплялся в многочисленных и жарких дискуссиях, в переписке писателей, философов, общественных деятелей эмиграции.

Сменовеховство

Рождение сменовеховства ознаменовалось выходом в 1921 г. в Праге сборника «Смена вех». Участники сборника (Ю.В. Ключников, Ю.Н. Потехин, С.С. Лукьянов, А.В. Бобрищев-Пушкин, С.С. Чахотин, Н.В. Устрялов, главный идеолог течения³), почти все ранее принадлежавшие к Белому движению, выступили против дальнейшей ставки на гражданскую войну и интервенцию как на единственное и главное средство борьбы с больше-

¹ [Бердяев Н.А.] Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 5.

² Там же.

³ Его статьи, печатавшиеся в 1920 г. в харбинской газете «Новости жизни» и в том же году вышедшие отдельным изданием (Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. Харбин: Окно, 1920), стали идейным фундаментом сменовеховства.

визмом. Этот путь, по их мысли, изжил себя полностью, упорство на нем может привести лишь к углублению национальной катастрофы, распаду России, ее зависимости от иностранных держав. В момент, когда страна обескровлена Гражданской войной и предельно истощена, падение советской власти будет равносильно крушению России. Сменовеховцы призывали отказаться от *политической, классовой* точки зрения — точки зрения братоубийственной и противобожеской, — которая непримиримо и жестко расколола нацию в эпоху Гражданской войны, поставив две части единого народа по разные стороны баррикад, перейти на объединяющую и примиряющую *национальную* точку зрения. Когда нация оказывается в пограничной ситуации, когда речь идет о том, быть или не быть стране как таковой, идейные противостояния и партийные склоки уместны меньше всего.

Эмиграция, если она действительно желает блага родине, обязана преодолеть политическую гордыню, убежденность в своей и только своей правоте, обернуться лицом к новой России, не подрывая, а поддерживая ее движение на каменистых путях современности. Пусть «большевизм с его крайностями и ужасами — это болезнь»¹, считали инициаторы движения, пусть идеология его зла и бесчеловечна, но волею истории именно большевики после разрушительных для страны первых лет революции и гражданской войны, пытаются вывести Россию из кризиса. Самосохранительно для себя, но ведь и для родины тоже, они стремятся преодолеть послевоенную разруху, создать единство и национальную целостность государства, восстановить его международный авторитет. И долг русских изгнанников — «помочь лечить раны больной родины, любовно отнестись к ней, не считаться с ее приступами горячечного бреда»². От них требуется «самое активное участие в экономическом восстановлении» страны³, жертвенная помощь армии, служащим, рабочим, крестьянству.

Провозглашая свою «смену вех», идеологи течения полемически отталкивались от платформы, выдвинутой в знаменитых «Вехах», сборнике, который вышел в России в 1909 г. и представил взгляд части русской интеллигенции на первую русскую революцию. Авторы «Вех» Н.А. Бердяев, М.О. Гершензон, А.С. Изгоев, П.Б. Струве, С.Л. Франк и др. поставили вопрос об ответственности интеллигенции за общественный взрыв 1905 года. Они обвиняли интеллигенцию в том, что та не смогла создать из себя сплоченную силу, которая, сдерживая революционные брожения масс, уверенно шла бы путем реформации, эволюции, медленного — но верно — перерождения общественного, экономического, духовного уклада страны. Сменовеховцы, предлагавшие радикально сменить точку зрения, напротив, обвиняли интеллигенцию в том, что она, при своей слабости, беспочвенности, неуверенности (или, наоборот, излишне самоуверенном

¹ Чахотин С.С. В Каноссу // Смена вех. Прага, 1921. С. 159.

² Там же.

³ Там же. С. 163.

знании народных нужд, стремлении решать за народ и самолично устраивать его счастье), не стала деятельной, творческой силой революции.

Интеллигенция в России не выполнила завет, оставленный ей Достоевским: идти навстречу народу, навстречу его заветным верованиям, его тоске по праведной жизни, логосно утверждая те религиозные идеалы, которые присутствуют в народной душе пока только интуитивно и смутно, *предчувствуются*, но не *сознаются*¹, и, со своей стороны напитаться от духа народного, укорениться в почве, почувствовать корневую связь с родимой землей. Беспочвенная, западнически ориентированная интеллигенция не сумела (и не захотела) понять народ изнутри, в его сокровенных идеалах и чаяниях, в его напряженном богоискательстве, не смогла просветлить это богоискательство, зачастую идущее вслепую и впотьмах, светом сознания и совершеннолетней веры. Она не смогла слиться с народным движением и найти для него созидательные, а не разрушительные формы. А когда народ решил «действовать сам. Как умеет. Как подсказывает ему его накопившаяся ненависть и его жажда лучшего»², когда явился воочию «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», отшатнулась от него, как от дела антихристового, и пилатовски умыла руки.

Между тем русская революция, несмотря на бушующие в ней силы братоубийственной ненависти, вражды и борьбы, этими силами отнюдь не исчерпывалась. Революция разбудила энергию народных масс, «дала мощный толчок развитию в народе самостоятельности»³, впервые вывела народ на арену всемирной истории. Но в одиночку народ действовать не может. И «вместе с народом» должна выйти «на практическое дело интеллигенция»⁴, интеллигенция мыслящая, твердо сознающая национальные задачи страны. В этом созидательном сотрудничестве народа и интеллигенции и видели сменовеховцы пути к строительству новой — великой — России.

Намечая «идеологию нового пути, новой тактики национально-патриотических элементов России»⁵, сменовеховцы были убеждены в неизбежности постепенного «органического перерождения» советской власти из космополитической и беспочвенной в почвенную и национальную. Гегельянец Н.В. Устрялов подчеркивал: руками большевиков движет «разум истории», «лукавый разум», способный к самым неожиданным поворотам, но неуклонно идущий к своим, ему лишь ведомым целям. Интернационалистская большевистская власть становится национальной и — вольно или невольно — выполняет историческую миссию свергнутого ею самодержавия: собирания земель и народов, созидания «Великой России»: «Словно сама история нудит интернационалистов осуществлять национальные

¹ Вспомним знаменитую фразу из «Дневника писателя» 1881 г.: «Народ русский в огромном большинстве своем православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не нарушает эту идею ответчиво и научно» (Достоевский 27, 18).

² Ключников Ю.В. Смена вех // Смена вех. С. 17.

³ Потехин Ю.Н. Физика и метафизика русской революции // Смена вех. С. 174.

⁴ Там же. С. 173.

⁵ Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. Харбин: Окно, 1920. С. 1–2.

задачи страны. Недостает разве только, чтобы, устроив “октябрьскую революцию” в Турции, они включили Царьград в состав “федеративной республики советов” с центром в Москве...»¹

Убежденные государственники, сменовеховцы призывали к тактическому, но не к идейному компромиссу. Не принимая самой идеологии большевизма, «пойти на службу государству в его наличном состоянии и с его наличным обликом»², пока еще жестким, примитивным, неотесанно-грубым, содействуя изменению этого облика, — в этом видели они единственно возможный выход для мыслящих людей России. Не контрреволюция, которая для России начала 1920-х и деструктивна, и антидержавна, но терпеливая, медленная эволюция, которая приведет к «постепенному изживанию изъянов современного русского быта», «облагородит облик государства и, главное, административной власти, столь нуждающейся в облагораживании»³.

Появление сборника «Смена вех» произвело в русском зарубежье впечатление разорвавшейся бомбы. Правые круги эмиграции, твердо стоявшие за реставрацию, резко осудили сменовеховцев. Их называли «соглашателями», упрекали за опрометчивую идеализацию советского строя, обвиняли даже в том, что они продались большевикам. Но были и другие голоса, которые приветствовали сборник живо и горячо. Они восприняли «Смену вех» как «сигнал с этого на тот берег», знак того, что между двумя Россиями возможно живое, творческое взаимодействие, что параллельные прямые все же сходятся в пространстве любви к родине и долга перед ней, что придет наконец к концу духовное изгнание и станет возможным «действительное воссоединение всех жизнеспособных элементов русской общественности вокруг советской власти, как знамени великой русской революции»⁴. Движение сменовеховства породило мощную волну возвращения. Десятки тысяч эмигрантов в первой половине 1920-х годов добровольно вернулись в Советскую Россию с целью включиться в текущую жизнь страны. И позднее, когда сменовеховство перестало играть авторитетную роль среди пореволюционных сил эмиграции, уступив место евразийству, новоградству, движению младороссов, эхо брошенных в 1921 г. призывов еще долго звучало в русском зарубежье, побуждая многих русских изгнанников внимательнее и любовнее относиться к стране, которая путем страшных проб и ошибок пыталась идти к праведному и справедливому социальному строю. А некоторых из них подталкивая к жертвенному решению вернуться на родину, какие бы испытания, вплоть до тюрем, лагерей и даже казни, их там ни ждали.

Сменовеховцев не раз упрекали в том, что, в отличие от веховцев, которые вели политический и духовный анализ современности с точки зрения идеала конечного и абсолютного, выстраивали события текущей истории

¹ Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. С. 13.

² Устрялов Н.В. Под знаком революции. Харбин: Русская жизнь, 1925. С. 48.

³ Устрялов Н.В. В борьбе за Россию. С. 62.

⁴ Идеология второго дня // Путь (Гельсингфорс). 1921. № 206. 25 октября.

в плане их приближения или удаленности от божественной нормы, они, напротив всецело погружены в сферу относительных, срединных, «эвклидовых» понятий: политики, права, государственного строительства (а эти понятия, будучи порождением исторической эмпирии, несут на себе все ее противоречия, недостойности, несовершенства). Благо государства — для них высший закон, а потому позволены все средства, и можно в целях державной пользы пренебречь высокими принципами, опереться хоть и на большевизм¹, тогда как авторы «Вех» искали прежде всего «Царствия Божия», а потому не принимали разрыва целей и средств; ни тактические, ни идейные компромиссы для них невозможны. Эти упреки были справедливы, но только отчасти. Искания сменовеховцев, несмотря на внешний прагматизм их политических лозунгов, не ограничивались областью относительного и преходящего, не случайно один из ведущих идеологов течения Ю.В. Ключников пророчил то время, когда Россия станет «путем Божиим на земле»², осуществляя свое религиозное предназначение. Их подчеркнутое внимание к коллизиям реальной истории, призыв строить будущее — всецело (не мнимо) светлое, отказ от интеллигентской, веховской чистоплюйности (ах, мы чистенькие и возвышенные и в дурной эмпирии не мараемся!) во многом были продиктованы стремлением найти пути с земли на небо и с неба на землю, протянуть, наконец, нити живого дела и творчества между действительностью и идеалом. Сменовеховцы в сущности были богоискателями, усиливавшимися наметить «пути примирения абсолютных требований духа с относительностью условий жизни на земле»³: именно в этом был сокровенный, быть может, не всеми участниками сборника даже и сознаваемый, а высказываемый открыто и того меньше, пафос их поворота к пореволюционной России, их жертвенности и смирения (впрочем, все-таки немножко гордого), их пути «в Каноссу».

Евразийство

В 1921 году, когда вышла в свет «Смена вех», в той же Праге был напечатан сборник «Исход к Востоку», ставший манифестом нового течения — евразийства. Четверо молодых мыслителей — филолог Н.С. Трубецкой, экономист П.Н. Савицкий, богослов Г.В. Флоровский и искусствовед и музыковед П.П. Сувчинский выдвинули идею своеобразия России как особого историко-географического и этнически-культурного единства — Евразии, склад и судьба которой иная, чем у европейского и азиатского регионов. Вскоре к движению присоединились филолог М.В. Шахматов, философы В.Н. Ильин и Л.П. Карсавин, были выпущены еще два программных сборника — «На путях: Утверждение евразийцев» (Берлин, 1922. Кн. 2) и «Россия

¹ «Пора бы нам за эти годы разучиться быть сентиментальными и научиться следовать в наших действиях только велениям “разумного национального эгоизма”» (*Устрялов Н.В.* Борьба за Россию. С. 35).

² *Ключников Ю.В.* Смена вех. С. 50.

³ Там же.

и латинство» (Берлин, 1923), возникли евразийские периодические издания — «Евразийский временник» и «Евразийская хроника», регулярно издавались брошюры и книги. В 1928–1929 гг. в Париже, в местечке Кламар выходила еженедельная газета «Евразия», раскол в редакции которой нанес чувствительный удар авторитету движения. Однако и после этого евразийство просуществовало еще десять лет, хотя издательская его база стала гораздо скромнее, да и интерес в эмиграции к данному движению сильно упал.

Первыми среди пореволюционников поставили вопрос о самобытных основах русской государственности сменовеховцы. Главный их упрек Временному правительству был именно в том, что оно стремилось скопировать «русскую будущность по западно-европейским образцам». «Если теоретический, твердобуквенный коммунизм совсем неприменим к крестьянской России, то едва ли более применим к ней и теоретический парламентаризм. <...> После четырех лет революции нельзя не видеть, что у России, действительно, “особенная статья”»¹. Формы государственного устройства в России должны «внутренне проникнуться культурно-национальными, органическими началами, соответствующими “русской идее” в ее глубочайших определениях»². Однако что это за начала и в чем состоит суть русской идеи, сменовеховцы не говорили. Евразийцы же прямо начали с отыскания этих начал и с формулировки русской идеи, которая, по их убеждению, должна быть положена в основу государственного строительства. Они попытались противопоставить идеологии большевизма новую, целостную идеологию, опирающуюся на источные традиции русской культуры и жизни. В провозглашении необходимости такой идеологии, в осознании «русского культурного своеобразия» они чувствовали себя «продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления», от славянофилов до «Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов)»³.

Отталкиваясь от противопоставления России и Запада, характерного для славянофильского и почвенного течений русской мысли XIX века, подхватывая критику европейской ментальности и культуры, данную И.В. Киреевским и К.С. Аксаковым, Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым, опираясь на провозглашенную Достоевским в январском номере «Дневника писателя» идею поворота России к Азии⁴, евразийцы выдвинули

¹ Потехин Ю.Н. Физика и метафизика русской революции. С. 172–173.

² Устрялов Н.В. О «будущей России» // Устрялов Н.В. Под знаком революции. С. 109.

³ Савицкий П.Н. Евразийство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 83 (Впервые: Евразийский временник. Кн. 4. Берлин: Евраз. кн-во, 1925).

⁴ Сама идея поворота к Азии, провозглашенная евразийцами в «Исходе к Востоку», появилась уже у идеологов сменовеховства. Впрочем, носила она у них не столько идеологический, сколько конкретно-политический характер и смысл. Как Достоевский провозглашал поворот к Азии под впечатлением успехов русской политики на Кавказе и в Туркестане, так и сменовеховцы заговорили о важности для России опоры на всю Азию под прямым влиянием конкретной политической ситуации в Азии, в то время благоприятной для большевиков. Опираясь на международные народные массы и на Азию, подчеркивали они, Россия «начинает новый период своей истории» (Бобринцев-Пушкин А.В. Новая вера // Смена вех. С. 144).

идею своеобразия России как особого историко-географического и этнически-культурного единства — Евразии, склад и судьба которой иная, чем у народов Европы. Россия — самобытный духовно-культурный мир, который должен развиваться по собственным, внутренне ему присущим законам, руководствуясь исконными началами духа народного.

Идеологи евразийства декларируют себя последовательными противниками европоцентризма. «Европейская культура, — писал Трубецкой в книге «Европа и человечество» (1920), идеи которой легли в фундамент евразийской идеологии, — не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имеющих общую историю»¹. Ее значение локально и местно, она не может претендовать на универсальный, общечеловеческий статус. Эгоцентрическая экспансия европейской культуры на другие народы мира мешает их самобытному творческому развитию, а потому должна быть остановлена усилиями всех неромано-германских народов. Необходимо утвердить «новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара»², понять, что они не могут быть измерены единой европейской меркой, нуждаются в понимании, идущем изнутри, а не механически навязанном извне.

Свойственный евразийцам пафос национально-культурной автономности, вера в самобытный исторический и творческий путь каждой нации отнюдь не вел к шовинизму, эгоистическому самопревозношению одной культуры над другой. Почти два десятилетия, с 1921 по 1939 гг., в течение которых существовало движение, его идеологи последовательно выступали против национальной и расовой селекции, которая пышным цветом расцвела в идеологии национал-социализма, утверждали ценность и самобытность всякого, даже малого, народа (подобно тому как уникальна каждая личность, пусть и незаметная с колокольни всемирной истории).

Ключевое понятие евразийской теории — «месторазвитие». Это особенности национального ландшафта, совокупность природных, географических и климатических, факторов, формирующих неповторимый «космос» народа, влияющих и на склад национального характера, и на культуру, и на особенности социального и государственного устройства. Исторический, духовный, культурный облик нации напрямую зависит от среды ее обитания — континент или острова, наличие выхода к морю или отсутствие такового, равнинный или горный ландшафт, суровый или мягкий климат... Разнообразии природной среды — предпосылка этнического и культурного разнообразия.

Идеологи евразийства так определяли главные черты месторазвития России-Евразии: наличие трех равнин, единая степная полоса, пронизывающая страну с запада на восток, ограниченность с севера — тундрой, а

¹ Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000. С. 88.

² Там же. С. 62.

с юга — горной грядой. Пространственная целостность государства вкупе с богатством природных ресурсов, предопределила, по их убеждению, замкнутый характер экономики России, стремление к экономической самодостаточности, к развитию производства, ориентированного на нужды страны, а не на экспорт сырья и товаров. Наличие больших территорий потребовало для организации жизни страны сильной, централизованной власти. Что касается религиозного и духовного склада нации, то здесь определяющим было влияние Византии, откуда Киевской Русью было воспринято православие, и азиатских народов, прививших русскому человеку пассивность, «наклонность к созерцательности»¹, подчеркнутую обрядовость быта и веры, культ сильного, иерархически организованного государства.

Евразийцы негативно оценивали петровский и послепетровский период русской истории, который вывел Россию из состояния имманентного развития, поставив ее лицом к лицу с европейским цивилизационным и культурным миром. Они считали его поверхностным и нетворческим, подчеркивали его «глубинную ненациональность»². Подобно ранним славянофилам, К.С. Аксакову, А.С. Хомякову, И.В. и П.В. Киреевским, говорили о совершившемся в эту эпоху катастрофическом разрыве образованного сословия с народом. Что же касается революции 1917 года, то в ней евразийцы видели стихийный бунт народа против европеизации, против навязываемой чуждой культуры, форм жизни, духовных ценностей и ориентиров, вылившийся в агрессию против оторвавшегося от почвы верхнего слоя, против интеллигенции, которая в последнее десятилетие русской истории настойчиво двигала страну к западной модели развития, нивелируя государственно-культурную самобытность нации. «В жажде самовыявления и освобождения от чужих форм сознания и жизни, народ поставил интеллигенцию на сторону своих европейских врагов»³. Но иронией истории, в большевизме, взявшем в конечном итоге верх в революции, европеизация явилась в новом обличье, сковывая народное целое. Идеология коммунизма, по мнению евразийцев, наиболее отчетливо выразила и активно начала воплощать ту тенденцию к секуляризации жизни и сознания человека, которая является стержневой для цивилизации Нового времени⁴.

Такая трактовка революции приводила к тезису о необходимости ее творческого преодоления, выдвижения в качестве основы государственного строительства новой России подлинно национальной идеи, идеи синтетической, долженствующей пронизать собою все сферы народного бытия. Такой синтетической идеей и стало для Савицкого, Трубецкого-

¹ Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа русской культуры) // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. С. 133 (впервые — Исход к Востоку. София, 1921).

² Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 158.

³ Сувчинский П.П. Сила слабых // Исход к Востоку. С. 6.

⁴ Савицкий П.Н. Евразийство. С. 89.

го, Сувчинского, Карсавина и др. евразийство. Как справедливо пишет О.А. Казнина, евразийцы «стремились разработать широкую систему мировоззрения, охватывающую все сферы человеческой деятельности: науку, искусство, политику, право, хозяйство, экономику. Они ставили своей задачей создать евразийскую историю, евразийскую геополитику, этнографию, языковедение, историю литературы и культуры, евразийское искусствознание»¹. В экономической сфере выступали за развитие государственно-частной системы хозяйствования, подчеркивали роль планирования при сохранении свободного хозяйственного самоопределения личности. В сфере религиозной — за безусловную свободу вероисповедания. Касаясь политики государства в области культуры, евразийцы всячески подчеркивали, что главная цель этой политики — способствовать «проявлению духовной инициативы и духовной энергии как отдельного человека, так и человеческих коллективов»². Резкой критике подвергали евразийцы культурную политику Советской России: она насильственна, директивна, лишает науку и культуру их главного существа — «свободного духа исканий»³.

Вопрос о личности и обществе, который не был решен ни в западном индивидуализме, ни в большевистском коллективизме, где, по образному выражению В. Маяковского, «единица — вздор, единица — ноль», евразийцы решали на основе принципа соборности. Они радикально пересмотрели концепцию личности как «отъединенного и замкнутого в себе социального атома»⁴, противопоставляя ей «понятие личности как живого и органического единства многообразия»⁵, подчеркивая, что человек может состояться как личность, полностью осуществить себя в бытии только в союзе с другими личностями, союзе веры, любви и дела. В соборном целом единство не подавляет и не умаляет индивидуальность, напротив — предоставляет ей безграничные возможности для самораскрытия. Тот же принцип соборности применяли идеологи евразийства к решению национального вопроса. Они настаивали на необходимости сотрудничества всех национальностей, населяющих пространство России-Евразии в общем деле творчества новой евразийской государственности и культуры. Выдвигая особую концепцию нации — как «соборной или симфонической» личности, они приходили к идее планетарного единства человечества. Если нация складывается из индивидуальных личностей, то 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,

¹ Казнина О.А. Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. С. 218.

² Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. Прага: Изд. евразийцев, 1932. С. 26.

³ Там же.

⁴ Евразийство. Опыт систематического изложения // Пути Евразии: Российская интеллигенция и судьбы России. М.: Русская книга, 1992. С. 356.

⁵ Там же.

должно держаться пониманием абсолютной ценности и необходимости каждого звена этой всечеловеческой вертикали.

Области государственно-политической евразийцы с 1927 г. развивали учение об идеократии. Согласно этому учению, в основе каждой культуры лежит присущая ей органически идея, которая и формирует ее особый, непохожий на других облик, влияя также на становление общественных и государственных институтов. Большею частью это влияние идеи на культуру народа не является осознанным, будучи же переведена в область сознания, она образует особую систему власти — идеократию, в которой находящийся у власти «правлящий слой» спаян единством мировоззрения, а государственное строительство всецело руководится верховной идеей. Утвердившийся в Советской России строй евразийцы считали «ложной» идеократией, предполагая сменить его идеократией «истинной», основанной на евразийском учении.

В своих спорах о том, какова должна быть «идея-правительница» России-Евразии, евразийские идеологи не раз обращались к наследию русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в. Они творчески усваивали не только концепцию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, давшую им представление о духовно-культурном разнообразии мира, но и построения А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского, видевших 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. Опираясь на наследие последних, евразийцы смогли избавиться от свойственного движению на его начальном этапе крена в этнографизм, недоверия к идее всечеловечности, которую порой они готовы были поставить на одну доску с космополитизмом, от суженного понимания православия, первоначально сведенного ими к «бытовому исповедничеству»¹, к «атрибуту народности»². В конце 1920-х гг. П.Н. Савицкий, глава пражского евразийства, выдвигает лозунг «От россиеведения к мироведению»³, подчеркивая, что путь России-Евразии подчиняется не только требованиям ее культурно-исторического типа, но и всечеловеческим, всемирным задачам, принцип племенной уступает место высшему, религиозному принципу. Другое дело, 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

¹ Термин, введенный П.П. Сувчинским в программной статье «Инобытие русской религиозности» («Евразийский временник». Кн. 3. Берлин, 1923).

² См. подробнее: *Гачева А.Г.* Евразийство и наследие русской религиозно-философской мысли // Русское зарубежье — духовный и культурный феномен. Международный сборник научных статей. Вып. 2. М.: Московская академия образования Наталья Нестеровой, 2008. С. 72–79.

³ *Савицкий П.Н.* Научные задачи евразийства // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII. Париж: Изд-во евразийцев, 1931. С. 59, 62. (подп.: П.В. Логовиков).

и решение национальных задач закладывается путь «к познанию общего», «к выполнению задач вселенских»¹.

Особый интерес у ряда участников движения — П.П. Сувчинского, Д.П. Святополка-Мирского, В.Н. Ильина, К.А. Чхеидзе — вызывали взгляды Н.Ф. Федорова, мыслителя, стоявшего у истоков религиозно-философского возрождения Серебряного века. На основе выдвинутых им идей активного, творческого христианства, истории как «работы спасения» они стремились преодолеть марксизм, активизм которого ущербен и секулярен. «Философия общего дела», укорененная «в религиозной православной традиции»², дающая высшее оправдание труду человека, христиански освящающая активность, закладывала, по их убеждению, основу целостного религиозно-социального действия³.

На протяжении почти двадцати лет не уставали говорить евразийцы о необходимости активно противодействовать духу материализма и безверия, все глубже проникающему в плоть современного мира. О необходимости изжить «охватившее Европу и Россию обесчеловечивание духовной и веростной жизни, проистекшее из утраты живого и действенного религиозного чувства»⁴. На новом витке исторического и духовного бытия России они, как и их предшественники по любомудрию — славянофилы, Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, поставили вопрос о ее мессианстве. Россия-Евразия, по их убеждению, призвана осветить пути мира светом конечного идеала, «призвана поднять и понести уроненную западным человечеством нить веры — нить, без которой человечество непременно и скоро заблудится и сгинет в темном лабиринте»⁵. Свой опыт христианского строительства она должна расширить на мир, объединяя народы земли в их движении ко Христу, а не от Христа, к преображению, а не к падению и катастрофе. Должна поднять мир на ту высокую, всеземную и всечеловеческую точку зрения, где «месторазвитием» будет уже не локальное пространство острова, полуострова, материка, но «весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»⁶.

Народники-мессианисты

В свое время Н.В. Устрялов едко иронизировал над «торжественной словесностью» пореволюционников: «один человек — группировка, а два — уже целое “течение”»⁷. Эти слова как нельзя более подходят к «группе народников-мессианистов», заявившей о себе в самом начале 1930-х го-

¹ Савицкий П.Н. Научные задачи евразийства. С. 63.

² От редакции // Евразия. 1929. № 10. 26 янв.

³ Подробнее см.: Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х гг. С. 329–344.

⁴ Савицкий П.Н. Подданство идеи // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 131.

⁵ Там же. С. 130.

⁶ Чхеидзе К.А. Из области русской геополитики // Тридцатые годы. С. 109.

⁷ Н.В. Устрялов — К.А. Чхеидзе. 23 октября 1934 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 78.

дов. Идеологом группы и главным, если не сказать — единственным — ее представителем был перебежчик из Советской России Петр Степанович Боранецкий (ок. 1900 — не ранее 1965). «Выходец из народа, крестьянского происхождения, проделавший суровую школу комсомольца эпохи начала индустриализации СССР»¹, он не удовлетворился догматизированной, безрелигиозной идеологией большевизма, не смог видеть без отвращения обывательскую, с его точки зрения, стихию нэпа, — следствием этого стал тайный переход советской границы. В Париже Боранецкий, заработав некоторый капитал черной и опасной работой (вместе с несколькими смельчаками мыл окна в небоскребах), начал издание журнала «Третья Россия», «органа исканий нового синтеза» (Париж, 1932–1939; № 1–9), а себя самого провозгласил лидером нового пореволюционного течения народников-мессианистов.

Имя и отчество Боранецкого, высокого, светлоглазого, белозубого человека (как описывал его Георгий Иванов в «Числах»²), «внутренне организованного», обладавшего «необыкновенной волей, неистощимой энергией, непоколебимой верой в свое призвание»³, в точности совпадало с именем и отчеством Петра Степановича Верховенского, героя романа Достоевского «Бесы». Однако на этого героя романа-пророчества о русской революции он был мало похож, точнее говоря, совсем не похож, а ассоциации вызывал с двумя другими героями. Первого назвал писатель-евразиец К.А. Чхеидзе, так характеризуя Боранецкого в письме к жившему в Харбине философу Н.А. Сетницкому: «Он вроде Шатова из “Бесов”, но еще черноземнее»⁴. О Кириллове П.С. Боранецкий сам сказал в одной из своих статей, ярких, волевых, пассионарных: «Не Богочеловек, а Человекобог. В этом больной гений Достоевского, хотя и в извращенных патологических соотношениях, прозревал подлинные просветы новой зари»⁵.

Боранецкий взял у Шатова его веру в народ, в крестьянство, в ту исконную, корневую силу, которой держится русская земля на протяжении многих веков. Крестьянство, «целинная, органически мощная стихия», противостоящая люмпенизированному, опустошенному и разложившемуся пролетариату (продукту «западноевропейской капиталистической цивилизации»), выдвигалось в его системе идей в качестве движущей силы нового конструктивного этапа Революции, призванной вывести Россию, а за ней и все человечество, в «эру подлинной Пореволуционности, эру Мира, Свободы и Строительства новых высших форм жизни»⁶. Россия

¹ Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли. Гл. VIII. Прага — Париж — Прага / Публ. М. Магидовой // Воспоминания. Дневники. Беседы. (Русская эмиграция в Чехословакии). Прага, 2011. Кн. 1. С. 60. Полный текст воспоминаний Чхеидзе: События, встречи, мысли. (Машинопись с авторской правкой) // Литературный архив Музея национальной письменности (Чешская Республика). Фонд К.А. Чхеидзе. 6/71/0003.

² См.: Иванов Г. О новых русских людях // Числа. 1933. № 7–8. С. 188.

³ Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли. Гл. VIII. Прага — Париж — Прага. С. 60.

⁴ К.А. Чхеидзе — Н.А. Сетницкому. 28 февраля 1932 // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 390.

⁵ Боранецкий П.С. О новом жизненном идеале // Третья Россия. 1932. № 2. С. 55.

⁶ Боранецкий П.С. Как освободится Россия // Там же. С. 14, 18.

пореволюционная, писал Боранецкий, ныне стоит перед дилеммой: ей суждено или открыть «новую эру в мировой истории или превратиться в третьестепенный народ, в этнографический материал». Второй исход реально грозит стране в тисках «большевистского скотского царства», которое в условиях стабилизации постепенно захлестывается «духом маразма, безудержным разгулом голой обывательщины и упадочничества, наплевательства на все высокое, идеальное и святое». Именно с этим духом сытого и самодовольного мещанства, ищущего «угасить исторический гений русского народа», и вступают в непримиримую схватку народники-мессианисты — «носители Третьей национальной Народной революции»; они чувствуют себя призванными спасти «душу народа», «пробудить и вобрать в себя весь идеализм его и явиться знаменем этого идеализма». «Строю худших, каковым является большевизм», по убеждению их лидера, нужно противопоставить «строй лучших», с помощью которых и будет создан на исторических развалинах старой России «мир новой лучшей жизни», служащей самораскрытию человека, влекущей его вперед и только вперед¹.

В чем полагал Боранецкий задачи своего журнала, которому дал громкое, знаковое название «Третья Россия»? В выработке объединяющей «идеи-Синтеза», способной преодолеть состояние всеобщего распада и розни, «всеразвязанную нестерпимую борьбу всех со всеми»². В самой задаче ничего нового для эмиграции не было, ее ставили себе все пореволюционники. А вот в содержании этой задачи действительно имелось нечто особенное, по сравнению с тем, как понимали ее другие пореволюционники...

В отличие от евразийцев и новоградцев (о которых ниже еще пойдет речь), видевших исток будущей «идеи-Синтеза» в христианстве, причем христианстве понятом активно и творчески, Боранецкий резко отмежевался от христианства, религии, с его точки зрения, безнадежно отжившей, дискредитировавшей себя в истории, неспособной дать человеку план и проект созидательного действия. В противовес «теологическому мирозерцанию», которое воспитывает человека-раба, лишает его уверенности в собственных силах и обещает рай только в потустороннем бытии, лидер «Третьей России» провозглашал новое титаническое мирозерцание, одушевленное пафосом человека-творца, вдохновенно и мощно организующего мир и историю.

Спустя более десяти лет после революции Боранецкий фактически транслировал на эмиграцию настроения первых пореволюционных лет, чаяния «третьей революции духа», грандиозного не просто исторического, но онтологического переворота, которые отражались в пролетарской поэзии, в построениях биокосмистов, в малых поэмах Есенина. Апофеоз Труда, вырастающего до невиданных, планетарных масштабов,

¹ <Боранецкий П.С.> От группы народников-мессианистов. Против исторического поражения // Третья Россия. 1932. № 2. С. 3–5. Курсив автора.

² Боранецкий П.С. К идее-синтезу // Третья Россия. 1933. № 3. С. 3, 5.

приобретающего космический, вселенский размах, что с такой молодой, дерзкой энергией звучал в начале 1920-х («Мы зодчие мира, планет декораторы», «Борьба и Труд изменят естество, // Мы будем человечеством крылатым»), а затем оказался смят мещанской стихией НЭП'а, заглушен официозными партийными лозунгами, теперь с новой силой возродился на страницах «Третьей России». Боранецкий нес эмиграции прометеизм первых пореволюционных лет как откровение о подлинном творчестве, как миросозерцание будущего.

Со страниц «Третьей России» вставал образ нового человека: человек этот «все может»¹, перед ним раскрывается необъятное поприще исторического делания, он способен преобразить и мир, и себя самого, вплоть до победы над «временем и пространством — двумя формами его ограниченности, его конечности, двумя препятствиями на пути к его бесконечности»², а значит, и над смертью, в коей корень несовершенства, трагизма, несчастья, несвободы. Преобразиться и победить смерть — *conditio sine qua non* становления Человека: без этого всякая его активность в мире фантомна, само существование бессмысленно и ненужно.

Боранецкий явно читал Достоевского, и читал очень внимательно. Он понял и прочувствовал мысль, присутствующую в каждой точке его публицистического и романного мира: человек не может жить с сознанием того, что он конечное существо, человек, по самой сути своей, жаждет бессмертия, человек не может успокоиться на «пищеварительной философии», стремится к полноте блага и совершенства. И далее — двинулся по стопам того персонажа, который у Достоевского был своего рода художественным предтечей прометеизма. «Кто победит боль и страх, тот сам станет бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое. <...> Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства» (Достоевский 10, 94). Эти слова Кириллова могли бы стать формулой проповедуемого Боранецким «грядущего титанического миросозерцания»³, эпиграфом к его декларациям о «восстании Земли во имя Неба»⁴, о новой эре, ведущей к освобождению человека от пут природно-космической необходимости, эре бессмертия, всевластия, безграничного творчества.

Проповедуя миросозерцание, которое стремится к активному творчеству человека в истории, к победе над смертью и созиданию «Царства Божия на земле», Боранецкий фактически узурпировал те идеи, которые были высказаны в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX века — Н.Ф. Федоровым, В.С. Соловьевым, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым. Но если эти мыслители стояли на идее синергии божественного и человеческого, если Царство Христово осуществлялось у

¹ Боранецкий П.С. Смысл техники // Третья Россия. 1934. № 4–5. С. 27.

² Там же. С. 23.

³ Боранецкий П.С. О новом жизненном идеале. С. 48.

⁴ Боранецкий П.С. В поисках нового миросозерцания // Третья Россия. 1932. № 1. С. 66.

них двуединым усилием, благодатным сотрудничеством Бога и человека, то у Боранецкого, никакого сотрудничества не признававшего, самостийный, гордынный человек, отбросивший Бога как нелепый и глупый обман, водворяет царство Божие на земле лишь собственной титанической волей. В своем утверждении человекобожества, «религии не смирения человека, а трансцендентной гордости его», «не нищих духом, а могучих духом», «не религии рабов, а религии свободных»¹ идеолог «Третьей России» доходил до прямой апологии «Башни Вавилонской», «оклеветанного символа творческого начала в мире, символа титанического Дела-Истории»².

Впрочем, при всей своей одержимости демоном гордости, питавшим его «прометеевское, фуританическое мирозерцание»³, идеолог «Третьей России» был натурой гораздо более глубокой, чем то могло показаться на первый взгляд. Его призыв к Творчеству-Труду рождался из обнаженного переживания несовершенства бытия, каково оно есть, из несмирненности с послегрехопадным, вытесняющим и смертным порядком природы, из восприятия смерти как «величайшего зла»⁴. А самый прометеизм был, в сущности, напряженным взысканием Бога, тоской по подлинному христианству, протестом против пассивной, мироотрицающей веры, для которой «то, что совершается в мире», есть лишь «приближение Апокалипсиса, приближение Конца»⁵. Проповедник «Третьей России» ставил перед своими современниками проблему активности человека в истории, считая активность, стремление к творческому свершению конститутивной чертой существа сознающего: «Жажда творческого делания, подвига, силы души, влекущие к жертвенности, служению, все то вообще, что составляет элементы героического отношения к миру, есть голос и призыв нашего универсального существа, с онтологической силой стремящегося к своей актуальности через единство свое со Всем»⁶. Он хотел дать человеку идеал труда и творчества, онтологически достойный его, а не то эгоистическое «живи в свое пузо», которое только и может предложить ему мещанская, изверившаяся цивилизация, давно забывшая о «благой вести» Христа и употребляющая христианство разве что «для послеобеденного спокойствия и удобства пищеварения» (Достоевский 11, 180).

Новоградство

Движение новоградства заявило себя в 1931 году выходом в свет первого номера журнала «Новый Град», издававшегося затем на протяжении всего предвоенного десятилетия и объединившего на своих страницах ряд ведущих философов, публицистов, литераторов русского зарубежья. В журнале сотрудничали Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов и

¹ Боранецкий П.С. В поисках нового мирозерцания. С. 66.

² Там же. С. 51.

³ Боранецкий П.С. Смысл техники. С. 25.

⁴ Боранецкий П.С. О новом человеке. С. 52.

⁵ Боранецкий П.С. Смысл техники С. 19.

⁶ Боранецкий П.С. О новом человеке. С. 49.

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... Участников движения вдохновлял идеал «нового града», грядущего града Божия, создаваемого здесь, на земле, «из старых камней, но по новым зодческим планам»¹ — на основе активного христианского делания во всех сферах жизни, экономической, социальной, культурной. Исполненные «эсхатологического беспокойства», сознавшие свою *призванность*, они несли своим современникам образ «*новой духовности*, стремящейся к религиозному преображению мира»².

Новоградцы с самого начала определили себя наследниками той линии русской религиозной мысли XIX века, в лоне которой были выработаны 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 «братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (Достоевский 26, 148), 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 преображению бытия и человека. Представление о христианстве как о религии пассивной и нетворческой, зовущей прочь от мира и жизни, хотя и сложилось, подчеркивали новоградцы, 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 идеала³. 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 овевало мир и в Первую мировую войну, и в революцию.

Новоградцы утверждали «религиозное начало как основу культуры»⁴, науки, общественного и хозяйственного бытия. «Безрелигиозное разре-

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).

³ Вот как отвечал Ф.А. Степун идеологу народников-мессианистов П.С. Боранецкому, резко обвинявшему христианство в спиритуализме и выставлявшему против него свой титанический, прометеевский идеал: «Смысл христианства, конечно, не в отрицании материи, как думает Баранецкий, а в ее преображении. Преображение мира есть основная задача христианства» (Новый Град. 1932. № 3. С. 82).

⁴ Степун Ф.А. Путь творческой революции // Степун Ф.А. Сочинения. С. 430.

шение культурно-политических и социально-экономических вопросов жизни»¹, 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.

Новоградцы, подобно другим пореволюционникам, были антизападниками. Но, в отличие от тех же евразийцев, критиковали европейскую цивилизацию не как чуждый этнически-культурный мир, а как мир, стоящий на противобожеских, 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»² — 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)»³. Не раз сетовали деятели «Нового Града» на стремительно захлестывающую мир «метафизическую инфляцию»⁴, 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»⁵, 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 отталкиваясь 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 наличном бытии, служащего идеалу

¹ Степун Ф.А. Путь творческой революции. С. 430.

² Там же.

³ Яновский В. Общее дело // Новый Град. 1938. № 13. С. 174.

⁴ Степун Ф.А. Путь творческой революции. С. 430.

⁵ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 3.

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 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 годов 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, беспмятного 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, просве-

¹ Бунаков-Фондаминский И.И. Два кризиса // Новый Град. 1932. № 2. С. 34.

² Степун Ф.А. Путь творческой революции. С. 432.

тить 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 годов 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.

«Логос права и справедливости, знание, одушевленное любовью»⁴, любовью подлинно персоналистической и активной, — вот что должно лежать в основе социально-экономического строя, контуры которого вырисовывались в построениях новгородцев. 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. «Духоверческий свободолюбивый социализм»⁵ — так обозначали они этот строй. И не понятие «капитала» становится в центр экономической системы нового строя, а понятие «труда», который перестает уже быть «проклятием человеку», а 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

¹ Стенун Ф.А. Путь творческой революции. С. 432.

² Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальной жизни // Новый Град. 1931. № 1. С. 65.

³ Там же.

⁴ Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии // Новый Град. 1932. № 2. С. 40.

⁵ Стенун Ф.А. Путь творческой революции. С. 432.

и творчества» — такова, по убеждению новгородцев, «задача нашего времени»¹. Экономический вопрос соединяется для них с вопросом о 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», — именно об этом, об обязанности человека возделывать богоданный мир, о благом и ответственном, а не разнузданно-эгоистическом поведении его в природе, о том, что человек — 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, — солидаризируется с Булгаковым Ф.А. Степун, — когда хозяйственный труд не расхищает, а строит как душу трудящего человека, так и образ преобразяемой трудом земли»².

Будущий праведный, трудовой строй, основанный на взаимном доверии и любви друг к другу всех членов социального целого новгородцы представляли себе в образе христианской демократии. В эпоху начала 1930-х годов, 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»³.

Выдвинутые европейской демократией Нового времени идеалы «свободы совести, свободы слова и свободы союзов» рассматривались новгородцами 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»⁴. Именно поэтому так взволнованно и бескомпромиссно новгородцы протестовали против тоталитаризма в его муссолиниевском, гитлеровском и сталинистском обликах, указывая на идейное и духовное родство этих режимов с идеалом Великого инквизитора Достоевского.

¹ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

² Степун Ф.А. О человеке «Нового града» // Степун Ф.А. Сочинения. С. 448 (впервые: Новый Град. 1932. № 3).

³ Новый Град (от редакции) // Новый Град. 1931. № 1. С. 6.

⁴ Вышеславцев Б.П. Социальный вопрос и ценность демократии. С. 46.

Но ополчаясь на тоталитаризм во всех его проявлениях, не менее жестко оценивали идеологи новоградства и европейскую либеральную демократию, кризис которой отчетливо обозначился после Первой мировой войны и достиг своей высшей точки в 1930-е годы. 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, «лучинок», 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 ничем 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 Божиим, где Бог будет все во всем.

Поставляя перед современниками образ духовно обновленной России, рисуя идеал преображенного социума, новоградцы одновременно задавались «вопросом о внутренней сущности того человека, который будет строить грядущую Россию»⁴. 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,

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.

⁴ Степун Ф.А. О человеке «Нового града». С. 443.

указывая на опыт Великой французской революции, демонстрировал сокрушительное фиаско освободительных лозунгов «свобода — равенство — братство», сталкивающихся с небратской, падкой на насилие натурой людей: «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, прекраснородушных иллюзий насчет возможности построить рай «с *недоделанными* людьми» (там же). 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»¹. 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 Божиим².

«Утверждения»

К началу 1930-х годов в русском зарубежье сложились все пореволюционные течения и группировки. Часть из них уже прошла пик своего развития (евразийцы), часть только набирала силу (новгородцы, народники-мессианисты), часть сохраняла устойчивое положение (младороссы, национал-максималисты), а сменовеховцы как течение и вовсе сошли с арены истории, хотя главный их идеолог Н.В. Устрялов и продолжал выступать в печати. Все эти течения в поле эмигрантской идеологической мысли противостояли непримиренцам, среди которых были и либералы (П.Б. Струве, П.Н. Милюков), и консерваторы (И.А. Ильин). Однако отношения внутри пореволюционного лагеря оставались достаточно сложными, что, впрочем, было неудивительно. В 1920-е годы, в период становления течений и группировок, доминировали тенденции отталкивания и размежевания, налицо была ситуация, в свое время описанная Достоевским в «Дневнике писателя» 1876 г. применительно к эпохе 1870-х годов: «Все обособляются, уединяются, всякому хочется выдумать что-нибудь свое собственное,

¹ Степун Ф.А. О человеке «Нового града». С. 446.

² Лосский Н.О. Свобода и хозяйственная демократия // Новый Град. 1932. № 3. С. 56.

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. <...> Между тем ни в чем нет нравственного соглашения; все разбилось и разбивается и даже не на кучки, а уж на единицы» (Достоевский 22, 80).

Среди политических группировок эмиграции жажда обособиться и объединиться в какой-то момент действительно дошла до предела. Poleмики между их идеологами велись постоянно: новгородцы нападали на сменовеховцев и евразийцев, народники-мессианисты — на новгородцев и так до бесконечности. Однако парадокс ситуации заключался в том, что пореволюционники по своим стержневым установкам были очень близки. Все они признавали историческую закономерность революции и полагали задачу эмиграции в том, чтобы содействовать историческому строительству Советской России, духовно преображая его изнутри. Все они так или иначе были полны религиозными чаяниями и, за исключением лишь Боранецкого, утверждали христианство краеугольным камнем социального делания (вот замечательное определение пореволюционности, данное Ф.А. Степуном: «Пореволюционность — это прежде всего рожденная религиозно-углубленным пониманием революции *новая духовность*, стремящаяся к религиозному преображению мира»¹). Все признавали частичную правду социализма и искали ее восполнения до целостной правды Царствия Божия. В своих стремлениях дать обновляющейся России модель праведного общественного устройства встречались и евразийцы, выдвигавшие в противовес ложным идеократиям фашизма и коммунизма концепцию совершенной христианской идеократии, и демократы-новгородцы, говорившие о соборной демократии, и младороссы, предлагавшие формулу «Царь и советы». Почти все пореволюционники, несмотря на присутствующим многим из них акцент на национальном (порой проявлявшийся даже в названии, как в случае с национал-максималистами и младороссами), были в то же время обращены к идеалу всечеловечества, отнюдь не совпадавшему для них с космополитизмом («обезличивающая нивелировка и абстрактное уравнивание космополитизма есть пустота, а не вселенскость, так же как волапюк есть головное измышление, а вовсе не преодоление Вавилонского многоязычия»²). В сущности, все они могли подписаться под словами С.Н. Булгакова: «Гражданство мира, всечеловечность совсем не есть упразднение нации, напротив, это есть ее высший возраст. Человечество вырастает во всечеловеческую христианскую соборность не только в отдельных индивидах, но и в нациях, во всей конкретности жизни»³.

И вот, когда процесс разделения и обособления, казалось бы, дошел до предела не только между течениями, но и внутри отдельных течений (вспомнить хотя бы кламарский раскол евразийства), их лидеры начали

¹ Степун Ф.А. Германия «проснулась». С. 494.

² Булгаков С.Н. Нация и человечество // Новый Град. 1934. № 8. С. 33.

³ Там же.

осознавать всю бессмысленность и бесплодность подобных размежеваний. Все отчетливее обозначалась потребность духовного диалога между представителями разных течений, поиска той созидательной общей платформы, на которой могло бы начаться плодотворное сотрудничество деятелей эмиграции в поиске «третьего пути», идейных и духовных ориентиров развития новой России. Начало 1930-х годов и стало временем попыток сближения идеологов разных направлений, убедившихся в том, что идейная разобщенность и действия в одиночку лишь ослабляют духовное влияние эмиграции, сводя деятельность течений к межпартийным разборкам и усиливая их оторванность от жизни страны.

Полемикой и диалогом пореволюционников стал журнал «Утверждения», вышедший в Париже в 1931–1932 гг. Его издатель, Ю.А. Ширинский-Шихматов, идеолог движения национал-максимализма, задался целью соединить на страницах этого печатного органа представителей разных пореволюционных течений. «Нам необходима, — подчеркивал он, — концентрация всех сил, всего пореволюционного фронта для выполнения первостепенной важности задачи, лежащей на журнале: оформления единой пореволюционной идеологии, формулировки российской исторической Идеи в ее проекции на современность»¹.

За два года издания вышло 3 номера «Утверждений», четвертый издать так и не удалось. В журнале помимо национал-максималистов принимали участие евразийцы (И. Степанов, Н. Ладов, С. Бохан), новгородцы (Н. Бердяев, Е. Кузьмина-Караваева, Ф. Степун), народники-мессианисты в лице Боранецкого, «последний из могикан» сменовеховства Н. Устрялов. Осенью 1932 г. в Париже был основан Пореволуционный Клуб, ставивший своей задачей мировоззренческий диалог представителей пореволюционных течений, «осознание и обоснование целостного пореволюционного мировоззрения»². Первое заседание клуба, на котором присутствовали представители утвержденцев, национал-максималистов, младороссов, неodemократов, новгородцев, а также ряд писателей и журналистов (М.И. Цветаева, М.А. Алданов, Ю.А. Фельзен, Г.В. Адамович) состоялось 16 ноября³. При Клубе были организованы семинары по русской истории философии (руководитель Н.Д. Филиппов), по изучению истории русской мысли (руководитель Ю.А. Ширинский-Шихматов) и др., выступали с докладами публицисты, писатели, философы, особенно активно — сам Ширинский-Шихматов.

Три номера «Утверждений» дали широкий срез русской пореволюционной мысли, представили ведущие ее темы: Россия и революция, кризис современной цивилизации, поиск третьего, целостного пути... Четко был обозначен главный религиозно-философский вектор, в котором двигались

¹ [Ширинский Ю.А.] От редакции // Утверждения. Орган объединения пореволюционных течений. 1931. № 1. С. 7.

² Открытие пореволюционного клуба // Завтра. Ежемесячник утвержденцев. 1933. № 1. С. 25.

³ Там же. С. 24.

пореволюционники, — деятельное, социально-активное, преображающее мир христианство. Прочерчены линии духовной преемственности пореволюционной идеологии с традицией русской культуры.

Утвержденцы подхватили начатую еще новоградцами религиозно-философскую критику капитализма и коммунизма — как явлений одного духовного поля, «двух аспектов одной и той же материалистической сущности»¹, двух дробных идеалов, в один голос указывая, что преодоление антиномии капитализма и коммунизма нужно искать «в новом свободном социальном раскрытии христианства»², не только не отметающего проблемы праведного устройства человечества на земле, но полагающего это праведное устройство ступенькой к Иерусалиму Небесному. Однако, сблизая обе формации, в то же время они проводили тонкую грань между ними: если капитализм прямо «безразличен к религии», принципиально «а-религиозен», живет плоскостным мировоззрением, мещанско-материальной системой ценностей, то коммунизм — это вывернутая наизнанку религия. Капитализм — не холоден, не горяч, а тепл, коммунизм же в своей анти-религиозности активно горяч, и тем самым выведен из самоубийственной «сферы равнодушия»³, про которую было сказано устами тайнозрителя Апокалипсиса: «Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих» (Откр. 3, 16). Русский коммунизм — характерно национальное явление и в определенном смысле подобен русскому нигилизму, этому, по убеждению Достоевского, отрицательному богоискательству («Нигилисты — это в сущности были мы, вечные искатели высшей идеи» (Достоевский 16, 51)). Коммунизм — «некий негатив христианского социального уклада, некая “обратная” духовность — во всяком случае, переходность к духовности. И в этом смысле коммунизм есть несомненный шаг вперед по сравнению с капитализмом. Пусть коммунизм ставит ряд вопросов навыворот — он их уже ставит, тем самым вопреки себе подготавливая выход процесса в иной план»⁴. «На то негатив и “негативен”, отрицателен — чтобы подготавливать создание “позитива”, “утвердительного” отпечатка, положительного изображения»⁵.

Через такую интерпретацию коммунизма утвержденцы выходили к решению одного из проклятых и преткновенных вопросов, вставшего перед русской интеллигенцией в первые же дни революции и затем сопровождавшего ее все два пореволюционных десятилетия, — вопроса о народе, том самом народе-богоносце, который, по вере Хомякова, Аксаковых, Достоевского, хранил Христа в сердце своем, а в революцию отшатнулся от православия, бросился разрушать и уничтожать храмы, не оставляя камня на камне от своего былого идеального образа. Для многих деятелей русской культуры, переживших «апокалипсис нашего времени», образ

¹ Шифинский-Шихматов Ю. Об антитезисе // Утверждения. 1931. № 2. С. 66.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 74.

⁴ Там же. С. 75.

⁵ Там же.

народа-богоносца оказался окончательно поверженным в прах. Пореволюционники попытались спасти этот образ, духовно восстановить уже не погибшего человека, а погибший народ. Со страниц «Утверждений» не сходила мысль о том, что сама русская революция была в высшей степени религиозным явлением, что ключи религиозности бьют в народной среде и теперь, несмотря на все усилия союза воинствующих безбожников. Журнал уделял большое внимание проблеме религиозных исканий в Советской России, истории современного сектанства, давал обзоры подпольных религиозно-философских журналов («Земля и Небо», «Засыпанный Город», «Путь Странника» и др.), видя в разливающихся церковных и внецерковных движениях симптом духовной неуспокоенности масс, бурление народного моря, не удовлетворяющегося ни марксистской догмой, ни традиционным, оторванным от жизни христианством, ищущего синтеза правды и веры, «христианства нового, раскрытого в плане социальном», «способного одухотворить общественную жизнь»¹.

В свое время Достоевский, отвечая А.Д. Градовскому, а вместе с ним и всему отечественному либерализму, отрицавшему цивилизованность и просвещенность народа русского («и личности-то он себе не выработал, и национальности-то у него нет», и вообще «народ наш “образа звериного и печати его”» (Достоевский 26, 152)), призывал увидеть за искажающей коростой греха подлинный, Христов лик народа, тот образ Божий, что сохраняется в народной душе и в самые тяжелые, крестовые минуты ее бытия, в години неимоверных страданий. И пусть замутняется он порой в часы падений и преступлений, но не исчезает бесследно, более того, нудит совесть народа понять совершенное им как мерзость и грех. Такая установка — идти в оценке народа русского от эмпирического к метафизическому, — была всецело воспринята пореволюционниками, объединившимися на страницах «Утверждений». Утвержденцы выдвинули концепцию религиозного народничества, в которой народнические идеи 1870-х годов были религиозно-философски переосмыслены, подняты, так сказать, «на высшую ногу». Обосновывая «абсолютную роль народа как субъекта исторического процесса», видя в народе «живую, свободную, волящую личность»², они ставили эту личность под софиты вечности, освещали лучами Божественного промысла об истории. Они требовали не обожающе-слепой, а трезвой и зрячей любви к народу, отделяющей подлинный его лик от коросты греха.

«Позовите серые зипуны и спросите их самих об их нуждах, о том, чего им надо и они скажут вам правду, и мы все, в первый раз, может быть, услышим настоящую правду», — призывал Достоевский в предсмертном выпуске «Дневника писателя» 1881 г. (Достоевский 27, 21). Крестьянство, целинная, нетронутая растлевающим воздействием цивилизации часть

¹ *Артемьев М.* Искание нового мирозерцания (религиозно-общественные течения в СССР) // Утверждения. 1931. № 2. С. 84.

² *Скобцова Е.* [Е.Ю. Кузьмина-Караваева]. Чем может быть пореволюционное народничество? // Утверждения. 1931. № 1. С. 19.

народа, хранящая образ Христа в сердце своем, чуткая к Божией правде, виделось ему главной опорой истинного, богоугодного пути России. Выступавший на страницах «Утверждений» П.С. Боранецкий также опирался на крестьянство, «подлинно самобытную»¹, органическую силу народа (кстати, идеолог «Третьей России» вел себя в этом коллективном органе гораздо мягче и сдержанней: на каких нападках на христианство, никакого воинствующего прометеизма, в центре — идея «всеутверждающего синтеза, призванного <...> творчески вместить и претворить все положительное, ценное, что завещает человечеству заканчивающийся цикл всемирно-исторического развития»²). Другие утвержденцы — новоградцы, евразийцы, национал-максималисты — не делили народ на крестьян и рабочих, сельских жителей и горожан, уходили даже от искомого разделения на народ и интеллигенцию. Они говорили именно о *едином народе*, да, со своим «лица необщим выраженьем», но в то же время со своей *единственной* задачей в истории, соучаствовать в осуществлении которой призваны все субъекты народного целого.

«Для всякого религиозно-национального сознания, — писал Степун, — народ есть живая, соборная личность. Всякая личность живет в постоянной борьбе с самой собою за себя самое. Борется с обуревающим ее грехом за заложенный в ней образ своего совершенства»³. И нет ничего страшнее того «окамененного нечувствия», того языческого сознания *правоты*, которым столь часто бывает одержим национализм. Философ предостерегал своих современников от соблазна шатовщины⁴, состоящей в обожествлении народа как такового, в сведении Бога к «атрибуту народности», в духе гордости и превозношения одного народа над другими народами. Именно такой гордынный, *право имеющий* национализм восторжествовал в идеологии национал-социализма. «Надо быть совершенно глухим к тайне личности, надо ничего не знать о том соотношении греха, свободы и истины, которым строится всякая живая личность, чтобы утверждать, подобно национал-социалистам, что их право на власть основывается на их *полной невинности* перед своим народом, а их долг загонять социал-демократов, коммунистов и евреев в концентрационные лагеря на доказанной виновности всех этих творцов и защитников Версаля и Веймара. В этой фарисейски-большевицкой точке зрения, не знающей категории *своего греха*, нет и намек на религиозно-углубленное ощущение национального лица»⁵.

Против подобного националистического самодовольства, против расистского «все позволено» и выступили единым фронтом авторы «Утверждений». Н.А. Бердяев в статье «Открытое письмо к пореволю-

¹ Боранецкий П.С. О русском мессианизме // Утверждения. 1931. № 1. С. 37.

² Там же.

³ Степун Ф.А. Германия «проснулась». С. 491.

⁴ «Соблазн — отчасти сентиментальный, отчасти шовинистический — “шатовщины” среди нас очень велик и для дела “Нового града” очень опасен» (Степун Ф.А. Еще о человеке «Нового града». С. 458).

⁵ Степун Ф.А. Германия «проснулась». С. 492.

ционной молодежи» предостерегал молодую эмигрантскую поросль от соблазна национальной гордыни. «Сознание великой миссии русского народа в новую историческую эпоху, без которого нельзя творить будущего, не должно превращаться, — подчеркивал он, — в ненавистническое отрицание Запада и всей западной культуры, не должно принимать форму уродливого национализма, замкнутого и самодовольного. Это противоречило бы лучшей русской традиции всечеловечности и уподобило бы нас удушливым националистам Запада»¹.

Русские писатели и мыслители XIX в. — Хомяков, Аксаковы, Тютчев, Достоевский... — неоднократно указывали на то, сколь опасно для духовного устройства личности «самовластье человеческого я, не знающего другого закона, кроме собственного изволения»². Но как разрушительна гордынная автономия для отдельно взятого человека, так разрушительно и самовластье народа, оторвавшегося от живых источников веры, строящего свою судьбу самостийно и наперекор, не желая знать, что Бог думает об этом народе в вечности. Между тем подлинная, а не мнимая *идея* народа имеет свой исток только в Божественном лоне. Пореволюционники в своем понимании народа и нации исходили именно из этого тезиса. Сама идея для них есть не что иное, как «Божий замысел о сущностях вещей, людей, времен и народов»³.

Не обожествление «тела народа», а внимание к духу его, раскрытие в нем образа Божия — вот как, по убеждению утвержденных, следует относиться к национальному. При этом объединившиеся пореволюционники сумели провести черту между шатовским «Бог есть народ» и взглядом на народ самого Достоевского, его идеей народа-богоносца, питавшейся как раз религиозным пониманием нации, стремлением увидеть в народе образ Божий, понять замысел Творца о данном народе. У Достоевского, подчеркивала мать Мария в статье «Российское мессианское призвание», «народ-богоносец в идее своей есть прототип народа-богочеловека, есть попытка воплотить Богочеловечество»⁴. Ну, а если так, то поставленная в *такой* контекст фраза Шатова «Бог есть синтетическая личность всего народа, взятого с начала его и до конца» (Достоевский 10, 198), будучи истолкована религиозно, приводит нас к идее народа как соборного целого, организованного по «образу и подобию Троицы», народа как «неслиянно-нераздельного» единства всех личностей во всех поколениях.

В таком понимании народа и нации нет места звериному, обособляющему национализму, принципу расы и крови. Торжествует высший принцип «наднациональности», понятый как такое «национальное существование, — когда националистический эгоизм вытесняется националистиче-

¹ Бердяев Н.А. Открытое письмо к пореволюционной молодежи // Утверждения. 1931. № 1. С. 15.

² Тютчев Ф.И. Россия и Революция. С. 296.

³ Степун Ф.А. Идея России и формы ее раскрытия (Ответ на анкету Пореволюционного клуба) // Степун Ф.А. Сочинения. С. 496.

⁴ Скобцова Е. [Е.Ю. Кузьмина-Караваева] Российское мессианское призвание // Утверждения. 1931. № 2. С. 28.

ским альтруизмом и служение национальному идеалу является вместе с тем служением всему человечеству»¹.

Вопрос о мессианстве вообще и мессианстве России в частности стоял в центре историософской рефлексии утвержденных: «Историософия ищет религиозное задание данного народа и с точки зрения религиозного задания определяет отдельные этапы его истории»²; «Так как весь мир замышлен Богом, а не кем-либо иным, то необходимо признать, что все народы, великие и малые таят в себе свои идеи, как бы сокровенные духовные зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа; становится и складывается его судьба»³. При этом, формулируя русскую идею, утвержденные отнюдь не воспринимали ее как идею только России, предназначенную для национального, государственного обихода, для устройства одной отдельно взятой страны посреди погибающего в безумии мира. Русская идея, по их убеждению, должна стать именно идеей всечеловеческой. Ибо связана она с определением того конечного задания, которое предлежит всему человечеству, всем народам и государствам. В статье «Два мессианизма», напечатанной в третьем номере «Утверждений», Ю.А. Ширинский-Шихматов выделял два толкования мессианской идеи. Первое, утвердившееся еще в Древнем Израиле, превозносило один отдельно взятый народ, выделяя его из всего человечества (идея Богоизбранного народа и мессианского царства земного). Другое, связанное уже с Новым Заветом, восходило к заповеди «Шедше, научите вся языки, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа...», данной Спасителем по Воскресении. Суть этого второго, истинного мессианизма не в гордынном превозношении над другими народами, а в раскрытии перед ними высшего идеала, образа «нового неба и новой земли», не в Богоизбранности, а в «Богослужении миру». Образ такого богодухновенного, «евангельского мессианства»⁴, несли в себе, по мысли Шихматова, ведущие представители «русской идеи»: А.С. Хомяков и Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров, видевший «космическое задание России» в «борьбе со смертью, физической и духовной»⁵.

«Православное Дело»

Как сменовеховство немислимо без его родоначальника и идеолога Н.В. Устрялова, как евразийство нельзя себе представить без Н.С. Трубецкого и П.Н. Савицкого, а журнал «Путь» без его редактора и духовного вдохновителя Н.А. Бердяева, так, говоря об объединении «Православное дело», нельзя не назвать имя матери Марии, в миру — Елизаветы Юрьевны

¹ Даниленко В. Пореволуционные позиции // Утверждения. 1931. № 1. С. 49.

² Скобцова Е. [Е.Ю. Кузьмина-Караваева]. Чем может быть пореволуционное народничество? С. 20.

³ Степун Ф.А. Идея России и формы ее раскрытия (Ответ на анкету Пореволуционного клуба). С. 496.

⁴ Ширинский-Шихматов Ю.А. Два мессианизма // Утверждения. 1932. № 3. С. 32.

⁵ Там же. С. 33–34.

Кузьминой-Караваевой. Той, что когда-то девочкой-подростком пришла знакомиться к Блоку и, очарованный, он посвятил ей стихотворение «Когда Вы стоите перед мной Такая живая, такая красивая...». Той, что начинала как поэтесса, но в 1926 году в эмиграции, после смерти младшей дочери Насти, сознательно решила принять монашеский постриг. Той, 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, той, что в годы фашистской оккупации Франции помогла десяткам и сотням людей избежать голодной и насильственной смерти, сама же приняла мученический венец в концлагере Равенсбрюк.

В работе «Достоевский и современность», опубликованной издательством «УМСА-press» в 1929 году, мать Мария писала о том, что существует два типа людей: те, кто испытали на себе влияние Достоевского, «прошли через муку и скорбь, которую он открывает в мире, стали “людьми Достоевского”» и те, что этого влияния не испытали, «не коснулись какой-то последней тайны в жизни человека»². 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 любимых героев писателя: Алеши Карамазова и старца Зосимы.

«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 старца 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» (там же). 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» (там же). Наконец, она не только совершала личный монашеский подвиг в миру, но стремилась религиозно обосновать монашество

¹ Белевич Г.И. Религиозно-философское творчество матери Марии // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. СПб.: Искусство-СПб., 2004. С. 5.

² Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Достоевский и современность // Там же. С. 285.

для мира, увидеть в нем долг и задание Церкви перед лицом исторических и духовных кризисов современности.

Современное православное монашество, подчеркивала мать Мария, невозможно в тех традиционных бытовых и уставных формах, в которых 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 самоспасения, 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 преобразования. И нужно ей для того крепкое воинство. Вот оно — монашество»⁴.

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

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). О монашестве // 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.

последовательно избрала первый, мечтая о «новом активном монашестве», способном стать средоточием «активного православия»¹, организующего «не только духовную, но и экономическую и бытовую жизнь»² людей.

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 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»⁴, 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.

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 традиции 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»⁵. Наследовала она и той концепции истории как «работы спасения», преображающего движения мира навстречу Христу, которая развивалась вышеперечисленными мыслителями, и убежденно противилась 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

¹ Монахиня Мария (Скобцова). К делу // Новый Град. 1932. № 4. С. 98.

² Там же.

³ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Под знаком гибели // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 432.

⁴ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Вторая евангельская заповедь // Там же. С. 366.

⁵ Там же. С. 367.

грехе и пекущегося лишь о своем, личном спасении, остается «только одна молитва», «молитва о спасении себя»¹.

Вспомним, что среди пореволюционных течений русской эмиграции 1920–1930-х годов именно новгородцы были последовательными сторонниками концепции истории как работы спасения, всячески стремились донести ее до умов и сердец своих современников, представив 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. Вот что писала она в статье «Российское мессианское призвание», опубликованной в 1932 г. в «Утверждениях»: «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»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 преобразении 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 организованное человечество, — это бесконечно более, чем человечество, — это Богочеловечество»⁵.

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.

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Типы религиозной жизни // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 154.

² Скобцова Е. [Е.Ю. Кузьмина-Караваева]. Российское мессианское призвание. С. 24.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 26.

⁵ Там же.

Тогда настанет день: на широту миров —
Во всем преодолев стихию разрушенья —
Творца мы прославлять восстанем и 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 в свое время писал «пророк воскресения» Н.Ф. Федоров, — покаяния не только всею мыслию и душою, но и делом, действием, творчеством, 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 новоградцы, мать Мария давала целостную религиозную трактовку труда человека, приобретающего после Искупительного Христова подвига 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.

Идеал «свободного трудничества» во Христе — таково было кредо объединения «Православное дело», созданного Матерью Марией 27 сентября 1935 года 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 общественности.

Само название объединения было взято из Достоевского: в июльско-августовском номере «Дневника писателя» за 1876 года, с волнением говоря о том поистине всенародном подъеме, который вызвала в русском обществе в годы русско-турецкой войны идея заступничества за славян, добровольной, бескорыстной помощи угнетенным, страдающим братьям,

¹ Кузьмина-Караваяева Е.Ю. (Мать Мария). Вторая евангельская заповедь. С. 374.

² Там же.

³ Кузьмина-Караваяева Е.Ю. (Мать Мария). Наша эпоха // Кузьмина-Караваяева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 413.

Достоевский несколько раз употребил выражение «Православное дело» и таким образом раскрыл его смысл: «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 прогресс человеческий и всеочеловечение человеческого, 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 человеческого», 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. Они ставили перед собой задачу «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”»². Дела милосердия, социальной помощи, духовного просвещения мыслились здесь как первый, предварительный шаг на пути к грядущей соборности, к той «великой, общей гармонии», о которой мечтал Достоевский, как преддверие того дела, о котором грезил Федоров и о котором сама мать Мария написала в приведенном выше стихотворении «Покаяние».

Эта связь великого с малым и малого с великим была для матери Марии принципиальна. Выдвинутую русским народничеством теорию «малых дел» она 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 года 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 кос-

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии // Православное дело. Вып. 1. Париж, 1939. С. 57.

² Федотов Г.П. Любовь и социология // Там же. С. 83.

мического 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, поварихи и т. д., обретает чаемую полноту смысла, коль скоро он освящен идеалом преобразования 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 устройство 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.

Мать Мария была абсолютно убеждена, что если не выйдет малое дело, «значит и из большего ничего не выйдет»³, значит «подлинное, богочеловеческое, целостное, соборное, православное христианство»⁴ так и останется только чаянием, значит надежда Бога на благодарный 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».

Сознание того, что «мир вступил в полосу катастроф»⁵ 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. Они не могли примириться с тем, что «земля, покинутая мироотвергающим христианством, населяется демоническими силами», что «бесы овладевают опустевшим храмом»⁶. Они чувствовали свою призванность, свой долг удержать мир на краю пропасти, куда увлекает его братоубийственное противостояние, сделать все, чтобы история сошла со своих погибельных, смертоносных путей.

¹ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Православное дело // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 362.

² Там же.

³ Монахиня Мария (Скобцова). Социальный вопрос и социальная реальность // Новый Град. 1932. № 4. С. 76.

⁴ Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Православное дело // Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария). Жатва духа: Религиозно-философские сочинения. С. 361.

⁵ Предисловие // Православное дело. Вып. I. С. 5–6.

⁶ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии. С. 61.

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 в очередной раз выдвинули христианство, понятое как вселенское, «общее дело». Они подчеркивали, что в момент, когда весь мир готовится быть распятым на кресте, «соблазн индивидуалистической религии» вдвойне непростителен, что именно в этот момент как нельзя более необходима активность Церкви Христовой: «Христиане не имеют права спастись от бури в укромных местах. Церковь призвана стать Одигитрией, водительницей человеческого рода. Она одна может дать ответ на все вопросы, которыми больно человечество. Она одна может указать путь, остановить всеобщую войну и благословить на создание Нового Града»¹.

С самых первых страниц авторы сборника заявляли о своей преемственности с «лучшей традицией русской богословской мысли — традицией Хомякова, Федорова, Достоевского, Соловьева»². В ней они обретали поддержку своей веры во вселенское христианство, надежды на исцеление заблудшего мира, на то, что выбор между человекобожием и Богочеловечеством в конце концов будет сделан в сторону не первого, а второго. И хотя современная культура и жизнь лежат вне христианства, это не должно смущать сердца ищущих правды. Именно теперь, когда на сердца и умы человечества агрессивно наступают ложные, противобожеские идеологии, когда в качестве идеального социального строя выдвигается «единый, общий и согласный муравейник», в обличье ли сталинского коллективизма или гитлеровского национал-социализма, особенно актуальны религиозно-социальные идеи русских мыслителей, построения Достоевского, грезившего об обращении государства и общества в Церковь, Соловьева с его идеей всеединства, Федорова, указывавшего «на догмат Пресв. Троицы как на онтологическое основание христианской соборности и в Церкви и в мире»³.

Впрочем, у участников «Православного дела» не было розового безальтернативного оптимизма по отношению к судьбам рода людского. Заявляя, что «Царствие Божие силою нудится, люди призваны с помощью благодати Божией к приуготовлению царства, к осуществлению его на земле»⁴, они в то же время указывали: человечество, наделенное страшным даром свободы, может избрать и служение идеалу содомскому. Поэтому в их статьях, писавшихся накануне всемирной войны, были не только одушевляющие призывы и утверждения, но и огненные, пронзающие вопросы: «Найдут ли христиане силы для борьбы, последней и страшной борьбы, с Князем мира сего? Останутся ли они верны Христу, Спасителю и Искупителю мира?»

¹ Предисловие // Православное дело. Вып. 1. С. 6.

² Там же. С. 7.

³ Федотов Г.П. Любовь и социология. С. 83.

⁴ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии. С. 46.

«От ответа на эти вопросы», подчеркивали деятели объединения, «зависит судьба человечества. Ибо в наше время совершается суд над историей»¹.

Русская эмиграция 1920–1930-х гг. — явление уникальное по своим творческим и духовным плодам. Пореволюционная мысль — важная мировоззренческая ее составляющая. Пореволюционники были апологетами христианства как «творческого порыва человечества навстречу “паки грядущему” Мессии»², как богочеловеческого, всемирного дела, искателями «нового синтеза», новых общественных форм, альтернативных и западной либерально-буржуазной модели развития, и атеистической, классовой идеологии, господствовавшей в Советской России. Увы, их идеалы не нашли воплощения в жизни. Вторая мировая война стерла в прах и ничтожество надежды на третий, спасительный путь, на свет, что воссияет с Востока, обновляя другие народы. Послевоенная эмиграция уже стала другой. В ней не было «эсхатологического беспокойства», свойственного эмигрантам первой волны. Исчезло ощущение того, что «через Россию проходит центральная тема истории»³, а с ним и сознание призванности их, русских изгнанников, того «Мы не в изгнании, мы в послании», которое одушевляло духовную и творческую работу русского зарубежья все 1920–1930-е годы. И все же ничто не проходит бесследно. И теперь, переступив порог III тысячелетия, мир на новом витке возвращается к тем самым темам, которые волновали его в третье десятилетие XX века и на которые русская пореволюционная мысль уже дала целостный религиозный ответ.

¹ Мочульский К.В. Идея социального христианства в русской философии. С. 61.

² Шифринский-Шихматов Ю.А. Два мессианизма. С. 21, 35.

³ Утверждения. 1931. № 2. С. 130.

«СИНТЕЗИРОВАТЬ ИСТОРИЧЕСКОЕ С РЕВОЛЮЦИОННЫМ»: ОБРАЗ РЕВОЛЮЦИИ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ В ЕВРАЗИЙСТВЕ 1920–1930-Х ГОДОВ¹

Особенность исторической и идейной судьбы евразийства, одного из самых резонансных течений первой волны эмиграции, в том, что, оно было динамичным, внутренне растущим и в процессе этого роста *меняющимся* феноменом. В отличие от сменовеховства, застывшего в одной, изначально утвержденной идейной позиции, далекого от чтобы расширять ее горизонт, а тем более радикально менять ракурс взгляда на вещи, в отличие от новгородства, единого и незыблемого в своих религиозно-философских основах, в отличие от групп младороссов или народников-мессианистов, идейный горизонт которых раз и навсегда был задан их пассионарными лидерами А.Л. Казем-Бекком и П.С. Боранецким, не терпевшими разномыслия, евразийство, зародившись на заре 1920-х гг., широко распространившись в общественном и культурном пространстве русской диаспоры, от Праги и Парижа, Брюсселя и Белграда, до Риги, Таллинна и Русского Харбина, на протяжении своей двадцатилетней истории *развивалось*, фонтанировало идеями, испытывало их на прочность в дискуссиях внутри течения и в полемике со внешними оппонентами. От сборника «Исход к Востоку» (1921), манифестировавшему евразийский комплекс идей, через идейную и политическую деятельность 1920-х гг., когда к течению активно начали примыкать философы, деятели культурной и общественной мысли и просто духовно ищущие эмигранты, к эпохе Кламара с его «разворотом лицом к СССР» и от кламарского кризиса 1928–1929 гг. к тридцатым годам, выведшим евразийскую мысль на новый идейный виток. Это было именно *развитие*, творческий рост, где каждый следующий этап, сохраняя преемственность стержневой для евразийцев идеи России-Евразии как самобытного, геокультурного и духовного целого, по-своему располагал и комбинировал положения евразийской теории, активно вводя новые постулаты, пересматривая и отвергая то, что лидеры движения уже переросли внутренне. Как в естественной истории процесс развития сочетается со скачками, переводящими состояние природных объектов в новое, еще не

¹ Исследование выполнено в ИМЛИ РАН при поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-02709: «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма»). Впервые: Русская революция 1917 года в литературных источниках и документах. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 65–75.

бывшее качество, так евразийство в своей социальной и идейной истории совершало творческие скачки, каждый раз порождая новую редакцию своего символа веры. И тон движению на разных этапах его эволюции задавали разные идеологи: в начальном евразийстве — Н.С. Трубецкой и Г.В. Флоровский, в середине 1920-х гг. — П.Н. Савицкий и А.П. Карсавин, в период Кламара — П.П. Сувчинский и Д.П. Святополк-Мирский, с начала 1930-х годов — снова П.Н. Савицкий, а также Н.Н. Алексеев и К.А. Чхеидзе¹. Даже соблазнившись во второй половине 1920-х гг. идеей партии и партийной дисциплины, евразийство было далеко от моноидеизма: слишком много ярких умов и талантов собралось под духовные знамена течения, претендовавшего на то, чтобы раскрыть миру, жившему в ситуации «заката Европы», новую цивилизационную модель, в основе которой — не доминирование одного, пусть даже европейски просвещенного региона, но принцип национально-культурной полифонии, внутреннего равенства «между великими историческими нациями и так называемыми неисторическими народами»².

Особенно отчетливо эволюция евразийства обнаруживает себя в трактовке одного из ключевых концептов Нового и новейшего времени, вошедшего в общественное и культурное сознание человечества с эпохи Великой французской революции. 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»³, радикально изменило свой смысл. Резкий, стремительный переворот, приводящий к смене существующего порядка вещей, безжалостно разрушающий прежнее, вводящий в мир новые социальные реальности, — таким значением наполнилось французское *Révolution* для историков и философов конца XVIII в., перейдя затем в девятнадцатый, а оттуда — в двадцатый век. 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, последняя из которых явила собой поистине тектонический сдвиг, культурный разлом, расколола монолит огромной империи, секирой прошла по населяющим его народам, взвихрила Русь, выбросив миллионы людей за пределы привычных мест, родных гнезд, — была особенно напряженной. Русская мысль XIX–XX вв. представила це-

¹ См. главу «Неизвестные страницы евразийства 1920–1930-х годов: Писатель, мыслитель, публицист К.А. Чхеидзе и его концепция “совершенной идеократии”».

² *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи / Пер. с фр. Т.Н. Григорьевой. М.: Наталис, 2004. С. 154.

³ *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/greengstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01e9048544abc948f0d6f1e8> Дата обращения: 01.01.2016.

лый спектр нравственно-философских реакций на тему и образ Революции, каждая из которых не в последнюю очередь определялась мировоззрением ее носителей, их образом веры. Для декабристов и А.И. Герцена она знаменовала освобождение от социальной неправды и жестокости крепостного уклада. Для славянофилов и Ф.И. Тютчева знаменовала торжество самостоятельного «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 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 «Интеллигенции и Революции» и «Двенадцати» А. Блока, поэмы А. Белого «Христос воскрес», поэтической философии М. 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

¹ Тютчев Ф.И. Россия и революция. С. 296.

² Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 88.

³ Вехи. Из глубины. М.: Изд-во «Правда», 1990. С. 10.

⁴ Семенова С.Г. Русская поэзия и проза 1920–1930-х годов. Поэтика — Видение мира — Философия. С. 10–13, 43–44.

⁵ См.: Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. С. 5–49.

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, в том числе евразийцы. В отличие от таких деятелей эмиграции, как Д.С. Мережковский и И.А. Ильин, видевших в революции проявление метафизического, религиозного зла, срыв русской истории и «русской идеи», евразийские идеологи 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., брошюре «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), составленной А.П. Карсавиным.

Данная формула, легитимизировавшая явление Революции на карте России XX века, требовала «необходимого объяснения»: какие именно смыслы открываются в революции и что эти смыслы помогают уяснить в русской истории? И вот на этот вопрос евразийская мысль на разных этапах движения отвечала по-разному, да и внутри каждого этапа у идеологов евразийства не было полного согласия в трактовке октябрьских событий и их последствий для настоящего.

В сборнике «Исход к Востоку» трактовка революции была тесно связана с базовой оппозицией евразийства — оппозицией России и Запада как двух различных этно-культурных миров и с вытекавшим отсюда стремлением отмежеваться от европейского цивилизационного вектора, принятого в послепетровскую эру и тем самым сбившего цельное, органическое развитие евразийского мира. Революция мыслилась здесь как стихийный, яростный бунт народа против чужого пути, против европеизации, отсекающей корни традиции. Само явление эмиграции, в которой оказались по преимуществу представители образованных слоев населения, авторы «Исхода к Востоку» представляли своего рода народным возмездием космополитической, беспочвенной интеллигенции, которая в последнее десятилетие русской истории настойчиво двигала страну к западной модели развития. «В жажде самовыявления и освобождения от чужих форм сознания и жизни, народ поставил интеллигенцию на сторону своих европейских врагов»³, — подчеркивал П.П. Сувчинский. Однако, пойдя за большевиками, взявшими в конечном итоге политический верх, народные силы совершили ошибку. Ибо большевизм оказался столь же ненационален, как и реформы Петра. В нем европеизация просто явилась в новом обличье, сковывая народное целое. Идеология коммунизма, резюмировал П.Н. Савицкий, лишь «особым образом отраженная идеологиче-

¹ Бердяев Н.А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. С. 31.

² Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 388.

³ Сувчинский П.П. Сила слабых. С. 6.

ская сущность европейских “новых веков”»¹. А Г.В. Флоровский в статье «О патриотизме праведном и греховном», появившейся во втором евразийском сборнике «На путях» (1923), заявлял в пророческом духе, что в революции совершился «суд истории» над «петербургской Россией», в которой здоровые силы были стреножены, духовное развитие извращено².

Особенно резкой критике подвергали идеологи начального евразийства воинствующий атеизм новой власти, ее богоборчество. Для Г.В. Флоровского, П.Н. Савицкого и П.П. Сувчинского оно свидетельствовало о безнародности большевизма, ибо христианская вера в ее православном изводе была для них средоточием евразийского мира. И призывая к необходимости творческого преодоления революции, они полагали его не на путях политического противостояния, а в области духовного собирания, строительства целостной «религиозной культуры на твердой почве церковности православной»³. Отсюда — полемика с «латинством», антикатолическая направленность выступлений евразийских авторов в первые годы формирования нового течения: католицизм, как и большевизм, ассоциировался для них с европейским влиянием, предстал приметой чужого «культурно-исторического типа».

Стремление выйти за пределы политики, позиционировать себя как культурно-философское течение, действовать в сфере теории, а не общественной практики, разительно отличало начальное евразийство от зародившегося годом ранее и идейно оформившегося в том же 1921 году сменовеховства, идеологи которого — Н.В. Устрялов, Ю.В. Ключников, Ю.Н. Потехин, С.С. Чахотин — не боялись запачкаться об эмпирию и требовали от эмиграции конкретных действий: тактического сотрудничества с Советской Россией, участия, по мере сил, в строительстве сильной, суверенной державы в расчете на то, что большевистская власть постепенно переродится, преодолет космополитический крен, прочно встанет на национальные рельсы. Лидеры сменовеховства, в отличие от зачинателей евразийства, этих ученых-интеллектуалов, были в большинстве своем участниками Белого движения и вывести за скобки политическую составляющую не могли.

Впрочем и само евразийство долго не продержалось в области отвлеченной теории. Этому претил темперамент двух наиболее активных членов течения — П.Н. Савицкого и П.П. Сувчинского. Если Г.В. Флоровский твердо держался позиции, заявленной в первых сборниках, и предостерегал от соблазна обсуждать евразийскую систему идей «в плоскости политической идеологии, как программу действия»⁴, то П.Н. Савицкий и П.П. Сувчинский достаточно быстро начали дополнять культурологическую рефлексию о России-Евразии социальной и экономической конкретикой, подчеркивая, что в качестве основы государственного строительства новой России

¹ Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. С. 89–90.

² Флоровский Г.В. *О патриотизме праведном и греховном*. С. 165.

³ Там же. С. 161.

⁴ Флоровский Г.В. *Письмо к П.Б. Струве о евразийстве* // Флоровский Г.В. *Из прошлого русской мысли*. С. 126.

необходима идея подлинно национальная, синтетическая, способная одушевить все сферы жизни: державной, народной, личностной. Такую идею, подчеркивали они, сменевеховство дать не смогло, ограничившись лишь лозунгом «Великой России» — неважно, самодержавной или советской. И к середине 1920-х гг. именно на создание новой синтетической идеологии, призванной сменить дефектную идеологию коммунизма, направляется основное усилие теоретиков евразийства, к которым вскоре присоединились не только историк Г.В. Вернадский, разработавший поставленную Н.С. Трубецким тему туранского элемента в русской истории, но и такие крупные фигуры русской мысли, как В.Н. Ильин и Л.П. Карсавин.

Стремление связать философское умозрение и социальную практику было также связано с активным вхождением в евразийскую орбиту идей русской христианской философии, и прежде всего идеи оправдания истории. В результате был ослаблен тот крен в катастрофизм, что был отчетливо виден в построениях начального евразийства и убежденно отстаивался Г.В. Флоровским¹. Утверждая религиозную ценность исторической жизни, евразийство середины 1920-х сознательно выстраивало себя как общественную и государственную доктрину, обрастая своей терминологией («идея-правительница», «правлящий отбор», с 1927 г. — «идеократия»), стремилось к созданию целостного проекта, охватывающего все сферы жизни: от политики и экономики до науки и искусства, венчая этот синтез образом Церкви, одушевляющей «эмпирическую деятельность» идеалом созидания Царства Христова². Соответственно и революция трактовалась теперь как необходимый, хотя и катастрофический переход от ложных путей истории к новой евразийской эпохе, где будет преодолен разрыв между верой, знанием, жизнью. Более того, саму партию большевиков евразийцы были готовы признать «тем кристаллизационным центром», вокруг которого по мере реального жизненного строительства создается «новый правящий слой»³, не удовлетворяющийся узкими рамками коммунистической идеологии, ищущий новых идейных опор коллективному действию.

Формулируя евразийскую идею, которая, в представлении идеологов движения, в конечном итоге и должна была стать для Советской России «идея-правительницей», подчеркивая не только социальные, но и религиозные ее основания, теоретики евразийства выдвинули идеал «государства правды», основанного «на неразрывной связи человека с Богом»⁴. Они грезили о «новой религиозной эпохе», где православие «осенит своим покровом достижения новейшей хозяйственной техники и науки, очистив их от идеологических “надстроек” “воинствующего экономизма”, материализма и атеизма»⁵. И сами духовно и организационно готовились к ней, видя в себе будущий «правлящий отбор» евразийской России.

¹ См. об этом: *Гачева А.Г.* Евразийство: от восточничества к всечеловечности // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 220–224.

² Евразийство: Опыт систематического изложения. С. 360.

³ Там же. С. 391.

⁴ *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. С. 90.

⁵ Там же. С. 93.

Г.В. Флоровский, с самого начала противившийся тому, чтобы выходить за пределы культурного и философского делания, переводя евразийство в сферу общественной, а тем более политической практики, еще в 1923 г. покинул движение. А старые (П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский) и новые его члены (Л.П. Карсавин, Д.П. Святополк-Мирский), напротив, считали отказ от политической мысли и действия и уход в сферу, пусть и блестящей, но отвлеченной теории, непозволительной узостью. С таким настроением евразийство подошло к эпохе Кламара, когда в конце 1928 г. в пригороде Парижа началось издание газеты «Евразия», а в начале 1929 г. произошло размежевание на правых и левых.

Сразу следует подчеркнуть, что и правые (П.Н. Савицкий, Н.Н. Алексеев, К.А. Чхеидзе), и левые (П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, Л.П. Карсавин) евразийцы в равной степени опирали политику на религиозный фундамент и были заряжены волей к целостному, общему делу (эта формула в конце 1920-х гг. с равной частотой появлялась и у тех, и у других). Главным же пунктом расхождения стала философия Маркса, хотя внимание к ней левых евразийцев диктовалось именно провозглашенной евразийской декларацией 1926 г. установкой на целостную активность в истории. Марксизм привлек кламарцев своим пафосом делания (11 тезис Маркса о Фейербахе), но само дело, которое предлагал миру марксизм, они считали ущербным, упрекали коммунистическую доктрину в безрелигиозности и, отталкиваясь от Маркса, стремились построить собственную концепцию социального действия, дополненную ценностями русской христианской историософии. Причем в отечественном историософском наследии они особенно выделяли идеи Н.Ф. Федорова, в «синтетической концепции» которого обретали опору и своей установке на практику, и «религиозному обоснованию культуры»¹, и утверждению смысла хозяйства.

Центральной темой газеты «Евразия», после раскола оказавшейся органом левых, стала тема русской революции и ее перспектив для России и человечества. По сравнению с классическим евразийством трактовка революции и социалистического строительства у кламарцев изменилась не просто существенно, но радикально. Левые евразийцы П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, Л.П. Карсавин подчеркивали, что в русском сознании миф о революции соединился с мифом об устройстве общей жизни, стремились уловить религиозный, метафизический смысл русской революции, понять ее как начало новой, не только исторической, но и онтологической эры. Фактически они подхватывали настроения первых лет Советской власти, когда в философии и литературе зазвучала мечта о «другой революции», «третьей революции духа» (В.В. Маяковский). Они повернулись лицом к СССР, приветствуя в советском строительстве пафос организации истории, всеобъемлющий коллективизм, заступающий место «индивидуалистическому пониманию жизни и культуры», которое провоцирует «чуждовищно а-моральное отношение к социальной базе

¹ Аранов П.С. Культура как форма организации эмпирии // Евразия. 1928. 29 декабря. № 6.

современной государственности и общества», к технике и науке¹. Революция, подчеркивали они, «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. Чтобы преодолеть эту ущербность, евразийцы и обращались к активно-христианской философии Федорова, называя его «основоположником новой органически-народной традиции религиозной мысли и дела»², подчеркивая, что его идеи создают фундамент «новой трудовой культуры», открывающей эру «освобождения человечества», подлинного исторического творчества³.

В отличие от первоначального евразийства, стремившегося отделить Россию-Евразию от Европы китайской стеной, отрицавшего на основе концепции Н.Я. Данилевского единый вектор истории человечества, общность настоящих и будущих путей народов земли, кламарцы шли от обособленности ко вселенскости. Как в свое время идеологи «перманентной революции» усиливались зажечь вселенским пожаром народы всех стран, так теперь левые евразийцы стремились одушевить человечество идеей Мирodelания. Они стремились построить «новую социальную этику и новую систему социального дела»⁴, актуальную не только для России, но для всего человечества, призывая идти «от существующего к должествующему»⁵. При этом пафос вселенскости, общих задач не оборачивался для них космополитической стертой. От евразийства периода его нераздельности они взяли выработанную Л.П. Карсавиным идею «симфонической личности», подчеркивая, что большие и малые народы земли, становясь членами всечеловеческой общности, включаясь в организационное действие, создавая свободный трудовой строй, не утрачивают своей самобытности.

Примечательно, что правые евразийцы при всей резкости своей критики левого уклона (за некритическую близость марксизму, за неуклюжую попытку навязать абсолютные начала этой системе идей, для которой мирозерцание есть лишь надстройка над производственным базисом⁶, за звучавшую время от времени на страницах газеты мысль о дуализме религии и политики⁷), были одушевлены тем же стремлением, что и их оппоненты: «идею царства трудящихся связать с религиозной идеей», способствовать тому, чтобы «религиозная правда» раскрылась как «правда

¹ По ту сторону коммунизма // Евразия 1928. 8 декабря. № 3.

² [Сувчинский П.П.] По поводу писем Н.Ф. Федорова // Евразия. 1929. 4 мая. № 24.

³ От необходимости — к свободе // Евразия. 1929. 10 августа. № 33.

⁴ К преодолению марксизма // Евразия. 1928. 15 декабря. № 4.

⁵ Евразийство и эмиграция // Евразия. 1928. 29 декабря. № 6.

⁶ Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган // Политическая история русской эмиграции. 1920–1940 гг.: Документы и материалы. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1999. С. 273–280.

⁷ [Переделовая статья] // Евразия. 1929. 5 января. № 7.

социальная», освящая «социальное деланье»¹. В этом направлении они и двинулись после раскола, ослабившего движение внешне, но давшего мощный толчок мировоззренческому развитию евразийства в конце 1920–1930-х гг. В сборнике «Тридцатые годы» (Париж, 1931), в изданной в 1932 г. программной брошюре «Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы», в «Евразийских тетрадах» и новых выпусках «Евразийской хроники», в книгах и статьях Н.Н. Алексеева, П.Н. Савицкого, Г.Н. Полковникова, К.А. Чхеидзе и др., ставились на новом идейном витке государственный, общественный, национальный вопросы, поднимались проблемы культуры и языка, философии истории и философии хозяйства, и все они в той или иной степени пропускались сквозь призму идеи христианского оправдания истории, сопрягаясь с идеалом вселенности. Так, лидер посткламарского евразийства П.Н. Савицкий выдвинул лозунг «*От россиеведения к мироведению*»². А К.А. Чхеидзе, развивая концепцию государств-миров Н.Н. Алексеева, расширил евразийское понятие «месторазвитие», доселе применявшееся к геополитическим образованиям, дробящим карту истории, на всю планету и на весь род людской как «планетарное целое», подчеркивая, что в этом случае «месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»³.

Еще левые евразийцы озвучивали на страницах газеты «Евразия» интернационалистские лозунги, указывая на идущие на планете процессы интеграции мирового хозяйства, развитие техники и науки, совершенствование средств связи, интенсивное культурное общение наций, которые объективно нудят к единству. Евразийцы 1930-х гг. двинулись в том же направлении. В конце 1920 — начале 1930-х гг. они сформулировали концепцию «идеократического интернационала», заговорив не только об устройении общей жизни народностей России-Евразии, но и о духовно-культурном и хозяйственном сближении народов, примыкающих к ее границам, а в перспективе — и об устройении общей жизни землян.

Новая трактовка революции, данная левыми евразийцами, в евразийстве конца 1920 — начала 1930-х гг. также получила свое углубление. В статье «Евразийство как исторический замысел», опубликованной в 1933 г. в польском журнале «Przegląd Spółdzielczy», П.Н. Савицкий писал: «Проблема русской революции есть тот основной стержень, около которого движется их (евразийцев. — А. Г.) мысль и их воля, как мысль и воля людей русского мира и носителей русского призвания во вселенной»⁴. При этом лидер правого евразийства, ранее столь резко упрекавший кламарцев за увлеченность марксизмом, начал свою статью с... сочувственного цитирования 11 тезиса Маркса о Фейербахе, подчеркивая, что Маркс соединяет воедино проблему объяснения мира и творческого действия

¹ Савицкий П.Н. Задание евразийства. С. 5.

² Логовиков П.В. [Савицкий П.Н.] Научные задачи евразийства. С. 59, 62.

³ Чхеидзе К.А. Путьник с Востока. Проза, литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. М.: Русский путь, 2011. С. 336.

⁴ Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 98.

в нем. Евразийцы, заявлял П.Н. Савицкий, «прозревают <...> глубокий смысл революции». 1917 год — лишь первая, предварительная ее ступень, текущий момент (индустриализация и пятилетки) «не есть ее последний этап». На повестке дня — новый, творческий, виток революции, который будет сопряжен с усвоением Советской Россией синтетической евразийской идеи¹.

Готовить следующую фазу русской революции — именно это задание ставят себе евразийцы с начала 1930-х гг. Необходимо, подчеркивают они, навести мосты между Россией и эмиграцией. Ибо и в метрополии, и в диаспоре «зреет и растет Новая Россия, Россия завтрашнего дня», та, что «волит жить» и «волит трудиться»². Идеологи движения внимательно следят за происходящим в СССР, особенно выделяя идею планового хозяйства, трактуя ее в религиозно-философском ключе — как проявление воли человечества к преодолению хаоса, космизации мира, в чем и раскрывается для них «природа человека как образа и подобия Божия»³. Последний тезис — следствие влияния на евразийство 1930-х гг. философии Н.Ф. Федорова⁴, которую по очередной иронии судьбы активно продвигал в евразийскую идеологию бывший оппонент кламарцев К.А. Чхеидзе. Именно ему обязано евразийство концепцией «совершенной идеократии», цель которой — организация не только социальной, но и природно-космической жизни. «Интегральное изучение и освоение» земного шара, регуляция «его природы, его сил»⁵ и шире — «организация материи, организация Духа, организация Космоса»⁶, — таковы перспективы, открывающиеся, по мысли Чхеидзе, перед человечеством, вступившим в эру идеократии.

Кстати, именно Чхеидзе одним из первых в эмиграции почувствовал преобразовательный, космический пафос советской литературы 1920–1930-х годов, находя его и у пролетарских поэтов, и у В. Хлебникова, и у В. Маяковского. Продолжая труд Д.П. Святополка-Мирского и П.Н. Савицкого, рассматривавших русскую литературу сквозь призму евразийских идей, он попытался взглянуть на литературный процесс с точки зрения концепции совершенной идеократии, подчеркивая, что литература Советской России взяла на себя труд искания конечного идеала, выработки «образа окончательного, идеального состояния человечества»⁷. И не только в литературе — в самой жизни Советской России, во «всенародном (пусть даже принудительном)» ее «строительстве» обнаруживал

¹ Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. С. 98.

² Чхеидзе К.А. *Путник с Востока*. Проза, литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. С. 155, 349.

³ Савицкий П.Н. *Континент Евразия*. С. 105.

⁴ См.: Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г. *Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов*. С. 329–344.

⁵ Чхеидзе К.А. *Путник с Востока*. Проза, литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. С. 337.

⁶ Чхеидзе К.А. *Записка о философии Н.Ф. Федорова // Н.Ф. Федоров: pro et contra*. Кн. 2. С. 692.

⁷ Чхеидзе К.А. *Путник с Востока*. Проза, литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. С. 210.

он трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»¹, ставя перед своими современниками задачу вывести эти чаяния из-под спуда, сделав их сознательной целью социального и шире — бытийного — действия.

Так волей судьбы и волей истории в своем понимании революции евразийство 1920–1930-х гг. прошло путь от критики революции к утверждению ее началом новой творческой эры, преддверием будущего вселенского делания. Первоначально полагавшее свою задачу в преодолении революции как одного из проявлений «европеизма», разрушающего самобытность народного организма, оно пришло к необходимости «синтезировать “историческое с революционным”», сочетая «величайшую революционность духа и мысли с прочной укорененностью в родную почву России-Евразии»².

¹ Чхеидзе К.А. Философия Н.Ф. Федорова и пятилетка // Литературный архив музея национальной письменности (Чешская республика). Ф. 142. Fedoroviana Pragensia. I.3.27.

² Чхеидзе К.А. Путник с Востока. Проза, литературно-критические статьи. Публицистика. Письма. С. 351.

НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЕВРАЗИЙСТВА КОНЦА 1920–1930-х ГОДОВ. ПИСАТЕЛЬ, МЫСЛИТЕЛЬ, ПУБЛИЦИСТ К.А. ЧХЕИДЗЕ И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ «СОВЕРШЕННОЙ ИДЕОКРАТИИ»¹

В литературе, посвященной евразийству, господствует та точка зрения, согласно которой течение, блестяще стартовавшее в начале 1920-х годов и более семи лет находившееся на гребне волны, к концу 1920-х годов идейно и духовно исчерпало себя, а 1930-е годы были для него периодом упадка, разложения и даже агонии. Аргументы «за», на первый взгляд, безапелляционны и убедительны. От евразийства в результате кламарского раскола или вскоре после него отошел целый ряд идеологов движения (В.Н. Ильин, А.П. Карсавин), в том числе один из его зачинателей — Н.С. Трубецкой. Упадок классического евразийства прямо приписывается сближению наиболее радикально настроенных членов газеты «Евразия» с марксизмом и троцкизмом (Д.П. Святополк-Мирский, П.П. Сувчинский, С.Я. Эфрон), работе органов ГПУ, стремившихся активно внедряться в движение, подрывая его изнутри. В 1930-е годы евразийство оттесняется на второй план другими течениями: тон пореволюционной мысли теперь задают новоградцы, утвержденцы, народники-мессианисты в лице пассионария Боранецкого с его проповедью «нового титанического мирозерцания». Налицо и нестроения внутри позднего евразийства, выливавшиеся в конфликты между пражанами и парижанами, пражанами и брюссельцами и т. д.

Бесспорно: в 1930-е годы евразийство не столь сильно и авторитетно, как в годы расцвета. Однако и этот период его истории представляет несомненный интерес и в событийном, и в мировоззренческом планах. После кламарского раскола центр евразийского движения, как и в первые, блистательные его годы, оказывается в Праге, здесь продолжает работать группа под руководством П.Н. Савицкого, лидера позднего евразийства. Пражские евразийцы не только проводят регулярные семинары, но и деятельно участвуют в культурной жизни русской Праги, налаживают сотрудничество с чешской интеллигенцией. Возникают и укрепляются евразийские группы в Прибалтике. В сентябре 1931 г. в Брюсселе проходит евразийский съезд, на котором определяется организационная структура

¹ Впервые: Вопросы философии. 2005. № 9. С. 146–167.

посткламарского евразийства, разрабатывается его социально-политическая и духовно-культурная платформа¹.

Продолжается издательская деятельность евразийцев, хотя и не столь широкая, как в 1920-е годы — до 1932 г., по свидетельству П.Н. Савицкого, евразийское дело продолжал финансировать англичанин Г. Сполдинг², затем денежные источники резко сократились со всеми вытекающими отсюда последствиями. И все же в 1929–1937 гг. появился целый ряд изданий, значимых для развития евразийской теории не менее, чем издания первой половины 1920-х годов: в них поднимались государственные, общественные, национальный, религиозный вопросы, затрагивались проблемы культуры и языка, философии истории и философии хозяйства... Достаточно назвать фундаментальный труд Н.Н. Алексеева «Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» (Париж, 1931), работы П.Н. Савицкого «Место-развитие русской промышленности» (Берлин, 1932), Г.Н. Полковникова «Диалектика истории» (Прага, 1931), Р.О. Якобсона «К характеристике Евразийского языкового союза» (Париж, 1931), Я.А. Бромберга «Запад, Россия и еврейство: опыт пересмотра еврейского вопроса» (Прага, 1931), Г.В. Вернадского «Опыт истории Евразии» (Берлин, 1934). Вышли в свет 6 и 7 книги «Утверждений евразийцев» — «Евразийский сборник» (Париж, 1929) и «Тридцатые годы» (Париж, 1931), в 1935 и 1937 гг. были изданы 11 и 12 выпуски «Евразийской хроники». В 1933 г. в Нарве вышел сборник «Новая эпоха», на страницах которого соседствовали статьи молодых евразийцев Литвы и Эстонии и известных деятелей евразийского движения 1920–1930-х годов, а спустя пять лет — в 1938 — в Таллинне появился «Поток Евразии», подготовленный при участии писателя В.Е. Гущика, «одного из виднейших эстонских евразийцев»³. В 1933 г. в США под редакцией П.Н. Малевского-Малевича и ближайшем сотрудничестве участников движения была издана книга «Russia USSR. A Complete Handbook» (New York, 1933): «Россия СССР. Полная карманная энциклопедия». Вот как характеризовал энциклопедию один из ее авторов: «Книга, написанная евразийцами о СССР, наконец-то выходит. Над изданием бились с осени 1931 года. В ней 2000 страниц, и она содержит статьи монографического характера по всем важнейшим вопросам руссиеведения. Там политика, экономика, наука, финансы, железные дороги, словом, все»⁴.

Выходили в свет, по большей части на множительных аппаратах, и более скромные издания, в основном предназначенные для распространения внутри евразийской организации. С 1929 по 1934 г. в Брюсселе по инициативе Н.А. Перфильева и И.В. Степанова издавался «Евразиец»

¹ См. программную брошюру: Евразийство. Декларация, Формулировка. Тезисы. Прага: Изд. евразийцев, 1932.

² К истории евразийства, 1922–1924 (публ. Е. Кривошеевой) // Российский архив. Вып. 5. М.: Студия «Тритэ» Никиты Михалкова, 1994. С. 502.

³ *Исаков С.Г.* Евразийцы в Эстонии // Исаков С.Г. Русские в Эстонии. 1918–1940. Историко-культурные очерки. Тарту: Компу, 1996. С. 137.

⁴ К.А. Чхеидзе — В.А. Пейлю. 9 ноября 1932 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 59. Л. 30.

(вышло 25 номеров), поначалу носивший подзаголовок «Независимый орган евразийской переписки, осведомления и самокритики», а затем просто «Дискуссионный внутриевразийский орган». В форме заметок, откликов, писем в редакцию здесь обсуждались различные вопросы евразийской теории: евразийство и православие, евразийство и социализм, евразийство и демократия, вопросы о правящем отборе, о евразийской культуре, о политических проблемах современного мира и т. д., велись дискуссии, печаталась хроника движения, давались обзоры евразийских книг и брошюр, рецензировались издания других пореволюционников (увы, приходилось думать, что мало кто из исследователей вообще когда-либо держал в руках это издание, ныне являющееся более чем библиографической редкостью, — как иначе, например, объяснить утверждение Марлен Ларюэль, автора книги об идеологии русского евразийства, что «Евразиец» «часто ограничивался перепечаткой статей из “Правды”»¹). В 1931–1932 гг. в Кохтла-Ярве (Эстония) издавалась газета «Свой путь», ставившая своей задачей пропаганду евразийства среди русскоязычного населения в лимитрофах. В 1934–1936 гг. в Праге были напечатаны 6 выпусков «Евразийских тетрадей»: они задумывались как «евразийская идеологическая лаборатория», в которой должны были «подготавливаться заключения и выводы»², выносимые затем на страницы крупных евразийских изданий. «Евразийские тетради» печатали «как обзоры, так и конструктивные статьи, а также материалы чисто дискуссионного порядка»³; здесь имелся свой раздел хроники, а в 4 номере был помещен протокол евразийского совещания, состоявшегося в Праге в июле 1934 г. и посвященного актуальным задачам движения, в том числе вопросам сотрудничества с пореволюционниками других направлений⁴. В 1930-е годы евразийцы печатаются и в «Утверждениях», и в «Новом Граде», и в «Третьей России». Именно в 1930-е годы перед пореволюционерами встает проблема сотрудничества, поиска общей духовной платформы и, в конечном итоге, выработки единой пореволюционной идеологии. Как, почему это происходило, какую роль в диалоге течений сыграли те или иные представители евразийства — важнейший вопрос для исследователей.

Наконец, порой возникающие в работах о евразийстве спекуляции по поводу ухода из движения его зачинателя Н.С. Трубецкого, на основании чего постклармарскому евразийству отказывают в каноничности, не выдерживают никакой критики. Ибо Трубецкой, публично вышедший из движения в конце 1928 г. и заявивший в письме в редакцию газеты «Евразия», что не может и не хочет «нести ответственность за теперешнюю эволюцию евразийства»⁵, в 1930-е годы в евразийство возвращается. Да, с оговорками, да, предпочитая держать дистанцию и порой критикуя

¹ Ларюэль М. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. С. 37.

² [От редакции]// Евразийские тетради. № 1. Прага, 1934. С. 1.

³ Там же.

⁴ Протокол совещания наличных в Праге членов Президиума ЦК с представителями Пражской ЕА (т. е. евразийской. — А. Г.) группы// Евразийские тетради. № 4. Прага, 1934.

⁵ Трубецкой Н.С. Письмо в редакцию// Евразия. 1929. № 7. 5 января 1929.

своих собратьев. Тем не менее с 1933 г. он вновь выступает в основных евразийских изданиях: сначала анонимно, как в «Новой эпохе», где была напечатана его небольшая статья «Мысли об автаркии», а затем — уже подписываясь полным именем, как в 11 и 12 выпусках «Евразийской хроники». Участвует Трубецкой и в заседаниях пражской евразийской группы, о чем свидетельствуют сохранившиеся протоколы. Отдельная большая тема — его позиция по отношению к идеологии евразийства 1930-х годов, развитие которой было движимо стремлением, с одной стороны, выправить промарксистский крен Кламара, дать прочную религиозно-философскую опору евразийской творческой мысли, а с другой — предостеречь, так сказать, евразийский взгляд на актуальные проблемы современного мира (дискуссии «Идет ли мир к идеократии и плановому хозяйству?», о расизме, о национальной проблеме и др.).

Евразийство 1930-х годов было более демократичным в сравнении с элитарным евразийством предыдущего десятилетия, тон в котором задавали «ученые». Молодые члены пражской, парижской, брюссельской евразийских групп, также как и евразийцы в Прибалтике, в массе своей не являлись ни представителями академической среды, ни патентованными философами, подобно Н.С. Трубецкому, Г.В. Флоровскому, П.Н. Савицкому, А.П. Карсавину, В.Н. Ильину. Среди них, разумеется, были и интеллигенты, вроде В.А. Пейля, окончившего Русский кооперативный институт в Праге, или писательницы и публицистки С.Д. Бохан, но были и просто рабочие (характерна жалоба Пейля на дефицит авторов в газете «Свой путь»: «Народ не хитрый в публицистике. Есть шахтеры, но нет литераторов»¹). Однако, несмотря на скромный социальный статус, во многом вынужденный обстоятельствами жизни русских эмигрантов на чужбине, молодые евразийцы стремились к творческой работе внутри движения, в их среде созревали новые замыслы — увы, в подавляющем большинстве случаев, они не имели никакой возможности реализоваться на практике из-за скудости средств евразийства 1930-х годов. Так, в августе 1932 г. В.А. Пейль горячо откликнулся на предложение К.А. Чхеидзе «о создании журнала “Идеократический интернационал”»². Осенью того же года С.Д. Бохан озвучивала встречный проект литовской евразийской группы: «...если не журнал, то непериодические сборники характера публицистического», статьи которых «затрагивали бы основные вопросы е<вр>а<зийской> проблематики»³. В переписке участников движения горячо обсуждалась мысль о том, чтобы усилиями польских и прибалтийских евразийцев «создать нечто подобное “Исходу к Востоку”»⁴ (отчасти — но только отчасти замысел реализовался в сборнике «Новая Эпоха»). В 1935 г. в эстонской евразийской группе возник проект издать сборник, посвященный философии Н.Ф. Федорова и ее значению для современности, но он

¹ В.А. Пейль — К.А. Чхеидзе. 8 августа 1931 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 59.

² К.А. Чхеидзе — В.А. Пейлю. 17 августа 1932 // Там же. Л. 35 об.

³ С.Д. Бохан — К.А. Чхеидзе. 15 октября 1932 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 15. Л. 3.

⁴ К.А. Чхеидзе — С.Д. Бохан. 22 сентября 1932 // Там же. Л. 2.

также не был реализован, несмотря на энтузиазм инициаторов, по все той же банальной материальной причине...

Увы, несмотря на вышеперечисленные очевидные факты евразийство 1930-х годов привлекает гораздо меньше внимания историков философской и общественной мысли, поскольку априорно утверждается его несущественность, его вторичность и маргинальность по сравнению с каноническим евразийством до-кламарской эпохи.

Впрочем, проблема коренится еще и в другом. Для отечественного исследователя истории евразийства 1920-х гг. ситуация с источниками более чем благоприятна. В крупнейших библиотеках Москвы и Санкт-Петербурга можно найти практически все, изданное евразийцами в их первое триумфальное десятилетие. Некоторые вещи переизданы в составе посвященных евразийству тематических сборников, в избранных сочинениях Флоровского, Трубецкого, Савицкого, Карсавина и др. Регулярно появляются архивные публикации. Что же касается евразийства 1930-х гг., то тут проблема источников остра и, я бы сказала, катастрофична. Евразийские издания 1930-х гг. доступны гораздо меньше, чем издания 1920-х. А главное, если по изданиям 1920-х гг. можно в целом представить себе историю и идеологию движения на данном этапе, то по изданиям 1930-х гг. никакое целостное представление о позднем евразийстве сделать нельзя. Его подлинный облик может быть восстановлен лишь после фронтальных архивных исследований, причем не только в российских, но и в зарубежных архивах, широкой публикации материалов движения, переписки его участников, неопубликованных статей, протоколов, дискуссий... Однако без этого у нас не будет адекватного представления об исторической и духовной эволюции всего евразийства, не только первого его десятилетия, но и второго.

В 1930-е гг. в евразийстве заявляют о себе новые имена — хотя назвать их совсем новыми было бы неправомерно: Я.А. Бромберг и Г.Н. Полковников¹, «молодая философская смена»², были членами движения и в 1920-е годы, однако как идеологи и теоретики раскрылись только теперь. Бромберг с евразийской точки зрения рассматривал еврейский вопрос, подчеркивая, что восточные евреи, живущие на пространстве России-Евразии, связаны со всеми ее народностями единым историческим и культурным заданием, и призывая русских и евреев объединиться против расизма, стремительно набиравшего силу в тогдашней Европе³. Полковников предпринял попытку построения евразийской историософии

¹ См.: *Повилайтис В.И.* Забытый сюжет в истории евразийства (О книге Г.Н. Полковникова «Диалектика истории») // Вестник РГУ им. И. Канта. 2007. Вып. 8. С. 39–45. В Литературном архиве Музея национальной литературы Чешской республики в собрании *Fedoroviana Pragensia* (Ф. 142) хранятся некоторые неопубликованные философские работы Г.Н. Полковникова, переданные К.А. Чхеидзе.

² *Савицкий П.Н.* Идеи и пути евразийской литературы // Русский узел евразийства: Восток в русской мысли. М.: Беловодье, 1997. С. 387, 386.

³ *Бромберг Я.А.* Еврейское восточничество в прошлом и будущем // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. С. 191–211.

на основе гегелевского учения о диалектике. Он утверждал, что третья, синтетическая эпоха истории, открываемая Россией-Евразией, дает разрешение главных антиномий бытия и сознания, сталкивавших Запад и Восток на протяжении многих веков: единичное и общее она примиряет в идеале соборности, разум и чувство в даре «сердечного ума», Истину Бога и истину человека — в идеале «свободного обожения человека». А главное — пролагает путь к «мировой всечеловеческой культуре», являющейся целостным синтезом самобытных национальных культур, в каждой из которых по-своему и неповторимо отражается Абсолютное¹.

К именам Бромберга и Полковникова следует присоединить еще одно имя — Константина Александровича Чхеидзе (1897–1974), писателя, мыслителя, публициста, с которым неразрывно связана и история позднего евразийства, и идейно-философская его эволюция.

Несколько слов о биографии Константина Чхеидзе. Представитель древнего грузинского княжеского рода, выпускник Полтавского кадетского корпуса и Тверского кавалерийского училища, до эмиграции он служил в Кабардинском конном полку (Дикая дивизия), в годы Гражданской войны был личным адъютантом начальника Кабардинских частей генерала Заурбека Даутокова-Серебрякова. Вместе с южными частями Белой армии был эвакуирован в Константинополь, затем на о. Лемнос (1921). Позднее, в романе «Без гнезд» (1943–1944) и воспоминаниях «События, встречи, мысли» (1967–1971) он опишет «заключительный акт “белой трагедии”»² — разгром армии Врангеля, исход из Крыма, плавание по штормящему Черному морю на переполненных до отказа судах, в скученности и духоте, при катастрофической нехватке воды, пищи, лекарств, невзгоды и унижения, выпавшие на долю армии, брошенной на милость союзников. В Тузле, вспоминает Чхеидзе, беженцам предлагали поселиться в хлевах для овец, а на Лемносе «в декабре, в палатках, рассчитанных на шесть человек, на грязной соломе, ютилось четырнадцать. Ничтожный паек, отсутствие медицинской помощи — а раненых и больных было много. Вспыхнули эпидемии — тиф, дизентерия кровавая. <...> Бывшие в Галлиполи офицеры (уже когда они были студентами в Праге) говорили мне “по секрету”, что в критические декабрьские дни двадцатого года, под влиянием приблизительно таких же “условий”, возникла мысль совершить внезапный набег на Константинополь, разгромить “дорогих, доблестных союзников”, захватить этот важнейший политико-стратегический центр и разослать “ультимативные требования” в Париж, Лондон и Вашингтон. План, разумеется, фантастический, но ведь и возник он на почве кровного оскорбления лучших чувств к “союзникам”, разочарования в их благородстве»³. Это разочарование в рыцарстве прежних друзей, в их верности долгу и совести, равно как и гораздо более радикальное разочарование в западной цивилизации,

¹ Полковников Г.Н. Диалектика истории. Париж, 1931. С. 162, 167, 169.

² Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли // Литературный архив Музея национальной письменности. Фонд К.А. Чхеидзе. 6/71/0003. Машинопись с авторской правкой.

³ Там же.

обернувшейся к русским изгнанникам своей жесткой, капиталистически-звериной изнанкой, и стало, как писал позднее Чхеидзе, той почвой, той «психологической “питательной средой”»¹, на которой в 1921 г. возникло и возросло евразийство.

После ликвидации лемносского лагеря Чхеидзе попадает в Болгарию. Два года он, князь, кавалерист, офицер, будет чернорабочим, трудясь буквально за гроши, за кусок хлеба и крышу над головой (позднее Константин Александрович вспоминал, что поменял за это время 14 профессий: дровосек, кочегар, каменщик, грузчик, землекоп и т. д.²). Но в 1923 г. судьба его изменилась: он нелегально переходит границу Чехословакии и, добравшись до Праги, где, благодаря «русской акции» президента Масарика, были созданы благоприятные условия для учебы эмигрантской, прежде всего военной молодежи, поступает на Русский юридический факультет.

На юридическом факультете преподавали основные деятели евразийского движения 1920-х годов. Константина Чхеидзе, еще в Болгарии познакомившегося с программным «Исходом к Востоку», судьба свела буквально со всеми. Он занимался в семинаре Г.В. Вернадского по русской истории, в семинаре Г.В. Флоровского по истории философии, изучал государственное право у Н.Н. Алексеева и «Россиеведение» у П.Н. Савицкого³. Но параллельно научным студиям шел поиск мировоззренческих опор и ориентиров. «Страстное желание понять, осмыслить пережитое, впитать опыт и знания тех “больших” и “мудрых”, которые шли впереди потока жизни и, казалось, руководили им; заглянуть в сокровенную сущность разыгравшихся (и разыгрывавшихся) в России и мире событий, уразуметь их причины и следствия, а может быть, и предугадать их конечные меты — вот вехи, определявшие пути начального периода моей жизни в Праге»⁴ — писал позднее Чхеидзе в воспоминаниях. В евразийстве он надеялся обрести то всеобъемлющее мировоззрение, которое могло бы дать подлинные, а не мнимые ориентиры людям, прошедшим сквозь ужас гражданской братоубийственной бойни, искал идеал, способный по-настоящему одушевить историческое и социальное делание. Вступление в ряды движения, произошедшее в 1924 году, было волевым, осознанным актом.

С середины 1920-х годов активно развертывается литературная и публицистическая деятельность Чхеидзе. В 1925 г. он вступает в Союз русских писателей и журналистов в Чехословакии, активно участвует в культурной жизни русской Праги, выступая с лекциями и докладами на литературные и философские темы, является членом Пражского Философского общества и литературного кружка «Далиборка». В 1932 г. совместно с Л.В. Копецким создает кружок по изучению современной русской литературы при Русском народном университете. Сотрудничает в

¹ Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли.

² Эмигрантские писатели о себе. К. Чхеидзе // Молва. 23–25 декабря 1933. № 294. С. 3.

³ Несколько комментированных дат о К.А. Чхеидзе // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Д. 120.

Л. 2.

⁴ Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли. Гл. VIII. Прага — Париж — Прага. С. 30.

русских и чешских периодических изданиях, налаживая культурные связи эмиграции с чешской интеллигенцией.

Литературная известность приходит к Чхеидзе с изданием книги «Страна Прометея» (Шанхай, 1932; на чешском языке — Прага, 1933), получившей широкие отклики в эмигрантской и чешской прессе и названной в числе девяти лучших русских романов 1933 года. С ее страниц вставал целостный образ Кавказа в красоте и величии его первозданной природы, раскрывался патриархальный, твердый в своих жизненных и духовных устоях мир горцев, а вторая часть книги, представлявшая собой «роман-биографию» Заурбека Даутокова-Серебрякова, бывшего начальника Чхеидзе по Дикой Дивизии и отряду «Свободная Кабарда», описывала трагедию гражданской войны на Кавказе, когда «бело-красные фронты пали на предкавказские равнины и горы и изуродовали их огнем и смертью», когда ненавистью друг против друга исполнялись люди одного народа и даже одной семьи и «человек человеку был просто убийцей»¹.

Кавказ и далее будет главной темой Чхеидзе-писателя. Большинство его романов («Глядящий на солнце» (чеш. пер.: Прага, 1935), «Навстречу буре» (чешский пер. — Прага, 1940), «Крылья над бездной» (1942)², «Невеста гор» (чеш. пер. — Прага, 1971)), рассказов и сказок написаны на кавказские темы: автор опирается то на события реальной истории (прежде всего революции и гражданской войны), то на горские предания и легенды³.

Чхеидзе создает не только литературно-поэтический, но и религиозно-философский образ Кавказа, поданный сквозь призму евразийских идей. Считая «проблему Восток — Запад» «основной осью, вокруг которой вращается вся мировая история», начиная с похода греков на Трою и завоеваний Александра Македонского, он рассматривает современность как «очередную фазу развития все той же единой мировой темы»: «Арена действия — расширилась до размеров всего Старого Света. Буквально весь мир — Россия, Европа, Индия, Китай, Япония и Америка — вовлечены в эту стремительно развертывающуюся трагедию. В центре событий — Россия, с ее срединным географическим положением; с ее двойственной полуевропейской, активной, отвечающей на вопрос “как?” и полуазиатской, созерцательной, отвечающей на вопрос “для чего?” душой... Одним из важнейших участников описываемой трагедии является Кавказ. Кавказ, в своих пределах и на свой манер, переживал и переживает все ту же мировую

¹ Чхеидзе К.А. Страна Прометея. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2004. С. 215.

² Роман опубликован лишь в наши дни: Чхеидзе К.А. Крылья над бездной: Роман-сказ; Кавказская проза. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010.

³ Orlí skála (Sborník pohádek a legend). Praha, 1958; Čarovny prsten. Praha, 1968. Полную библиографию художественных произведений К.А. Чхеидзе составил чешский историк и библиограф Й. Вацек (Zirajčí do Slunce. Literárněvědný sborník o životě a díle gruzinského knížete Konstantina Čcheidzeho, spisovatele v Čechách. Sestavili V. Bystrov a J. Vacek. Praha, 2002. С. 93–99). См. также: Гачева А.Г. Образ Кавказа в книге К.А. Чхеидзе «Страна Прометея» // Литературное зарубежье как культурный феномен. Вып. 2. М.: ИНИОН РАН, 2019. С. 134–145.

трагедию. С незапамятных времен греки (западники!) во главе с Ясоном, искали в наших местах Золотое Руно. Так же с незапамятных времен у нас известны восточные влияния: огнепоклонников, солнцепоклонников, последователей Заратустры и т. д. Миф о Прометее вовсе не случайно связан с Кавказом. Кавказ, удивительно сочетавший в себе цветущие долины, жители которых мгновенно перенимают все завоевания культуры, с мрачными теснинами, где возможно встретить не только средневековые, но подчас и пещерный период, — Кавказ как бы заключает в себе все времена и все письмена, оставшиеся от веков. Поэтому кавказцу легче, чем кому другому, понять и воспринять дух разных веков. Переезжая из современного города, расположенного на железной дороге, в горный аул, куда ведет выючная тропа, — он за несколько часов проделывает путь нескольких веков. Кавказ — музей мировой истории. В нем находятся древние скрижали, содержание которых еще предстоит разобрать... И, быть может, именно Кавказу предназначена великая судьба приблизиться к нахождению того синтеза Запада-Востока, о котором у нас идет речь»¹.

Да, именно «синтез Запада и Востока» искал находившийся в Праге, Константин Александрович Чхеидзе, грузин по отцу, русский по матери, выросший в многонациональном Моздоке. В евразийстве он обрел оправдание глубокой, все его существо захватившей любви одновременно и к русской культуре, и к культуре Кавказа, к населяющим его многоликим народностям. Национальной проблеме была посвящена первая же статья, с которой Чхеидзе выступил на страницах евразийских изданий. Вслед за старшими теоретиками евразийства, Н.С. Трубецким, Г.В. Вернадским, П.Н. Савицким, он писал о народах России-Евразии, связанных в высшее, над-национальное целое общностью месторазвития и единством исторической судьбы². А в статье «Лига наций и государства-материки», обращаясь к проблемам геополитики, заговорил о стремительно нарастающем в современности процессе объединения наций, интеграции отдельных государств в «государства-материки», в целостные миры со своим историческим и культурным заданием, причем помимо уже существующих пан-европейского, пан-американского, пан-евразийского миров (соответственно Европа, СССР и США с тяготеющими к ним государствами) выделял потенциальные пан-азиатский и пан-исламистский миры, коим еще предстоит проявить себя на арене истории в соперничестве с тремя другими, пока определяющими политическую погоду мирами.

В 1928 г. Чхеидзе окончил юридический факультет, защитив диплом на тему «Опыт анализа социальных норм» и получив предложение специализироваться в юридической области сразу от трех руководителей кафедр. В конечном итоге он избрал государственное право, которое вел проф. Н.Н. Алексеев. Открывались перспективы блестящей научной карьеры. Однако все сложилось иначе. «На евраз<ийском> курултае (татарщина

¹ Чхеидзе К.А. «Моя тема — Кавказ» // Чхеидзе К.А. Страна Прометеев. С. 259–260.

² Чхеидзе К.А. Национальная проблема // Евразийская хроника. Вып. IV. Париж, 1926.

и Чингисхан были в моде у евраз<ийцев> <...>), — вспоминал позднее Чхеидзе, — было принято решение направить меня в Париж на пост члена редколл<егии> “Евр<аз>ия”¹. То, что выбор пал на него, было закономерно. Во второй половине 1920-х годов Чхеидзе становится влиятельной фигурой в Пражской евразийской группе, правой рукой П.Н. Савицкого, с которым его связывает теперь не только товарищество по движению, но и искренняя, сердечная дружба. Лучшей кандидатуры для отстаивания своей позиции в редакции, где с самого начала существовали серьезные разногласия, Савицкий найти просто не мог.

В августе 1928 г. Константин Александрович приезжает во Францию. Вот как передает он свои впечатления от первого контакта с парижанами (к которым члены пражской группы испытывали некоторую, впрочем, вполне понятную, ревность): «Прежде всего выяснилось, что парижские евразийцы народ совсем иного закала и профиля, нежели пражские. В Праге — прежде всего *дело, во всем ясность*, некоторый “дух Спарты”, спайка и дисциплина. У “парижан” чувствовалось своего рода сибаритство, имели значение аперитивы, обильный завтрак — в полдень, еще более обильный обед, вместо ужина»². Разница жизненных стилей дополнилась разницей идеологических установок: «Дело сводилось к определению евразийства в системе современных русских идеологических течений. Принадлежим ли мы больше к эмигрантскому миру или советскому? И в чем? И в какой степени? И где проходит водораздел? И что считать “абсолютным аксиоматическим фондом”, а что “тактическими утверждениями”? — Почва довольно деликатная, зыбкая»³.

С самого начала у Чхеидзе не сложились отношения с П.П. Сувчинским, в руках которого фактически находилось издание «Евразии». «Вылощенный барин с аристократическими манерами»⁴ раздражал бывшего офицера, не раз смотревшего в лицо смерти и не понаслышке знавшего, что такое черный, поденный, копеечный труд. Каждый раз, вспоминая о кламарских событиях, Константин Александрович будет неліцеприятно отзываться о Сувчинском, возлагая вину в развале евразийства именно на него. Чхеидзе настаивало стремление Сувчинского «дать русскую трактовку марксизма»⁵ — он опасался растворения евразийства в марксизме, утраты движением собственного творческого лица.

Споры в редакции «Евразии» начались еще до выхода в свет первого номера. Слева выступали П.П. Сувчинский, Д.П. Святополк-Мирский, С.Я. Эфрон, справа — Н.Н. Алексеев, П.Н. Савицкий, К.А. Чхеидзе. Первоначально правые евразийцы стремились улаживать разногласия, не доводя дело до разрыва: как вспоминал Чхеидзе, призрак раскола особенно устрасал Савицкого. И сам Чхеидзе, несмотря на то, что настроен

¹ Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли. Гл. VIII. Прага — Париж — Прага. С. 62–63.

² Там же. С. 68.

³ Там же. С. 71.

⁴ Там же. С. 70.

⁵ Там же. С. 72.

был гораздо непримиримее, предпочитал успокаивать членов пражской группы, уверяя, что евразийская линия усилиями правых выправляется, и довольно успешно: «Те взгляды, которые я условно обозначаю нашими, возобладали»¹, — пишет он в Прагу за неделю до появления первого номера газеты: «...Понятно, если бы боролись два тезиса <...>, то, конечно, был бы уже не кризис движения, а раскол в движении. Но в том-то и дело, что (как я уже подробно описывал в предыдущем письме) берется тот же тезис и только толкуется иначе»². Однако уже спустя месяц тон его сообщений меняется: «Относительно благополучия всех четырех номеров — не могу с вами согласиться. Благополучие это чисто внешнее. По существу же в некоторых статьях есть вещи не только не совместимые с евраз<ийств>ом, но, т<ак> с<казать>, ликвидирующие его. На мой взгляд, тенденция “Евразии” есть пересмотр марксизма; причем такой пересмотр, который не противопоставляет его автору марксизму, но сопоставляет автора пересмотра и учение Маркса (выражаясь научно — это ревизионизм и имманентная критика). Своих оценок не скрываю ни от кого, начиная с коллег по редакции. — Впрочем, человеку свойственно ошибаться. Возможно, я ошибаюсь. Но — в данном случае — не один я ошибаюсь...

<...> Я думаю, что в фальшивое положение попал не один я, а все те, кто выдавал авансы звонкой евразийской монетой, а расплачиваться пытается фальшивками. В данный момент, поскольку “Евразия” является официозом движения и в то же время отнюдь не выражает сущности движения; а все движение на это не протестует — все его участники находятся в одинаково фальшивом положении. Разница лишь в том, что на мне лежит несколько большая ответственность. Но именно поэтому в течение трех месяцев я, не переставая, указываю на фальшивость и опасность создавшегося положения. Разумеется, такое положение без конца продолжаться не может. И я думаю, что в течение ближайших недель будут поставлены точки над *i*.»³.

Точки над «*i*» вскоре, действительно, оказались поставлены. В 7 номере «Евразии» Н.С. Трубецкой заявил о расколе в евразийском движении, затем состоялось публичное выступление правых евразийцев, во время которого было заявлено об «отпадении» парижской группы, вышла в свет брошюра «Газета “Евразия” не есть евразийский орган» за подписью П.Н. Савицкого, Н.Н. Алексева, В.Н. Ильина... Чхеидзе последовательно и убежденно выступает на стороне правых. Он входит в редколлегия «Евразийского сборника», определившего платформу посткламарского евразийства, печатает здесь статью «Евразийство и ВКП(б)», посвященную проблеме смены коммунистического правящего отбора с его осклопленной, атеистической идеологией евразийским правящим отбором, способным предложить народу, ищущему Божией правды, идею целостную и религиозно укорененную.

¹ К.А. Чхеидзе — А.В. Копецкому и А.В. Усачеву, 15 ноября 1928 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 6.

² Там же.

³ К.А. Чхеидзе — членам Пражской евразийской группы // Там же. Л. 10б.-2.

В 1930-е годы авторитет Чхеидзе в евразийском движении неуклонно растет: Константин Александрович, еще в 1929 г. вернувшийся в Чехословакию, активно работает в Пражской евразийской группе, входит в ЦК организации, состоит в редколлегии основных евразийских изданий. Ведет постоянную переписку с парижскими, брюссельскими, эстонскими, литовскими евразийцами, инициирует выпуск в Нарве в 1933 году евразийского сборника «Новая эпоха. Идеократия. Политика-Экономика. Обзоры». Составляет и редактирует «Евразийские тетради» (1934–1936), регулярно посылает материалы для брюссельского «Евразийца». При этом чисто организационной сферой его деятельность не ограничивается. Во второе евразийское десятилетие он выступает как идеолог, стремится дать движению, обессиленному кламарским расколом, новый мировоззренческий и творческий импульс.

Но прежде чем представить систему историософских взглядов Чхеидзе и ее место в евразийской идеологии, позволю себе необходимое аналитическое отступление.

Евразийство не было статичной теорией. С первых манифестных сборников «Исход к Востоку» (Прага, 1921), «На путях» (Берлин, 1922), «Евразийский временник» (Вып. 3, Берлин, 1923) и др. оно интенсивно развивалось, расширялась его духовная, ценностная платформа, уточнялись базовые положения евразийской идеологии. Это развитие по-разному интерпретируется историками философской и общественной мысли (вплоть до признания подлинным евразийством лишь евразийства 1921–1923 гг.), по-разному воспринималось оно и самими участниками движения. Но факт остается фактом. Евразийство эволюционировало. И на разных этапах его эволюции идейный камертон, как уже говорилось в предыдущей главе, задавали *разные* деятели. Для евразийства эпохи «Исхода к Востоку» бесспорными авторитетами были Н.С. Трубецкой и Г.В. Флоровский. В середине 1920-х годов, после того как в 1923 г. движение покидает Флоровский, ведущими идеологами евразийства, становятся А.П. Карсавин и П.Н. Савицкий, хотя Н.С. Трубецкой, безусловно сохраняет свой авторитет, в евразийстве эпохи Кламара — П.П. Сувчинский и Д.П. Святополк-Мирский. С начала 1930-х годов — снова П.Н. Савицкий, а также Н.Н. Алексеев и К.А. Чхеидзе. Новые лидеры выдвигались в ответ на те вызовы, которые рождала живая, творческая мысль евразийства, и в свою очередь вносили в нее собственные понимания, разворачивали ее в том направлении, которое отвечало их сокровенным чаяниям и идеалам. Идея России-Евразии как особого геополитического региона, со своей неповторимой исторической судьбой и собственным духовным заданием, разумеется, оставалась для каждого из них неприкосновенной. Представление же о сущности этого задания, об ориентирах развития новой России, о ее месте в мировой истории менялось, и менялось подчас значительно.

В истории евразийства принято 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. И этому есть свое объяснение. Евразийство в лице его родоначальника и идеолога Н.С. Трубецкого, начинало... с разрыва с традицией русской христианской историософии, утверждавшей единство исторического процесса, его векторность и христосцентричность, последовательно отстаивавшей идею вселенскости 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, веки 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 существе сознающем, подкрепленного благовестием христианства, для коего «несть эллин и иудей». Трубецкой ни единства истории, ни единства человечества не признавал. Духовный наследник Н.Я. Данилевского, он представлял себе пространство земли как арену жизни и действия замкнутых, автономных культур, залог самобытности которых — в максимальном сосредоточении на себе и в минимальном пересечении и взаимодействии с другими культурами. В работе «Европа и человечество» (1920), легшей в основание евразийской концепции эпохи «Исхода к Востоку», вопрос о религиозном смысле истории не стоял вообще. История для Трубецкого не возрастание и восхождение, а *сосуществование* этнически и культурно разнообразных народов на пространстве земли — как различных видов в животном царстве, как соседей по коммунальной квартире, из которых каждый занят обустройством своей собственной ниши и не чувствует себя хозяином целого, а значит и своей ответственности за него — формула старца Зосимы «всякий пред всеми за всех виноват» здесь решительно была отставлена в сторону.

Увлеченное идеей культурно-исторических типов, евразийство эпохи «Исхода к Востоку», не признавало *всечеловечности*, сокровенной идеи русской религиозной мысли, вытекающей из понимания того, что народы земли, при всей их духовной и культурной самобытности, суть части целокупного человечества, восходящего к Богочеловечеству. Идеологи движения ставили всечеловечность на одну доску с космополитизмом, объявляли соблазном, прямой дорожкой к нивелированию национально-культурных различий. Между тем еще Достоевский разделял космополитизм, стирающий духовное и культурное своеобразие наций, и всечеловечность, соединяющую народные личности союзом любви и правды.

Делая основной акцент на идее национально-культурной самобытности, идеологи первоначального евразийства и саму религию начинали рассматривать как свойство того или иного культурно-исторического типа. Вопрос об универсальности, вселенскости христианства отодвигался

на задний план. Православие, основа бытия России-Евразии, фактически сводилось к атрибуту народности. Но такое местечковое православие уже не могло быть вселенской религией, спасающей мир, ведущей его к преображению, как то мечталось Достоевскому, Федорову, Соловьеву; оно замыкалось в бытовом исповедничестве, фактически уравнивалось в правах с другими религиозными верованиями, каждое из которых также было атрибутом той или иной большой или малой народности.

Антитеза «Россия — Запад» — *conditio sine qua* поп славянофильско-почвенной мысли — у Трубецкого также меняла свой смысл. Для Хомякова, Тютчева, Достоевского противостояние России и Европы было противостоянием двух идеалов, «идеала Мадонны и идеала Содомского», Царствия Божия, построенного на соборности, христианской любви, и «царства мира сего» с его культом потребления и комфорта, торжеством индивидуализма и эгоизма, борьбой всех против всех. Для Трубецкого речь шла прежде всего о противостоянии двух различных цивилизационно-культурных регионов (позиция Данилевского). С его точки зрения, вопрос о европеизации — это вопрос о типе культуры, навязываемой другим нациям и культурам с целью их обезличивания, с точки зрения названных мыслителей — вопрос о лжеидеале, агрессивно стремящемся подчинить себе мир.

Историософия первоначального евразийства в немалой степени была проникнута духом пессимизма и катастрофизма. Его идеологи оказывались ближе К.Н. Леонтьеву, стороннику идеи краха и неудачи истории, резко критиковавшему «либерально-эгалитарный прогресс» и не видевшему возможности никакого другого прогресса в мире, лежащем во зле, нежели тем представителям русской религиозной мысли XIX века, которые отстаивали концепцию истории как «работы спасения», утверждая идею подлинного, христианского прогресса как возрастания мира и человека «в духе и истине», подготовки условий для воцарения в бытии Царствия Божия. Г.В. Флоровский, один из создателей первоначальной платформы движения, прямо указывал на то, что евразийство принципиально отвергает «хилиастический историзм», руководится *трагическим* сознанием, утверждающим неизбежный антиномизм бытия¹, и «воспринимает мир как непрестанную борьбу веси Божией с градом антихриста, — борьбу, тяготеющую к апокалиптическим катаклизмам»².

Однако евразийство с первых же самостоятельных шагов начинает преодолевать упомянутый крен в этнографизм. В нем зреет понимание христианства как вселенской религии, а самое главное — медленно, но верно крепнет идея религиозного оправдания истории. Немалую роль здесь сыграли А.В. Карташев, во втором евразийском сборнике «На путях» представивший в ее пользу авторитетные богословские и этические

¹ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б. Струве о евразийстве. С. 127.

² Флоровский Г.В. О народах не-исторических // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. С. 102. (Впервые: Исход к Востоку. Прага, 1921.)

аргументы¹, а также присоединившиеся к движению 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, и ослабили в свою очередь позицию Г.В. Флоровского, сторонника трагического взгляда на движение истории.

«Религия, призванная в живом единстве питать, преисполняя смыслом, совокупность социального бытия, не может быть мертвенной схемой, вынуждаемой Разумом формулой Богопризнания»², — вот из какого 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»³, и сама «хозяйственная техника» «с религиозной точки зрения» «есть средство к осуществлению Завета, вложенного Творцом в создание человеческого рода», заповеди об обладании землей. Так евразийцы окончательно встают на почву русской религиозно-философской мысли с ее пафосом преодоления разрыва между храмовым и внехрамовым, мечтой о всецелой христианизации жизни. Более того, у них появляется та концепция Церкви, которая была выдвинута Хомяковым, затем углублялась и развивалась Достоевским, Федоровым, Соловьевым и прямо исходила из стержневой для этих мыслителей идеи богочеловечества. Прочитую брошюру «Евразийство. Опыт систематического изложения» (Париж, 1926), обобщившую главные идеи течения в эпоху его духовной и творческой зрелости: «Церковно-христианская деятельность есть искупление и спасение человека, т. е. его усовершенствование и в конце концов и в существе, говоря терминами святоотеческого 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»⁴.

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 преобразующегося в нее грешного мира»⁵.

Г.В. Флоровский в 1921 году манифестировал евразийство как течение не политическое, а культурно-философское, задача которого — пробуждение самосознания, «проповедь личной ответственности, призыв к творче-

¹ Карташев А.В. Реформа, реформация и исполнение церкви // На путях: Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922.

² Савицкий П.Н. Два мира // Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 123.

³ Там же.

⁴ Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 369.

⁵ Там же.

скому 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. В таком подходе, действительно, была своя нерушимая логика, полностью отвечавшая историческим воззрениям Флоровского, для которого всякая попытка гармоничного устройства внутри истории представлялась соблазном и утопией. Однако по мере того, как евразийство шло к пониманию религиозной ценности исторической жизни (не только поляризация сил добра и зла, но и начало теозиса), оно сознательно начинало строить себя как общественную и государственную доктрину. На передний план выдвигался вопрос о целях и путях социального делания, которое должно не увести от Христа, но вести к нему мир, о государстве правды, основанном «на неразрывной связи человека с Богом»³. Отсюда выросла концепция идеократии. Отсюда вырос Кламар с его отличной от первоначального евразийства трактовкой революции. Если в «Исходе к Востоку» революция представляла стихийным бунтом народа против европеизации, а восторжествовавший в ней большевизм — еще одним обличьем западничества, сковавшим вырвавшуюся было на свободу энергию масс, то идеологи «Евразии» видели в революции начало новой эры — эры подлинного исторического творчества. И смысл Кламара был совсем не в банальном перерождении евразийцев в марксистов. 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. Опираясь на Маркса, левые евразийцы стремились построить собственную концепцию *Мироделания*, дополненную ценностями русской христианской мысли, для чего и обращались к Н.Ф. Федорову, последовательно утверждавшему идеал активного, миропреображающего христианства. В отличие от зачинателей евразийства — филолога Н.С. Трубецкого, философа и богослова Г.В. Флоровского, историка Г.В. Вернадского — П.П. Сувчинский и Д.П. Святополк-Мирский менее всего хотели видеть в евразийстве только теорию, пусть самую блестящую и ученую. Евразийство должно было стать опорой строительства — государственного, общественного, экономического, культурного, одушевить собою все сферы и планы жизни.

Что примечательно — резкий критик кламарского уклона П.Н. Савицкий, в сущности, стремился к тому же: сделать евразийство творческой силой истории, добиться того, «чтобы религиозные начала стали действительны в “политике” и жизни»⁴, пронизали собою все уровни социального бытия. В духовном преображении «новой социальной России», в переводе

¹ Флоровский Г.В. Письмо к П.Б. Струве о евразийстве. С. 126.

² Там же.

³ Савицкий П.Н. Континент Евразия. С. 90.

⁴ Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган. С. 275.

колоссальной энергии народных масс в созидательное русло и состоит, по его убеждению «величайшая задача нашего времени»¹. И это еще одно доказательство того, что Клармар был закономерным этапом эволюции евразийской доктрины, пролагавшей пути от теории к практике, от мысли к целостному, *общему делу* (формула, в конце 1920-х годов с равной частотой появлявшаяся и у левых, и у правых идеологов евразийства). Другой вопрос, что Клармар, не будучи мировоззренческим срывом движения, стал его *испытанием*, выдержать которое левые и правые идеологи не смогли, погрязнув во взаимных, часто мелочных, обвинениях, пойдя на поводу «человеческих, слишком человеческих» чувств и амбиций² и не сумев за нападками друг на друга разглядеть то общее, что объединяло их гораздо сильнее, нежели до предела заостренные расхождения.

К 1930-м годам в евразийстве начинает все громче звучать идея всечеловечества, столь чуждая движению на его начальном этапе. П.Н. Савицкий говорит о всечеловечестве как определяющей «установке русского сознания» («Нет в мире народа, судьбы которого были бы безразличны для русских») и призывает «от россияведения к мироведению»³. Путь России-Евразии подчиняется теперь не требованиям ее культурно-исторического типа, а всечеловеческим, всемирным задачам, принцип племенной уступает место высшему, религиозному принципу. Другое дело, 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»⁴.

Эти стержневые для евразийства конца 1920 — начала 1930-х годов идеи: оправдания истории и творческого делания человека в истории, универсализма, соборности, всечеловечества — и будет последовательно развивать К.А. Чхеидзе, убежденный в необходимости утвердить целостный религиозно-философский фундамент евразийской идеологии, связать ее с тем пониманием христианства — как «религии преобразования земли, неба и всякой твари»⁵, освящающей этой высокой целью все грани цивилизации и культуры, — которое сложилось в русской философской и богословской мысли конца XIX — первой трети XX в., у Федорова, Соловьева, Бердяева, Булгакова, В. Ильина.

С самого начала Чхеидзе не примет леонтьевский пессимистический взгляд на историю, отдающий ее на откуп «князю века сего». Характерен

¹ Савицкий П.Н. Задание евразийства. С. 5.

² Воспоминания Чхеидзе, рисующие картину клармарского раскола, подтверждают вывод о том, что этот раскол был связан не только с мировоззренческими расхождениями участников движения, но и с той борьбой за лидерство, которая развернулась в 1928 — начале 1929 г. между парижанами и пражанами, прежде всего П.П. Сувчинским и П.Н. Савицким.

³ Савицкий П.Н. Научные задачи евразийства. С. 59, 62.

⁴ Там же. С. 63.

⁵ К.А. Чхеидзе — С.И. Чуеву, 13 марта 1932 // ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 5911. Л. 3.

его спор с Г.В. Флоровским, вспыхнувший еще в 1920-е годы на одном из заседаний историко-философского семинара: Чхеидзе выступил тогда с критикой работы П.И. Новгородцева «Об общественном идеале», в которой утверждалась утопичность всякой мечты о возможности благого устройства людей на земле, неважно, будет ли это социалистический рай пролетариата или «царство праведников» двадцатой главы Откровения, и заявил, что бытие человека в истории невозможно «без цельного идеала»: если такой идеал отсутствует, то в социуме неизбежно «берут вверх drobные, осколочные идеалы», содержащие лишь частичку правды¹. Как вспоминал позднее Чхеидзе, их спор с Флоровским, отставившим позицию Новгородцева, продолжался несколько часов², и каждый остался при своем мнении. Позднее в «Евразийском сборнике» он снова выступит против идеи краха и неудачи истории. Представление о том, что злое начало господствует в мире, что оно неизбежно и неотвратимо попирает добро, по убеждению Чхеидзе, есть представление «упрощенно-мстительное», «гнусное», «диаволическое». «Евразийское учение, укорененное в религии, никоим образом не может разделить взгляд, что *зло побеждается злом*»³, напротив — призывает к творческому, активному действию во имя добра.

Чхеидзе неоднократно указывал на неразрывную связь между историко-философской и антропологической темой: убежденность в фатальном торжестве зла в истории рождает «едкое и сухое презрение к представлению о человеке, как образе и подобии Божиим»⁴, неверие в историю приводит к неверию в человека, и не только в человека, каков он есть, в его противоречивой, самостной, смертной природе, но и в человека, восходящего к идеалу, усиливающегося преодолеть свое теперешнее разорванное и несовершенное состояние. В одном из писем Н.В. Устрялову (а письма — тот жанр, в котором дар Чхеидзе-мыслителя нашел органичное свое воплощение — возможностей печатного обнаружения своих идей в русских изданиях у него было немного) Константин Александрович развивает теорию «Субъект-субъектного отношения», того должного отношения между Богом и человеком, которое дает последнему смысл и цель его бытия на земле:

«Мне кажется, в центре грядущей Всеобщей системы будет находиться учение об энтелехии, обновленное и расширенное. Тут и только тут возможно увязать генезис с телеологией. Факты с этикой. И все вместе — с эсхатологией, от взгляда на которую, собственно, и зависит то, что мы условно именуем оптимизмом или пессимизмом. В одном месте своего письма Вы говорите: мир во зле лежит. Да. Но мир *волит* выйти из этого недолжного состояния. Выход мира из состояния зла — обожествление

¹ К.А. Чхеидзе — О.Н. Сетницкой, 17 апреля 1966 // Московский архив А.К. Горского и Н.А. Сетницкого.

² Там же.

³ Чхеидзе К.А. Евразийство и ВКП(б) // Евразийский сборник. Прага, 1929. С. 38.

⁴ Там же.

всех и всего — не это ли первейший завет? Что иное надо понимать под спасением?..

Мир (вселенная) вышел, исшел из Единого, чтобы стать Единым, вернувшись к нему. <...> Вопрос в том: каково участие человека в этом процессе? — есть ли человек объект? или он субъект? Или он со-субъект, соделатель?.. <...> Взгляд, что человек объект — это наиболее безотрадный и противный нашему современному сознанию взгляд. Взгляд, что человек субъект, и притом единственный, — ведет к атеизму, во всевозможных выражениях. Это, несомненно, ущербленный взгляд.

Но если человек не объект и не единственный субъект, то он — со-творец Единого. Это и есть так, ибо есть Все и есть я. И я являюсь частью Всего, но такой частью, которая осознает себя причастной Всему, хотя и несовершенно»¹.

Так утверждает Чхеидзе мысль о богочеловеческой синергии, вызревавшую в лоне восточно-христианской мысли (паламизм) и получившую свое развитие в русской религиозной философии. Не раз в своих статьях и письмах он ссылается на Н.Ф. Федорова, предельно расширившего границы соучастия человека в деле Божиим: созданный по образу и подобию своего Творца человек — «содейтель и соработник Бога» в осуществлении конечных Его обетований: преодоления смерти, воскрешения умерших, преобразования нынешнего смертного, страдающего бытия в совершенное и вечное благобытие.

Христианство, понятое как религия богочеловечества, открывало для евразийства путь к преодолению той антиномии материализма и идеализма, которая прочно утвердилась в марксизме и из которой изнутри самого марксизма выход найти было нельзя. В.Н. Ильин еще в конце 1920-х годов формулирует понятие материологизма, противопоставляя его как секулярному материализму Маркса, так и одностороннему философскому идеализму и религиозному спиритуализму. Материологизм, «признание Логоса, действующего в материи»², коренным образом меняет представление об эволюции, в которой отчетливо проступает восходящая линия развития — к порождению человека, соединяющего в себе физическое (природное) и духовное (божественное) и затем к богочеловечеству как цели мирового процесса, утверждению совершенного, обновленного бытия. П.Н. Савицкий подхватывает мысль Ильина, указывая на то, что евразийство, подобно марксизму, монистично, но в основании его монизма лежит теория «номогенеза, т. е. эволюции на основе закономерностей, предустановленных Божественной волей»³. А Чхеидзе в статье «Наука в СССР», вошедшей в подготовленную евразийцами энциклопедию «Russia USSR», называет материологизм синтетической концепцией, разрешающей борьбу двух противоборствующих лагерей русской мысли — «лагеря материалистов

¹ К.А. Чхеидзе — Н.В. Устрялову, 24 апреля 1934 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 737.

² Ильин В.Н. Материализм и материологизм // Евразия. 1928. № 2. 1 декабря.

³ Савицкий П.Н. Газета «Евразия» не есть евразийский орган. С. 275.

и лагеря спиритуалистов; противников метафизики и религии и защитников метафизики и религии»¹, и крупнейшим из «деятелей-идеологов синтетического типа» называет опять-таки Федорова, видя в его «Философии общего дела» целостное учение, сочетающее в себе «стремление к монизму, т. е. потребность духа свести все формы и явления жизни и мира к некоторому единому началу», и «конкретизм, т. е. стремление к живому воплощению отвлеченного знания в реальной действительности»².

Надо сказать, что с идеями Федорова Чхеидзе соприкоснулся еще в кламарский период. Поначалу он был против них сильно предрешен (в немалой степени потому, что Федоровым интересовался также Сувчинский, которого правые евразийцы особенно винили в кламарском кризисе), однако предрешение рассеялось достаточно быстро — как под влиянием непосредственного знакомства с трудами мыслителя, так и в результате завязавшейся переписки с философом федоровской ориентации Н.А. Сетницким, работавшим в то время в Харбине³. Уже с начала 1930-х годов Чхеидзе становится убежденным сторонником федоровских идей, стремится проводить их в среде русской эмиграции, и особенно среди евразийцев, помогает распространению в Европе посвященных Федорову харбинских изданий, участвует в подготовленном Сетницким сборнике «Вселенское дело» (Вып. 2, 1934), написав для него статью «Проблема идеократии». В апреле 1933 г., по инициативе Чхеидзе, в Чехословацком национальном музее в Праге было основано отделение «Fedoroviana Pragensia», главной задачей которого являлся «сбор и хранение материалов, относящихся к автору “Философии общего дела”»⁴.

В учении Федорова Чхеидзе особенно интересовала его идея совершенного общества, общества «по типу Троицы», в котором личности, подобно Троическим ипостасям, связаны неслиянно и нераздельно, пребывают в неразрывном, родственном, питаемом любовью единстве. Вот как комментировал философ-евразиец эту ключевую идею мыслителя, прямо связанную с главным постулатом «активного христианства» — необходимостью обращения догмата в заповедь: «Образ пресвятой Троицы — это не “абстрактное” представление, а величайший закон действия. Человечество должно усиливаться к тому, чтобы устроить (организовать) свою жизнь по образу и подобию пресв. Троицы. Для Федорова (как и для всех христиан) фраза о *образе и подобии* не пустая фраза, а наоборот — обязывающее откровение и неизбежная заповедь делания. По Федорову — пресв. Троица есть нераздельный и неслиянный союз совершенных Личностей. Этот божественный Союз раскрыт человечеству не на “поглядение”, а на уподоб-

¹ Чхеидзе К.А. Наука в СССР (русский текст) // Литературный архив Музея национальной письменности. Ф. 142 (Fedoroviana Pragensia). I.3.37. Далее ссылки на этот фонд даются аббревиатурой «FP» с указанием номера архивной коробки.

² Там же.

³ Частичную публикацию переписки Сетницкого и Чхеидзе см.: Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. С. 382–450.

⁴ Проект официального обращения Чехословацкого Национального музея об открытии фонда Fedoroviana Pragensia // FP I.3.27.

ление: — сущность проективизма (в данном случае) состоит в утверждении, что *человечество должно принять Образ пресв. Троицы за образец собственного своего устройства*¹.

Подобный акцент на теме идеального строя жизни в писаниях Чхеидзе вполне понятен. Еще в середине 1920-х годов А.П. Карсавин, один из главных идеологов тогдашнего евразийства, радикально пересматривает концепцию личности как «отъединенного и замкнутого в себе социального атома»², лежащую в основе этики индивидуализма, противопоставляя ей «понятие личности как живого и органического единства многообразия»³, подчеркивая, что человек может состояться как личность, полностью осуществить себя в бытии только в союзе с другими личностями, союзе веры, любви и дела. И исходя из такой трактовки, представляет социальную общность, народ, государство как тоже своего рода личности, но личности особые — симфонические, полагая подлинной основой их бытия принцип соборности, тот самый принцип «единства без слияния, различия без розни» (Федоров I, 96), который открывал Федоров в тайне Троицы и в котором видел пути к разрешению антиномии индивидуализма и коллективизма. В 1930-е годы Чхеидзе, опираясь на Федорова, настойчиво обращает своих современников к высшему, соборному образу общественного устройства, где единство уникальных, самобытных личностей, не подавляет и не умаляет каждой из них, но предоставляет безграничные возможности для самораскрытия.

От федоровской концепции совершенного, соборного социума, общества «по типу Троицы» Чхеидзе напрямую шел к проблеме идеократии, ключевой проблеме евразийской теории. При этом он сразу же расширял рамки анализа, переводя вопрос об идее-правительнице из области социально-политической в сферу онтологии и антропологии, возводя его к вопросу о сущности жизни, о смысле явления в мир сознающего, чувствующего существа. И опирался на то понимание жизни, которое было выдвинуто в религиозной и естественно-научной ветвях русского космизма (у Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, Н.А. Умова и В.И. Вернадского⁴, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского): жизнь для него есть борьба с энтропией, противодействие силам дезорганизации и распада. «Борьба за жизнь есть, в сущности, организация бытия», и во главе ее стоит человек, «высшая и конечная форма жизни»⁵, порожденная творческим усилием эволюции. Человек — «организационный центр вселенной», и заповедь «обладания землей», данная ему в книге Бытия, есть завет возделывать и преобразовать

¹ Чхеидзе К.А. Записка о философии Н.Ф. Федорова. С. 690–691.

² Евразийство. Опыт систематического изложения. С. 356.

³ Там же.

⁴ См. подробнее: Гачева А.Г. Идеи В.И. и Г.В. Вернадских в восприятии писателя, публициста, деятеля евразийского движения К.А. Чхеидзе // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына 2013. М.: Русский путь, 2014. С. 177–197.

⁵ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии // Новая эпоха. Политика-Экономика. Обзор. Нарва, 1933. С. 15, 16.

эту землю, требование его «соучастия в обожении мира»¹. В такой онтологической и антропологической перспективе социальная организация человечества мыслится первой ступенькой к организации бытия в целом. Государственная форма объединения становится объединением для регуляции. Государства-материки и должны, считает Чхеидзе, явить в своей исторической жизни «прообраз грядущего объединения человечества»², будущего общепланетарного единства.

Идеократическое устройство социума является, таким образом, требованием самой эволюции. Но ни одна из доселе существовавших идеократий еще не сумела, по мысли Чхеидзе, вместить в себя представление о человеке как сороботнике Творца, способном «организовать и преобразовать Космос»³. Это, подчеркивал он, касается и двух главных идеократических систем современности — коммунизма и фашизма: обе они основаны на идеалах дробных, ущербных, не ставящих задачи онтологического восхождения мира и человека, пытаются создать идеальный строй с непреображенными, смертными, одолеваемыми самостью людьми, проповедуют селекционный подход (неважно — расовый или классовый), полагают в свою основу насилие. Между тем истинная, совершенная идеократия может быть построена только на целостном, активно-христианском идеале, идеале обожения, победы над смертью, благого вселенского творчества⁴. Как мы уже отмечали, этот целостный, богочеловеческий идеал Чхеидзе находил в «Философии общего дела». И именно поэтому он не устал говорить о необходимости «соразвития и взаимопроникновения» евразийства, выдвинувшего задачу общественного устройства на идеократических началах, и федоровской концепции «совершенной идеократии»⁵, призывая к принятию этой концепции и других пореволюционников.

В своем увлечении философией Федорова, стремлении соединить ее с евразийством Чхеидзе фактически наследовал П.П. Сувчинскому, с которым столь яростно полемизировал в эпоху Кламара. Но если Сувчинский стремился через федоровство построить мост между марксизмом и евразийством, то Чхеидзе через Федорова строил мост между евразийством и христианством, причем христианством, понятым активно и творчески. «<...> По-видимому, очевидно, — писал он Савицкому, — что мы вступили в область создания идеократии как законченной системы. Но законченность системы определяется наличием конечного идеала. До сих пор сверх геополитики, историософии и теории государства, мы имели еще

¹ Чхеидзе К.А. К проблеме идеократии. С. 16, 17.

² Там же. С. 20.

³ Чхеидзе К.А. Проблема идеократии // Вселенское Дело. <Харбин>, 1934. Вып. 2. С. 59.

⁴ Различение целостной, совершенной идеократии и идеократии дробной К.А. Чхеидзе выстраивал, прямо опираясь на книгу своего корреспондента, философа Н.А. Сетницкого «О конечном идеале» (Харбин, 1932), где как раз и были сформулированы понятия целостного идеала, предполагающего полноту счастья и всеобщность спасения, и идеалов частичных, дефектных, дробных.

⁵ См.: ГАРФ. Ф. 5911. Оп. 1. Ед. хр. 46. Л. 2.

ряд отдельных дисциплин более или менее разработанных. Но не имеем гносеологии, метафизики, этики. С христианской точки зрения, этика тесно связана с эсхатологией. И, ей-Богу, я не знаю ничего превышающего эсхатологию, заключенную в трудах Н.Ф. Федорова (как, впрочем, и о. Флоренского, и о. Булгакова и нек<оторых> др<угих>)»¹.

Концепция совершенной идеократии, которая выстраивалась Чхеидзе с прямой опорой на русскую религиозно-философскую мысль, была близка построениям другого теоретика евразийства конца 1920-х — начала 1930-х гг., государствоведа Н.Н. Алексеева. Уточняя формулировку Н.С. Трубецкого об идеократическом государстве, Алексеев предложил называть это государство 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»². Философ стремился приблизить евразийское учение об идеократии к соловьевскому понятию теократии «как государства, высшим принципом которого является верховная из идей — идея религиозная»³, к образу человечества, созидającego Царство Божие на земле.

Примечательно, что Н.С. Трубецкой, родоначальник идеократической концепции евразийства, негативно воспринял стремление Чхеидзе религиозно интерпретировать идеократию, сопрячь ее с образом совершенного устройства жизни. «<...> Евразийство всегда восставало против хилиастических мечтаний. Идеократию мы никогда не выдавали за идеал — мы считаем, что такова будет форма общения ближайшего будущего. Общество непрерывно перестраивается; теперь нужна идеократия, потому что демократия себя изжила, а аристократия невозможна»⁴. Идеократический строй, по Трубецкому, способен служить реализации политических и экономических задач государства, но никак не христианскому делу спасения. Чхеидзе же был убежден: идеократия должна ставить себе предельные христианские цели, ибо только тогда будет возможно становление подлинно соборного социума, преодоление разрыва между верой и жизнью.

Столь противоположные интерпретации центрального понятия евразийства: утилитарно-прикладная, построенная на сознании относительности истории, и целостно-религиозная, вырастающая из концепции истории как «работы спасения», — еще одно свидетельство мировоззренческой эволюции евразийства на протяжении его двадцатилетней истории, эво-

¹ К.А. Чхеидзе — П.Н. Савицкому, 1 октября 1934 // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 693.

² Алексеев Н.Н. Теория государства // Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 592.

³ Там же.

⁴ Стенограмма доклада и прений по докладу К.А. Чхеидзе «“Философия общего дела” Н.Ф.Федорова», состоявшемся в Евразийском семинаре 10 октября 1934, Прага // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 697.

люции, которая делала движение все более восприимчивым к духовным традициям русской христианской мысли, и прежде всего к идеалу всечеловечества. В свое время Достоевский, размышляя о том принципе «единства любовью», который должен быть положен в основу бытия славянских народов, писал: «Славянство — лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (Достоевский 24, 214). Та же логика обнаруживается и у Чхеидзе. Совершенная идеократия, движимая идеалом преображения, никак не может быть, подчеркивал он, достоянием только России-Евразии, она есть идеально-должный образец организации общества, распространяющийся в перспективе времен на другие народы, охватывающий собой все человечество во всем его многообразии.

Идеологи первоначального евразийства, под влиянием интернационалистских лозунгов большевизма, отрицательно относились к идее интернационализма, видя в ней продукт «романо-германского», космополитического мировоззрения. Однако по мере развития духовной платформы движения в нем крепло понимание того, что сама по себе идея интернационализма, будучи правильно понята, не исключает «лица необщего выраженья» каждой отдельной нации и что человечество являет собой не стертую, безликую массу, а целокупную симфоническую личность, которая слагается из наций и народов, самобытных и уникальных, как самобытен и уникален каждый приходящий в мир человек. В конце 1920 — начале 1930-х годов в евразийстве возникает концепция «идеократического интернационала»: объединение государств-материков и населяющих их больших и малых народов мыслится как путь к всеземному единству, открывающему новую творческую эру истории. Зародившись как мировоззрение отдельно взятого культурно-исторического типа, евразийство теперь отчетливо претендует на роль общечеловеческого мировоззрения. Следуя этим тенденциям, Чхеидзе переосмысляет само понятие «месторазвитие», расширяя его до планетарных масштабов: «Человечество, занимающее поверхность земного шара, представляет собою объект геополитического исследования. Причем в этом случае месторазвитием будет весь земной шар, а субъектом истории — все человечество»¹.

Соответственно встает у мыслителя и вопрос о задачах рода людского, осознающего свою планету как месторазвитие, решая который, он снова оказывается в кругу идей активно-христианской мысли, прежде всего Федорова и Булгакова с их религиозной трактовкой хозяйства как исполнения заповеди об обладании землей. «Интегральное изучение и освоение» земного шара, регуляция «его природы, его сил»², «организация материи, организация духа, организация Космоса»³ — таковы перспективы, открывающиеся перед человечеством, вступившим в эру идеократии. Современная эпоха с ее динамизмом, с ее жаждой вселенского делания

¹ Чхеидзе К.А. Из области русской геополитики // Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. 7. С. 109.

² Там же.

³ Чхеидзе К.А. Записка о философии Н.Ф. Федорова. С. 692.

и доселе невиданной технической мощью не может удовлетвориться тем, что предлагает ей секулярная материалистическая экономика. Муравьиный труд «в свое пузо» не для нее. Она ищет «Общего Дела, в котором соединены усилия веры и труда, воли и интеллекта, каждого в отдельности и всех вместе»¹.

Широкое космическое дыхание, чаяние «третьей революции духа», выводящей человечество за пределы только классового строительства, устремляющей к преобразению бытия и человека, Константин Александрович считал характерной чертой своей эпохи. Современный период русской литературы, ищущей новые, совершенные формы жизни, он называл «идеократическим»², проводя параллели с русской литературой XIX в., озабоченной тем же взысканием совершенства. Чхеидзе подчеркивал, что вдохновенный размах национального делания, разворачивавшегося в те годы в Советской России и вовлекшего в свою орбиту многомиллионные слои населения, выходил далеко за пределы государственных и партийных директив. Во «всенародном (пусть даже принудительном строительстве)» первой пятилетки он видел трансформировавшиеся до неузнаваемости извечные чаяния «Царства Божия на земле», новой, «праведной и, как говорят простые русские люди, правильной жизни»³. Новая социалистическая экономика, противостоящая хаотически-стихийной, зооморфной экономике капитализма, представляла в такой системе координат как первая, еще неполноценная, дефектная проба пера на путях ко всецелой организации жизни, понятой в самом высоком, религиозном смысле этого слова. Другое дело, что попытка созидания совершенного социума осуществляется в рамках атеистического большевизма, предлагающего лишь обрубленно-секулярный, спрямленно-плоский вариант хозяйственно-исторического делания. И задача евразийства как одного из главных пореволюционных течений, состоит как раз в том, чтобы дать своим соотечественникам и современникам «конечный идеал» преобразования мира, устройства всеземного, всекосмического хозяйства, вытекающий из высокого представления о человеке «как орудии божественного разума, который (через веру, любовь и творчество) становится разумом Вселенной»⁴.

Концепция совершенной идеократии вызвала много споров в евразийской среде. Н.С. Трубецкой ее не принял, П.Н. Савицкий принял, но с оговорками. Восприимчивее оказалась новая евразийская поросль — члены эстонской и литовской евразийских групп — В.А. Пейль, С.Д. Бохан, А.К. Прейнвальц, С.И. Чуев, И.С. Снетков. Впрочем, это было совсем не случайно. Чхеидзе стремился привить молодым участникам движения, с которыми состоял в постоянной переписке с начала 1930-х годов, религиозно-философский взгляд на мир, человека, историю, раскрывал перед

¹ Чхеидзе К.А. Идеократическое содержание хозяйства // Евразийская хроника. Вып. 11. Берлин, 1935. С. 54.

² Чхеидзе К.А. О современной русской литературе // Чхеидзе К.А. На литературные темы. Прага, 1933. С. XIX.

³ Чхеидзе К.А. Философия Н.Ф. Федорова и пятилетка // ФР. I.3.27.

⁴ Чхеидзе К.А. Записка о философии Н.Ф. Федорова. С. 691.

ними христианский идеал богочеловечества, учил видеть в евразийстве «волю к созданию синтетической эпохи, целостного мировоззрения»¹.

Помимо деятельности внутри организованного евразийства, Чхеидзе отдавал много сил установлению творческих контактов между евразийством и другими пореволюционными течениями, принявшими революцию и видевшими задачу эмиграции в том, чтобы содействовать историческому строительству Советской России, духовно преображая его изнутри. Диалог, поиск той общей платформы, на которой могло бы начаться плодотворное сотрудничество деятелей эмиграции в поиске «третьего пути», идейных и духовных ориентиров развития новой России, стал важной и определяющей чертой бытования пореволюционных течений с начала 1930-х гг. — в отличие от 1920-х гг., когда шел процесс становления течений и группировок, сопровождавшийся тенденциями отталкивания и размежевания, когда, по точному выражению Достоевского, «каждый хотел придти с новым словом». Начало 1930-х гг. — время, когда идеологи разных направлений, убедившиеся в том, что идейная разобщенность и действия в одиночку лишь ослабляют духовное влияние эмиграции, сводя деятельность течений к межпартийным разборкам и усиливая их оторванность от жизни страны, предпринимают серию попыток к сближению. Именно тогда, по инициативе кн. Ю.А. Ширинского-Шихматова, лидера национал-максималистов, в Париже начал выходить журнал «Утверждения» (1931–1932 гг. 3 выпуска), призвавший к объединению идейных сил пореволюционных течений в деле создания целостной идеологии для будущей Третьей России. Осенью 1932 г. в Париже был основан Пореволуционный клуб, ставившей своей задачей диалог между лидерами пореволюционных течений, а некоторое время спустя — Объединенный Клуб пореволуционных течений, созданный П.С. Боранецким².

Деятельность К.А. Чхеидзе развивалась в русле той же — объединительной — тенденции. Уже в конце 1920-х годов он понимает: евразийское движение неспособно плодотворно развиваться в отрыве от других пореволюционных течений. Необходим подлинный «собор сил» эмиграции, тех сил, которые нацелены не на конфронтацию с Советской Россией, а на плодотворное, восполняющее взаимодействие двух частей единой нации, волею исторических судеб оказавшейся расколотой надвое. Неоднократно убеждает он тогдашнего главу евразийства П.Н. Савицкого в необходимости скорейшего выхода движения за рамки узкой партийности, конструктивного диалога с близкими течениями, построения единой пореволюционной идеологии, вбирающей в себя все ценное и плодотворное из идей и установок каждого из них. В конце 1920 — начале 1930-х гг. он вступает в переписку с Н.В. Устряловым, Ю.А. Ширинским-Шихматовым,

¹ Стенограмма доклада К.А. Ч<хеидзе> «Философия общего дела» Н.Ф. Федорова, состоявшегося в Евразийском семинаре 10 октября 1934 года, Прага // Н.Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. С. 697.

² См. подробнее главу «Идея “Третьей России” и пореволюционные течения русской эмиграции 1920–1930-х годов».

П.С. Боранецким и др., налаживая мосты духовных и творческих контактов, закладывая основы возможного и действительного сотрудничества. Эта переписка, дающая богатый материал к истории пореволюционных течений, в то же время является и ценнейшим мировоззренческим документом, свидетельствующим о высоком религиозном и профетическом накале философской мысли пореволюционников. В эпистолярном диалоге Чхеидзе и Устрялова, Чхеидзе и Боранецкого¹ речь идет об истории и эсхатологии, путях прогресса и судьбах цивилизации, о роли христианства и церкви в мире, о конечном назначении человека...

В заключение — несколько слов о дальнейшей судьбе К.А. Чхеидзе. Во время Второй мировой войны он участвовал в движении Сопротивления, а в 1945 г., после прихода в Чехословакию советских войск, был арестован органами «Смерша». Вместе с П.Н. Савицким его вывезли в СССР, держали в Лефортово и Бутырке, предъявив обвинение в антисоветской деятельности, а в октябре 1945-го отправили в лагерь. Первые шесть лет Чхеидзе проводит в Сиблаге, затем в Озерлаге². Лишь спустя десять лет — в 1955-м — он вернется в Чехословакию. Продолжит писать, хотя печатать его будут редко. С 1967 г. по заказу чешского Литературного фонда начнет работать над «Воспоминаниями». В главе «Прага — Париж — Прага» Чхеидзе будет говорить и о евразийском движении, подчеркивая его «самостоятельность, независимость и оригинальность» «при подходе к проблематике Новой России и наметке ее решений» и выражая надежду на то, что историческая наука еще «займется определением места мыслителей-евразийцев в общем идеологическом развитии русского, и не только русского народа»³.

¹ Переписка К.А. Чхеидзе и П.С. Боранецкого опубликована: Диаспора. Новые материалы. Т. 7. Париж; СПб.: Atheneum — Феникс, 2005. С. 437–487.

² *Bystrov V. Život a dílo Konstantina Čcheidzeho // Zirájící do Slunce. S. 53.*

³ *Чхеидзе К.А. События, встречи, мысли. Гл.VIII. Прага — Париж — Прага. С. 54.*

«СОБОР ВОСКРЕШАЮЩЕГО МУЗЕЯ» ВАСИЛИЯ ЧЕКРЫГИНА (Вместо заключения)

«Художник-духовидец», «огромный синтетический талант», «предтеча-зачинатель» творчества будущего¹, «апостол большого искусства»². В таких восторженных тонах отзывались современники о художнике Василии Николаевиче Чекрыгине (1897–1922), «звезде разрозненной плеяды» русских авангардистов, одном из создателей и главных участников литературно-художественного объединения «Маковец» (1921–1927). Короткая жизнь — в 25-летнем возрасте художник погиб — была непрерывным творческим деланием: художественное наследие Чекрыгина составляет более 3000 работ.

У Чекрыгина был собственный самобытный путь внутри авангарда. Общаясь с ведущими его представителями: М.Ф. Ларионовым, В.Е. Татлиным, Н.С. Гончаровой, Д.Д. Бурлюком, В.В. Маяковским, участвуя в коллективных выставках, эпатажных акциях, вроде «Первого в России вечера речетворцев», прошедшего 13 октября 1913 г., он был совершенно самобытен и неповторим в том, что выходило из-под его кисти или карандаша. Оценивая картины Чекрыгина, представленные на так называемой выставке «№ 4» («Футуристы, лучисты, примитив»), что была устроена М. Ларионовым на Большой Дмитровке в марте — апреле 1914 г., «Московская газета» писала: «Особняком стоит Чекрыгин. Он не похож ни на кого. У него собственный путь — путь широкий и мощный, как полноводная река»³.

Этот «широкий и мощный» путь складывался из двух потоков, которые художник органически соединял: традиция европейского искусства, где его «вечными спутниками» были Фидий, Джотто, Мазаччо, Леонардо да Винчи, Рембрандт, а затем Гойя, Эль Греко, Сезанн, Курбе, и язык русской иконы, «творение мудрейшего из искусств»⁴. Он стремился к монументальности в искусстве и говорил о фреске «как о своем жизненном деле»⁵, видя в ней ту художественную форму, в которой в наибольшей степени проявляется синергия человека с Творцом. Подобно А.А. Иванову, перед работами которого он преклонялся, Чекрыгин был убежден: подлинное искусство должно религиозно преображать человека, быть полем его Встречи с Тем, Кто есть источник бессмертной, неветшающей жизни. Художник — не от-

¹ *Бакушинский А.* В пути к великому искусству // Жизнь. 1922. № 3.

² Апостол большого искусства. Воспоминания о В.Н. Чекрыгине // Маковец. 1922. № 2. С. 8.

³ Московская газета. 1914. 24 марта.

⁴ *Чекрыгин В.Н.* Мысли 1920–1921 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. М.: РА (Русский авангард), 2005. С. 219.

⁵ *Жегин Л.Ф.* Воспоминания о В.Н. Чекрыгине // Панорама искусств. Вып. 10. М., 1987. С. 214–215.

влеченный фантазер и не копиист действительности. Он — сорработник на Божией ниве, вносящий прибыль в Творение. В 1920 г. в одном из докладов по философии искусства Чекрыгин назовет художника «главным первосвященником мира»¹, сопротивляющимся смерти, космозирующим бытие, сообщающим ему совершенную, нетленную форму.

По складу мысли, по пониманию сущности творчества и его предельных заданий Чекрыгин близок той линии русской религиозной философии, которая стремилась к оправданию человека и истории, к преодолению разрыва между «храмовым» и «внехрамовым», к литургизации культуры и жизни. Его духовные собратья — Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев. Они выдвигали Логос и культуру, в которой действует Логос, как силу, противостоящую энтропии, рассматривали текущее в перспективе Преображения: человечества — в Богочеловечество, мира — в Царство Христово.

Характерная черта художественного мышления В.Н. Чекрыгина — способность увидеть за образом Первообраз. Эта черта питалась и пристальным вниманием художника к церковному искусству, к метафизике русской иконы (икона для Чекрыгина — знамение Царствия Божия, духоносной материальности, противостоящей хаотической, смертной стихии, ее «темой служит образ во всей ясности очищенной плоти»²). С другой — причастностью к русской литературной и религиозно-философской традиции, утверждавшей «реализм в высшем смысле», где сущее неразрывно связано с должным, бытие — с благобытием.

Сердечное боление за бытие, зосимовская любовь «ко всему созданию Божию» (Достоевский 14, 289), попечение о твари, что «стенает и мучится» в тисках смертного и жестокого мира, — камертон творчества Чекрыгина. Еще в детстве на стенах и на полу мелом или карандашом он изображал лошадей и собак — тех, что всего ближе и преданнее человеку, тех, в ком искра сознания теплится под покровом покорной животности, чаяя грядущего пробуждения. В первые годы учебы в Москве написал несколько «Зимок с лошадами» (1910–1911), вводя в пейзажи, исполненные левитановской душевности, образ «коняшки». «Лицо коня прекрасней и умней. / Он слышит говор листьев и камней...» Н.А. Заболоцкий напишет эти слова в 1926 г., когда Чекрыгина уже не будет в живых. Но Чекрыгину были известны картины другого знаменитого авангардиста Павла Филонова: «Мужчина и женщина» (1912–1913), «Святое семейство» (1914), «Масленица» (1913–1914), «Пир королей» (1913), с которых смотрят очеловеченные лики коней и коров. Обоих художников при всей разности творческих манер объединяла просветленная любовь к «меньшой твари», склонение перед ее терпеливой и мудрой кротостью.

¹ Чекрыгин В.А. Доклад. 1920–1921 // Мурина Е., Ракигин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 202.

² Чекрыгин В.Н. Мысли 1920–1921. С. 219.

В рисунках Чекрыгина первой половины 1910-х гг., иллюстрациях 1913 г. к книге В. Маяковского «Я» («Коленопреклоненный ангел», «Старец, благословляющий зверей»), проступают контуры совершенного, благого строя вещей, который должен воцариться на «новой земле» и о котором так пророчествует Исайя: «Вол и ягненок будут пастись вместе, и лев, как бык, будет есть солому» (Ис. 65, 25). В этом новом порядке природы отсутствует рознь, насилие, вытеснение, но царствуют любовь, братотворение и родство.

Н.Ф. Федоров, которого в начале 1920-х гг. Чекрыгин назовет своим «воспитателем и учителем»¹, видел неисчерпаемый источник сюжетов для подлинного совершеннолетнего творчества в Новом Завете, а его последователь, философ А.К. Горский ставил перед искусством задачу освоения образа Христа как Спасителя и Воскресителя. У Чекрыгина, никогда не расстававшегося с Евангелием (даже во время первого путешествия за границу он читает в вагоне поезда Новый Завет), вера и любовь ко Христу были не менее глубоки, чем у боготворимого им иконописца Андрея Рублева.

Лики Спасителя, созданные древнерусским изографом, невольно приводят на ум слова Достоевского о Христе как «идеале человека во плоти», «вековечном от века идеале, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек» (Достоевский 20, 172). У Чекрыгина, который позднее создаст свои художественные вариации на евангельские сюжеты, образ Христа наследует Христу Рублева. Его Христос — не Судия, а Спаситель и Воскреситель, Он Тот, на кого взирают не со страхом, но с упованием и любовью, чая избавления от смерти, страдания, несовершенства.

Любовь Чекрыгина ко Христу неразрывна с любовью к земле, по которой прошел Он, возвещая ее облечение в новые, божественные одежды. Русский художник чае просветления и преображения плоти мира. Потому так дороги ему фрески и иконы Рублева, акварели Александра Иванова: и те и другие являют образ мира, пронизанного фаворским сиянием, материи, претворенной в Богоматерию. И духовное напряжение живописи Эль Греко, которой Чекрыгин увлекается в начале 1910-х гг., он направляет не к инобытию, но к бытию, чающему одухотворения, обожения, совершенства. Искания великих европейцев художник прививает на русскую почву, соединяет их с религиозно-философскими исканиями своих современников. Так рождается в 1913 г. картина «Взыскующие Града» — своего рода отклик на волну богоискательства, которую породил Серебряный век. Чекрыгин комментирует этот замысел: «Истомленные ищут нового града Иерусалима <...> Драматический колорит. Автор искал новых путей выражения»².

То же напряженное алкание Града, неразрывно сопряженное с чаянием преображения, в работах Чекрыгина 1913 г. «Портрет», «Поэт», «Портрет

¹ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 327.

² Чекрыгин В.Н. Картины. Цит. по комментариям Н.И. Харджиева к воспоминаниям А.Ф. Жегина о В.Н. Чекрыгине // Панорама искусств. Вып. 10. С. 231.

В.Е. Татлина», где напряженный спиритуализм Эль Греко соединяется с духо-материальностью русской иконы. Дух здесь властвует над материей: собирает и держит ее, структурирует и придает ей форму; вытягивая в вертикаль, стремится ее ввысь, к восхождению. «Три фигуры» (1914–1915), композиционно повторяющие иконографию «Преображения», — порыв земной, тяжелой, самостной плоти превзойти самое себя, вместить в себя дух, озариться тем светом фаворским, который проступает сквозь темноту в верхней части картины.

«Претворение плоти в дух» (1913), написанное годом ранее, являет — в ином, не хронологическом, но метафизическом измерении — следующую стадию этого преобразования. Контуры, очерчивающие телесную границу, размыты, резкие телесные очертания сглажены. Обособленность, атомарность индивидуумов преодолена не только на психическом, но и на физическом уровне. Тела становятся взаимопроницаемы и пронцаемы для внешнего мира. Это не развоплощение, но именно преобразование: тела душевного — в тело духовное, опзрачненное, нетленное, обладающее, как писал Федоров, «последовательным вездесущием». В «Трех фигурах» черно-фиолетовые краски перемешаны с охристыми всполохами: так рисует Чекрыгин непросветленное, мятежное, страстное естество человека. Лишь изредка цветовую палитру картины прорезают небесно-голубые, лучистые линии, исходящие от фаворского источника вверху полотна. «Претворение плоти в дух» — победное торжество белых, синих, золотых тонов. Темнота побеждена усилием преобразования. Краски светятся, играют, живут, сплетаются и рождаются друг с другом, как трепещущие, живые сущности.

Финальную точку духо-телесной метаморфозы, обозначенной картинами «Три фигуры» и «Претворение плоти в дух», Чекрыгин поставит через семь лет — в эскизах росписи «Собора воскрешающего Музея». Тогда же его соратник по «Маковцу», художник Сергей Романович, в творческой манере Чекрыгина создаст диптих «Души». «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало»: тропарь из канона Пасхи — своего рода образно-смысловой эпиграф к диптиху, пасхальный смысл которого подчеркивают золотисто-красные, оранжево-желтые и белые тона. Души здесь оформлены, телесны, но это не стреножащая земная телесность, а обоженная, опзрачненная телесность «нового неба и новой земли».

Творческое внимание В.Н. Чекрыгина к канонам русского церковного искусства, ориентация на язык иконы и фрески, предчувствие синтетического искусства будущего, которое органически сплавит созидательные элементы европейского и русского искусства, предопределили сложное отношение Чекрыгина к такому характерному течению авангарда, как футуризм. Однокашник В.В. Маяковского по Московскому Училищу живописи, ваяния и зодчества, Чекрыгин в 1912–1913 гг. поначалу солидаризировался с протестом футуристов против салонного искусства и в феврале 1914 г. даже покинул Училище в тот же день, когда Училищный

совет исключил из состава учеников Маяковского и Д. Бурлюка. Однако положительная программа футуристов оказалась Чекрыгину чужда. В ней увидел он обособляющую тенденцию, шедшую вразрез с предчувствием синтетического искусства будущего, которое не будет бояться вбирать и претворять в себе прошлое. Ему все чаще кажется, что футуристическая активность, бурная, громогласная, намеренно ищущая скандала, профанирует живую жизнь: «Фразы, слова, слова для кафе»¹.

Спустя восемь лет, в статьях 1920–1922 гг., письмах Н.Н. Пунину, лекциях об искусстве Чекрыгин напишет о футуризме как о знаковом явлении «новой живописи», которая по своему значению никогда не будет равна «Греческому искусству, искусству Ренессанса и Русской иконы»². О своем же месте в этом течении выскажется кратко и точно: «Я один из первых русских последователей футуризма. <...> Но вскоре же я быстро и коренным образом порвал с футуризмом по тем причинам, что увидел всю его беспочвенность, а на одной лошадиной эмоциональности строить свое мироотношение не мог»³.

Впрочем, в первые месяцы общения с футуристами Чекрыгин надеется примирить вдохновляющий порыв к новым смыслам в искусстве и голос традиции, решительно отбрасываемый его друзьями. Иллюстрируя книгу Маяковского «Я», он сопровождает ее рисунками, обращая к наследию древнерусской культуры: «Коленопреклоненный ангел», «Старец, благословляющий зверей», «Архангел, убивающий дракона». Эти рисунки, на первый взгляд, противоречат вызывающе бунтарскому содержанию книги. Но только на первый взгляд. Как пишет Е. Мурина, один из лучших знатоков творчества Чекрыгина, «на уровне глубинного понимания поэтики Маяковского, замысел Чекрыгина не так произволен. <...> Он интуитивно чувствовал, а может быть, и понимал, что Маяковский создает свой поэтический мир, отталкиваясь от евангельских образов и понятий, хотя и перелицовывает их в духе нигилистической эстетики и этики футуризма»⁴.

Пафос творчества Маяковского религиозен, его бунт и отрицание — как у героев-идеологов Достоевского — не против Бога, а во имя Бога и во имя мира, с гибелью которого, как и с гибелью каждой былинки, каждой звезды, зажигаемой, ибо «это кому-нибудь нужно», поэт примириться не может. В первой половине 1910-х гг. поэт испытывает явное влияние своего младшего друга. В.Ф. Шехтель в своих воспоминаниях о Маяковском высказала справедливое мнение, что библейские образы, встречающиеся в стихах раннего Маяковского, «навеваны общением с Чекрыгиным»⁵.

¹ Чекрыгин В.Н. Из переписки с В.Ф. Шехтель. 1914 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 154.

² В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 310.

³ Там же.

⁴ Мурина Е. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 14.

⁵ Шехтель В.Ф. Воспоминания о В. Маяковском // Литературное обозрение. 1993. № 6. С. 35.

И хотя Маяковский позволял себе частенько провокативные заявления, вроде того, что слетело с его языка, когда Чекрыгин делал иллюстрации к книге «Я»: «Ну вот, Вася <...> опять ангела нарисовал — нарисовал бы муху, давно не рисовал!»¹, он прислушивался к «Чекрыжке» гораздо больше, чем то кажется на первый взгляд. И даже когда разрыв состоялся, отзвуки общения с Чекрыгиным будут слышны в творчестве Маяковского еще очень долго. Достаточно вспомнить поэму «Война и мир» (1916), в финале которой разворачивается картина воскресения жертв злого братоубийства, примирения племен и народов земли, вселенской любви, обнимающей все бытие.

Но ближе всех к Чекрыгину из поэтов-футуристов стоит, конечно, Хлебников, хотя лично общались они не так много, гораздо меньше, чем Чекрыгин и Маяковский. Оба, поэт и художник, близки по своей непрактичности, неспособности к нормальному течению и устроению жизни, по своей отрешенности от суеты повседневности, но и по поражавшей всех синтетичности и самобытности творчества. Подобно Хлебникову, стремившемуся к обновлению художественного языка через раскрытие смыслового и образного богатства древних славянских корней, к созданию всемирного языка, восстанавливающего изначальное языковое, а через язык и духовно-сердечное родство рода людского, Чекрыгин мечтает о новом языке русской живописи, вбирающем в себя язык древнерусского монументального искусства, и все чаще мелькает перед ним, всецело захватив его в последние годы жизни, образ будущего всечеловеческого искусства, избавляющего бытие от розни и смерти. Да и собственный язык художника, язык статей, писем, заметок 1920–1922 гг., по-своему складу во многом близок хлебниковскому языку. То же словотворчество, те же трогательные и такие освежающие неправильности синтаксиса и грамматики. Это теплый, живой язык, язык в движении и развитии, в процессе творческого прироста, а не застывший, мертвенно-правильный, скованный жестким панцирем грамматических и синтаксических норм.

Всемирный язык Хлебникова, как и его открытие законов времени стали творческой реакцией на ту рознь и разделение человек, которые воочию явила вспыхнувшая летом 1914 года мировая война. Василий Чекрыгин встретил ее за границей, спешно вернулся на родину, а уже через год, добровольцем записавшись на фронт, оказался в самом пекле войны, и его скупые «Записи по годам» теперь фиксировали вехи совсем другой жизни, непривычной, суровой, изматывающей душу и тело, каждую минуту готовой сорваться в смертную бездну: «Молчание. С горы на гору штыки. Грушевицкий. Штаб полка. Подпоручик. Аджютант. Пахнет смертью. Попов. Назначение в 8-ю роту. Просьба в пулеметную команду. В землянке. Выстрелы. Зеленью поросла. Переход ночью. Зубрежка. Артиллерийский обстрел. Частая стрельба. Женщины — сестры. Бой. Отдых. <...> Резерв. Шоколад. Папиросы. Фуфайка. Страдания одиночества. <...> Геройство.

¹ Жегин Л.Ф. Воспоминания о В.Н. Чекрыгине. С. 212.

<...> Проекторная рота. Немцы. Учение. <...> Переход под Молодечно. <...> Бой под Вольно у деревни Скребово. <...> Письма. <...> Отпуск в Киеве, в Москве. <...> Марш. В вагоне с офицерами. Двинск. Отъезд в штаб на лошадях. Ночь. Позиция. <...> Выступление из Двинска»¹.

Еще весной 1914-го, когда в России текла вполне мирная жизнь, Чекрыгин выставил на ларионовской выставке «№ 4» серию работ, в которых отчетливо обозначился зловещий лик смерти. Газета «Московский листок» с издевкой писала: художник «специализируется на разложившихся покойниках. Целая галерея перевешенных, позеленевших и изъеденных червями мужских и женских голов»². Художник как будто предчувствовал скорую вакханалию смерти на фронтах Первой мировой. А вскоре пришла новая — революционная — вакханалия. За ней другая — вакханалия Гражданской войны. Реальность как будто испытывала на прочность тот образ обоженного, просветленного мира, который был явлен в ранних рисунках Чекрыгина, как и его волю к преобразению в символических работах первой половины 1910-х гг. Воочию являлась вся неизмеримость разрыва наличной реальности, погружившейся в *bellum omnium contra omnes*, и подлинного, Божеского лика мира. «В армии соединяются для борьбы человек с человеком-братом»; «Мертвые организмы построил человек <...> извергающие не семя жизни, а подобия семени — пули, разрушающие лики братьев человека, разрушающие человека»³, — этими словами в трактате «О Соборе Воскрешающего Музея» (1922) обозначит Чекрыгин ложь и ужас человекоубийства. Автопортрет, сделанный на фронте, изображает художника сидящим за столом, на котором разложено «Дело об убитых». А в 1920 г., в разгар Гражданской войны, пресованным углем он создает серию рисунков «Расстрел» — потрясающий по экспрессии памятник зверю жестокости в душе человека. Мягутся у «стенки» приговоренные, беспредельный ужас в каждом движении, лица искажены ненавистью и отчаянием. Женщины жалобно сгрудились на земле в ожидании смертельного залпа. В линиях их обнаженных фигур, плавных, мягких, округлых, напоминающих и об античности, воспевшей гармонию и совершенство человеческой формы, и о женских образах Возрождения, — красота одухотворенной телесности и одновременно ее хрупкость и беспомощность перед убивающей мощью железа.

Апокалипсические образы «гладей и пагубей», которые обрушиваются на человечество, в междоусобии попирающее заповедь о любви, предстают в серии графических рисунков Чекрыгина «Голод в Поволжье» (1922): осунувшиеся, изможденные лица, исхудавшие, костлявые силуэты, умирающие матери с детьми, у которых животы пухнут от голода... С сердечной болью рисует Чекрыгин, как истончается плоть человека, как деформируется и разрушается форма, призванная быть нетленным сосудом для духа.

¹ Чекрыгин В.Н. Записи по годам // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 155–156.

² Московский листок. 1914. 24 марта.

³ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 461.

Картины естественных бедствий соседствуют в мире художника с картинами нравственной деградации. Ибо телесная форма искажается не только голодом. В меньшей степени она корежится самодовольной сытостью, для которой нет совестливого «Хлеб наш насущный даждь нам днесь», но действует бесстыдное «Хлеба и зрелищ!» Отяжелевшая душа, дух, утративший крылья, не способен возделывать тело, храня его в гармонии и чистоте. Жанровые сцены «Танцующие», «В ресторане» (1918) передают впечатления художника от жизни состоятельных граждан: здесь нет ни подвига, ни творческого горения, есть только времяпрепровождение, та жизнь «в свое пузо» (формула Достоевского), которая, с точки зрения Чекрыгина, есть величайшее поношение человека. Этот цикл вместе с серией рисунков «Оргии» (1918) рисует апокалипсический образ Вавилона, сделавшегося «жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу» (Откр. 18, 2). А в цикле иллюстраций к своему религиозно-философскому трактату «О Соборе Воскрешающего музея», написанному под впечатлением идей Федорова, Чекрыгин помещает рисунок, изображающий «Всемирную выставку», мир торгово-промышленной цивилизации, живущей языческим «*carpe diem*». В центре рисунка — образ обнаженной женщины, застывшей в похотливой, вызывающей позе. За ним отчетливо прочитывается падший, дьявольский первообраз: «блудницы на звере», который в Откровении соединяется с образом Вавилона.

Энергиям розни, вырвавшимся на поверхность истории в годы Первой мировой, а потом Гражданской войны, сам художник противопоставлял волю к преобразению, к религиозному собиранию мира, считая искусство, особенно искусство фрески, важнейшим проявлением этой созидательной воли. В 1920 г. он работал над проектом стенописи «Бытие», а в 1921–1922 гг. сделал сотни рисунков к росписи Собора Воскрешающего музея, в которых символически запечатлел федоровскую идею активного христианства. А когда ИЗО Наркомпроса заказал ему плакат «Долой неграмотность!», создал композицию, прямо возводившую заданную тему к христианскому первообразу: в центре плаката — светящаяся фигура с ангельскими очертаниями, вверху — раскрытые книги, на которые льются лучи из высшего, Божественного источника, внизу — люди, молитвенно обращенные к свету истины... Фактически это был не плакат, а икона-картина. Не «Долой неграмотность!», а «Свет Христов просвещает всех!» — такую надпись следовало поставить над ней. В символикe активно прочитывался эсхатологический смысл. В раскрытых книгах угадывался образ тех апокалипсических книг, которые, согласно Откровению, будут раскрыты в финале времен и по которым будут судиться все жившие.

У позднего Чекрыгина (если можно так определять творчество мастера, погибшего в возрасте 25 лет) достигает максимальной силы и напряжения стремление к преодолению разрыва между искусством и жизнью, творчеством и бытием, одушевлявшее художественные и эстетические искания творцов эпохи Серебряного века, представителей религиозно-философского возрождения. На волне этих исканий в конце 1921 г. создается творческое

объединение «Маковец». В это объединение, платформа которого созидалась под непосредственным и сильным влиянием идеи синтеза искусств, вошли представители разных отраслей художественного творчества — скульпторы и художники, философы и поэты: П. Антокольский, В. Барт, С. Герасимов, Л. Жегин, М. Родионов, П. Флоренский, В. Хлебников, и др., позднее — Л. Бруни, К. Истомин, В. Рындин. Чекрыгин был вдохновителем и душой «Маковца». На первой выставке объединения, состоявшейся в 1922 г., экспонировалось более 200 его работ (число, значительно превосходящее количество работ, представленных другими участниками).

Выставка «Маковца» носила название «Искусство — жизнь». В самом названии уже было со всей ясностью обозначено эстетическое credo Чекрыгина, которое он развивал в своих лекциях и статьях (одна из этих статей — «О последнем этапе общеевропейского искусства» — появилась на страницах журнала «Маковец» уже после гибели художника), письмах к Н.Н. Пунину, дневниках, наконец, в оставшемся в рукописи трактате «О соборе Воскрешающего музея».

В свое время В.С. Соловьев в работе «Красота в природе» (1889) излагал свое понимание эволюции, представляя ее как процесс постепенного одухотворения, космизации материи, облечения вещества мира во все более совершенные и прекрасные формы. Вершиной этого восходящего развития, движения к красоте как «духовной телесности» философ поставлял человека, подчеркивая при этом, что человек, являясь наиболее совершенным созданием природы, в то же самое время есть и начало нового этапа развития, в котором определяющую роль будут играть его дух, сознание, сердце. Человек для Соловьева, наследующего здесь святоотеческой антропологии (Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст) не только тварь, но и творец. Более того, в человеческом творчестве дело гармонизации бытия вступает в свой последний и завершающий фазис. Задача существа сознающего — творчески регулируя и гармонизируя слепые, стихийные силы, привести распавшийся мир в состояние всеединства, содействовать торжеству Царствия Божия в каждой точке Вселенной.

Чекрыгин в своих размышлениях об искусстве идет за Соловьевым. «Творческая сила материи, осмысливающая самое себя разумом, — рассуждает он в одном из писем к искусствоведу Н.Н. Пунину, — создала тончайший организм человека, высший организм, посредством которого осмысливает себя, и переходит к высшему этапу творчества, к высшей деятельности материи»¹. Подлинное, совершенное выражение этой «высшей деятельности материи» мы и имеем в искусстве. Оно не просто отображает мир явлений, уже созданных в естественном процессе развития, но и предвосхищает «идеальные образы, “лежащие у природы на пути намерения”» (слова Гёте)², и, влагая в них «высшие представления

¹ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920. С. 314–315.

² Чекрыгин В.Н. О намечающемся новом этапе общеевропейского искусства // Маковец. 1922. № 2. С. 12.

разума и высочайшие эмоции человека»¹, созидает художественный проект «грядущего обновления вселенной», жизни совершенной и всецелой, «искупленной от гибели-смерти»².

При этом, по убеждению Чекрыгина, назначение искусства не только созерцательное и пророческое. Вектор эволюции, который проходит через человека творящего, человека-художника, необходимо влечет его к новым рубежам, открывает перспективы реального жизнетворчества, мироустроительного дела, когда мир совершенных образов и форм, творимых в искусстве, распространяется на бытие в целом, а завершением художественного акта является «Построение Рая»³.

Здесь Чекрыгин напрямую следует Федорову. На страницах «Философии общего дела», которую внимательно читал и часто цитировал художник, не раз возникал образ «новой религиозной эпохи творчества», богочеловеческого, жизнетворческого искусства. Федоров писал о том, что пространством такого творчества становится уже не мир воображения и фантазии, а вся «совокупность миров» (Федоров II, 202). О том, что «сыны человеческие», придя, наконец, «в меру возраста Христова», овладев законами жизни, научившись преодолевать силы разрушения, преобразят эти миры, объединят их «в художественное целое, в художественное произведение, многоединным художником коего, в подобие Триединому Творцу, будет весь род человеческий, в совокупности всех воскрешенных и воссозданных поколений» (Федоров I, 401). Предметом искусства явится самый организм человека — ныне несовершенный, несамодостаточный, принципиально смертный.

Эти идеи становятся опорной точкой размышлений Чекрыгина. Подобно Федорову, он ищет путей перехода от «иллюзорных, разделенных искусств»⁴, творящих только подобия жизни, к «искусству действительному», которое «спасает падающий мир от гибели, строит его»⁵. Подобно Федорову, представляет труд регуляции природы и воскрешения вершиной художественного акта: «Воскрешение мертвых отцов в действительности есть дело искусств»⁶; «...Стоя несменным стражем — орудием разума, наблюдая напряженность солнечной энергии в свете и темноте; идя в едином плане общего дела к укрощению разбушевавшихся небесных стихий, разоружая грозы соединением науки и искусства, — Воскрешающий Музей — художник — нанесет тайный удар смерти, овладевая ходом сил. Так, не сонным мечтанием, а общим трудом в действительности, познав, какие силы подвластны Братству, человеко-сын объединит искусства в деле созидания живой небесной архитектуры, ставя, как истинный художник, действительность целью труда своего»⁷.

¹ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 6 декабря 1920. С. 315.

² В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921 // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 326.

³ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922. С. 330.

⁴ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921. С. 326.

⁵ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 7 февраля 1922. С. 329.

⁶ В.Н. Чекрыгин — Н.Н. Пунину. 29 декабря 1921. С. 326.

⁷ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 471.

Объединение «Маковец» полагало в основу своей эстетической программы идею синтетического искусства, преодолевающего разрыв между отдельными областями художественного творчества и в силу этого способного к более полному и целостному воздействию на жизнь. В первом же номере журнала «Маковец», ставшего литературным органом объединения, была помещена статья П.А. Флоренского «Храмовое действо как синтез искусств», выдвигавшая в противовес вагнеровскому синтезу искусств в музыкальной трагедии образ храмового, литургического синтеза искусств. Литургическое действо, подчеркивал Флоренский, построено на единстве церковного зодчества, росписи, ваяния, вокального и словесного искусства, не говоря уже о таких, казались бы, второстепенных, но на деле чрезвычайно важных для гармонии и стройности службы умений как «искусство огня», запаха, дыма, одежды¹, о «своеобразной хореографии, простирающейся в размеренности церковных движений при входах и выходах церковнослужителей, в схождениях и восхождениях ликов, в обхождении кругом престола и храма и в церковных процессиях»². Если отодвинуть на время в сторону аспект богословский и рассматривать храмовое действо в плоскости эстетики, оно предстанет величественной «музыкальной драмой»³ — Флоренский и указывал на его преемственность со «священной трагедией Эллады»⁴ — но только эта «драма», драма уже христианской эпохи, целостнее и органичнее соединяет разнородные художественные энергии, подчиняя их единой религиозной цели.

Выдвигая литургический синтез искусств как наиболее целостный и совершенный из возможных вариантов соединения творческих сил человека, Флоренский шел вслед за Федоровым, который еще в 1890-е годы противопоставил синтетизму музыкальной трагедии объединение искусств в литургии. Философ всеобщего дела задолго до Флоренского подчеркивал, что, в отличие и от античной трагедии, и от немецкой музыкальной драмы, рисующих мир во всей его падшей, противоречивой данности: реальности «трагического поглощения» «последующим предыдущего» (Федоров II, 159), реальности конечного крушения и катастрофы, — литургический синтез искусств созидает образ, икону «преображенного, восстановленного творения»⁵. «Храм, как произведение зодчества, живописи и ваяния, становится изображением земли, отдающей своих мертвецов, и неба (свод храма и иконостас), населяемого оживленными поколениями, а как вместительница пения, точнее, отпевания храм есть голос, под звуки которого оживает прах на земле, как кладбище, и небо становится жилищем отживших» (Федоров II, 230).

¹ Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. 1922. № 1. С. 32.

² Там же.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ *Иеродиакон Роман (А.Г. Тамберг)*. О богословии иконы в Древней Руси // Преп. Иосиф Волоцкий. Послание иконописцу. М.: Изобразительное искусство, 1994. С. 7.

Впрочем, Федоров и Флоренский, одинаково признавая лишь христианский синтез искусств и, ставя храмовое действо выше театрального, различным образом решали вопрос о границах этого синтеза. По убеждению Флоренского, в храме и храмовой службе уже заключена предельная полнота синтеза искусств, дан «не только текст, но и все художественное воплощение Предварительного действия»¹. Для Федорова же это полнота, достигаемая «искусством подобий», «искусством птолемеевским», еще не вышедшим из стадии проективно-символической. Ведь преобразующая сила таинства все же не избавляет человека из-под власти природного порядка вещей и не затрагивает внехрамовую действительность, что по-прежнему пребывает на путях «взаимного истребления». Предельный и всецелый синтез, в котором художественная деятельность осуществила бы наконец свою главную мечту о жизнетворчестве, — считает мыслитель, — будет обретен только тогда, когда искусство в союзе с наукой станет на путь богочеловеческого, воскресительного дела, реального миростроительства, когда храмовое, литургическое действо расширится на все пространство земли, охватит всю вселенную, пресуществит ее в «новое небо и новую землю».

Что касается Чекрыгина, то в своих построениях, связанных с идеей синтеза искусств, он ближе как раз Федорову, выводящему литургию за стены храма. «Храм, действие литургии», в котором совершается таинственное пресуществление хлеба и вина в Тело и Плоть Христовы, для него только «план Воскрешения»². Художество же должно идти ко Внехрамовой литургии, то есть к реальному пресуществлению праха отцов в их живые тела, к претворению косной, распадающейся материи мира. Полный синтез искусств для художника есть не что иное, как «Преображение Космоса», «овладение космическим процессом, преобразование косного закона притяжения, тяготения масс (и тел гибнущей вселенной, ждущей опоры) в высший закон — истинную опору — любовь»³.

В центре этого нового синтетического искусства, поистине вселенского и по заданию, и по масштабу, Чекрыгин, опять-таки опираясь на Федорова, выдвинувшего чеканный тезис: «Наша жизнь есть акт эстетического творчества» (Федоров II, 162), ставит самого человека. Человек для него и субъект, и объект искусства. Он — тварь и одновременно творец. В нем — «высший синтез живых искусств», «живая живопись, скульптура, архитектура, музыка»⁴, он — живое художественное творение, правда, пока еще не завершенное и несовершенное, ищущее опоры, гибнущее в смерти, но в перспективе призванное перерасти себя, стать регулятором и созидателем своей собственной, еще смертной природы, а в конечном итоге — устроителем и кормчим самого мироздания.

¹ Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств. С. 32.

² В. Н. Чекрыгин — Н. Н. Пунину. 29 декабря 1921. С. 325.

³ Там же. С. 326.

⁴ В. Н. Чекрыгин — Н. Н. Пунину. 7 февраля 1922. С. 330.

По мысли Чекрыгина, именно в художнике назначение человека как сотворца, как сотрудника Бога в деле преображения мира в рай проявляется всецело и полно. «Художник-человек, посредник организующих сил, среди тяготеющего к безобразию хаоса, сострадаец мирового тела, собранный из его же элементов, есть наиболее совершенный синтез живых искусств и деятель их воскрешающих сил в среде миростроительства»¹.

Вопрос о конечных целях и путях творчества человека — в центре главной литературно-эстетической работы Чекрыгина «О соборе Воскрешающего музея», написанной под прямым влиянием воскресительной мысли Федорова. Эта работа стала и своеобразным изложением учения всеобщего дела, и наброском эстетической системы самого Чекрыгина, и комментарием к серии эскизов «Воскрешение», «Переселение людей в космос» (1921–1922), которые художник готовил как проекты возможных росписей Храма-музея всеобщего дела. О таких монументальных, учительных росписях, которые представили бы в художественных образах картины регуляции природы и воскрешения, Федоров не раз писал в своих сочинениях (статьи «Собор», «Внутренняя роспись храма...», «Роспись наружных стен храма»). Более того, давал многостраничные описания этих росписей, своего рода словесные фрески или иконы. Некоторые рисунки Чекрыгина сделаны с прямой ориентацией на эти описания, в других он дает волю своей фантазии, представляя грандиозную панораму всеобщего дела: от сынов человеческих, молящихся на кладбище о восстании умерших отцов, до самого воскресительного акта, момента той «великой радости воскрешающих и воскресающих, в которой, — по Федорову, — заключается и благо, и истина, и прекрасное в их полном единстве и совершенстве» (Федоров I, 136).

Проф. А. Бакушинский так передавал свое впечатление от рисунков Чекрыгина: «Это — фрагменты титанического замысла, такого же неожиданного и немислимого для современного художественного бессилия, измельчания творческой мысли, как все, что делал этот исключительный человек. Почти все это — предощущения и видения живописного изображения Воскрешения Мертвых.

Величественная тема самого таинственного и страшного момента мировой истории в его разрешении победы новой плоти над силой смерти глубоко волновала художника в последние годы его жизни. Его рисунки, эскизы, сотни чудесных ликов, позволяющих нам созерцать становящееся чудо. С первых же впечатлений мы во власти видения. Первые моменты инстинктивной самозащиты. Вы хотите уйти, оторваться. Вам тяжело, не по-земному тяжело. И — не можете. Без конца, долгими часами, в растущем душевном напряжении, вы погружаетесь в особый, жутко и глубоко волнующий мир. Он весь дематериализован, весь в светящемся тумане, прорванном ритмическими интервалами — густками тьмы.

¹ Чекрыгин В.Н. О последнем этапе общеевропейского искусства // Маковец. 1922. № 2. С. 14.

В этой первичной космической туманности, как в видении Иезекииля, формируется плоть воскресающая. То черной резкой тенью, то четкой, суровой и простой линией художник дает ей явную телесную пластическую осязательность. Провалы глазниц в черепах, проступающих в световом мерцании, заполняются взором, становятся зрячими, полными познания реальности собственного Воскресения в глубине и силе душевной муки и радости.

Это внизу. Это в начале акта. Дальше и выше просветленная плоть, но не менее реальная, не менее пластически ощутимая в легком и гибком движении тел, всегда направленном вверх, обычно по ясным и строгим вертикалям... Еще выше — растворение плоти в свете, в трепещущей радости последнего освобождения. Вся эта органическая цельность замысла сковывает и его фрагменты и его поразительно крепкое и живое целое. Это целое покоряет и захватывает всей совокупностью имеющихся у художников средств. Здесь нет различия между “что” и “как”. Перед нами единое и неделимое живое существо, изумительно полно живущее в целом и в каждом из фрагментов, представляющем вполне законченный мир, целостный образ»¹.

Современники вспоминали, что в начале 1920-х годов Чекрыгин постоянно говорил о Федорове². Восторженные слова о «великом учителе» и его «вселенском проекте» слышал из его уст и Маяковский. Поэт уже знал о философе всеобщего дела и интересовался его идеями — недаром в поэме «Война и мир» (1916) он представил картину восстания жертв кровавой мясорубки войны (Земля, // встань // тыщами // в ризы зарев разодетых Лазарей!). Теперь под влиянием Чекрыгина этот интерес разгорается с новой силой, свидетельством чему и знаменитый финал поэмы «Про это» с ее «Мастерской человечьих воскрешений» и, что особенно важно: наброски третьей части «Пятого Интернационала», в которой Маяковский планировал показать «искусство через 500 лет»³. Как справедливо полагают исследователи, «в самом замысле поэмы» был «заключен тот пророческий пафос искусства будущего»⁴, которым был одушевлен бывший товарищ Маяковского по Московскому училищу живописи, ваяния и зодчества.

Впрочем, «О Соборе Воскрешающего Музея» — тоже в некотором смысле поэма. Читая ее, понимаешь, что жизнь Чекрыгина, не оборвись она так трагически рано, явила бы миру не только гениального художника, но и яркого писателя, чуткого к слову и образу, воскрешающего в своем творчестве лучшие образцы церковной, литургической поэзии. Текст Чекрыгина, написанный ритмизованной прозой, по образности и стилю, по построению отдельных фрагментов заставляет вспомнить и Псалмы

¹ Бакушинский А. В пути к великому искусству // Жизнь. 1922. № 3. С. 113–114.

² См.: Харджиев Н., Тренин В. Поэтическая культура Маяковского. М.: Искусство, 1970. С. 120.

³ Маяковский В. Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1957. С. 107, 432.

⁴ Молок Ю.А., Костин В.И. Об одной идее «будущего синтеза живых искусств» // Советское искусствознание. 1976. Вып. 2. С. 292.

Давида, и «Песнь Песней», и «Экклезиаст», и христианские молитвы, и акафисты, и каноны.

Параллельно в работу «О Соборе Воскрешающего Музея» органически вплетаются образы Федорова. Что, впрочем, и не удивительно. «Московский Сократ» был истинный поэт в философии. Его язык более близок языку художественной литературы и изобразительного искусства, нежели языку научного или философского трактата. «Философия общего дела» — своего рода эпическая поэма, сюжет которой завязывается тогда, когда «в муках сознания смертности родилась душа человека» (Федоров II, 257) и первый «сын человеческий», плачущий над телом отца, обратил свой взор к небу с молитвой о воскресении; этот сюжет движется затем через падение человечества, через удаление сынов от отцов, через углубление неродственности и розни и в конечном итоге приводит к опаматованию живущих, отдающих все силы возвращению жизни умершим. В этом монументальном художественном произведении есть свои устойчивые мотивы, свои тропы, свои постоянные образы, создающие неповторимое качество федоровского стиля: «блудные сыны», «сыны, пирующие на могилах отцов», «общество вечных женихов и невест», «безбородый гуманизм», «цивилизация мануфактурных игрушек», «могила праотца», «сын человеческий» и «дочь человеческая», «птоломеевское созерцание» и «коперниканское небесное дело»...

Все эти образы и переносит Чекрыгин в свою поэму, исполняя заветную мечту философа о том, что найдется творец, который сможет выразить «долг воскрешения» не в отвлеченных понятиях, а художественно (недаром долгие годы возлагал он надежды на Достоевского и Толстого, стремясь увлечь их своим учением). Эта поэма, равно как и серия эскизов к росписи Храма — образцы пророческого, учительного искусства, искусства как вдохновляющего призыва к общему делу, за которым должно последовать уже само это дело, выводящее искусство к творчеству жизни.

Свою поэму Чекрыгин начинает с лицезрения земли и человека. Грустный, скудный и смертный мир открывается его взору. В нем нет места радости, а только печаль и плач об умерших. «Открыв глаза, увидел, что несовершенна жизнь: холод, болезни, мор, голод, злые ветры и смерть томят живое; увидел я, что мертвы мертвые и не возвращаются»¹. В этом мире страдают и человек, и все твари, смерть безраздельно царит в природе, под ее дамокловым мечом «замирают с каждым ударом сердца лишенных полноорганности существ: человеко-сына, коров и всяческих животных и пресмыкающихся гадов и короткоживущих насекомых»².

Позднее то же видение сиротеющей, пропадающей земли, ту же интонацию печалования о мире и человеке, о бытии, призванном к полноте всеединства, но пребывающем в состоянии распада, мы встретим у Андрея Платонова, который, подобно Чекрыгину, был глубоко затронут учением Федорова. И это не единственное совпадение. Некоторые фрагменты

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 451.

² Там же. С. 454.

текста Чекрыгина, рисующие смертную изнанку творения, удивительным образом перекликаются со знаменитым фрагментом поэмы Заболоцкого «Лодейников». «Слушай тишину. Не стояние мира услышишь ты, ибо он несовершен и неполон, — а взаимопожирание, угасание в непрочном рождении. Слушай в тишине непобежденной ночи, какие голоса томят тебя — голоса раздора и отчаяния, обреченного смерти. Распятый в тишине ночи, видишь стройное движение в разладе, Слово знаешь умирающим»¹. Как мы помним, герой Заболоцкого точно также выходит в ночной сад, чтобы «слушать тишину», а слышит «гулкий шорох тысячи смертей» и открывает для себя «природы вековечную давящую», где «Жук ел траву./ Жука клевала птица./ Хорек пил мозг из птичьей головы./ И страхом перекошенные лица / Ночных существ взирали из травы».

Но образ разоренного, смертного, страдающего бытия, которому, по выражению Достоевского, каждое мгновение «грозит небытие», не ограничивается в поэме Чекрыгина только землей. Художник разворачивает видение космоса, находящегося во власти энтропии, подверженного тем же силам распада, что и жизнь на земле:

«Не воплощенными гаснут планы Красоты — совокупного единства, нераскровенные в обновленных созвездиях-землях.

В разъединенности, вращаясь и движась по косному закону тяготения, уплотняясь и охлаждаясь, падают небесные миры-земли.

Рассеивается звездный свет, разрушается небо»².

Как непрочен для Чекрыгина Макрокосм, так непрочен для него и микрокосм-человек. Плач художника о вершинном творении Божиим, подточаемом и губимом смертью, заставляет вспомнить звучащее на панихидах церковных: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть. Видех бо во гробе лежащую, по образу и подобию Божию созданную нашу красоту, безобразну, бесславу, не имущую вида». У Чекрыгина та же интонация и тот же образ попираемой, позоримой «красоты жизни», когда «смерть подточает мудрое строение тела, лишает голоса и движения его, — распыляет и рассеивает»³:

«Улыбку ребенка, дрожащий блеск и нежность утренней зары встречает мысленно человек с грустью мысли о преданности смерти. Поглощается образ Отца и любимого друга-брата, печатью лежащие в человеке.

Греет человек холодеющую плоть убывающим солнцем, грезя призраками на земле — могиле Отцов.

Не пробуждаемый к торжеству, засыпает он, лишая жизнь силы, и в полусне, слабым сердцем, изумляется гибели красоты и блага, неокамневшим сердцем дивится гибели живого, сопротивляясь смерти»⁴.

Из этого плача о бытии и человеке рождается в поэме Чекрыгина призыв к восстановлению погибшего и утраченного. Возникает «вели-

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 455.

² Там же. С. 454.

³ Там же. С. 455.

⁴ Там же.

кий план обновления мира и победы над болезнью, уродством, злобой и разрушением небесных земель»¹. Является образ «сына человеческого», сознавшего себя орудием воли «Бога отцов, не мертвых, а живых»: перед ним открывается поистине вселенское поприще, он призван стать «божественным мастером, воскресителем и великим архитектором неба, держателем вселенной»². И это не узурпация Божественных прав, а исполнение долга, возложенного на человека самим Творцом: «На труд же и ты, полный разума, Сыно-человек, чтущий Отцов, Тебе дано быть причиной самого себя и тем быть свободным и освобождающим, подобным Начальной Причине — Отцу Отцов. Тебе дано не в сонном мечтании, а в труде восстановления гибнущей вселенной осознать себя и мир. Помогай же Отцу в работе, ибо ты помощник Его Отцовской воли»³.

В свое время Достоевский через слова и судьбы своих «усиленно сознающих героев» — подпольного парадоксалиста, Ипполита из «Идиота», «самоубийцы-материалиста» из главы «Приговор» в «Дневнике писателя» 1876 года — убеждал своих современников: человек, утрачивающий связь с Богом, обречен на вечное пребывание в тисках «всесильных, вечных и мертвых законов природы» (Достоевский 23, 146). Предостерегал он их и от гордынного прометеизма, объявляющего высшим законом «самовольное хотение» человека каков он есть и надеющегося построить рай на земле «без Бога и без Христа». И вот Чекрыгин, как бы подхватывая учительное слово писателя, предупреждает человека революционной эпохи, вознамерившегося выстроить-таки Вавилонскую башню, опираясь лишь на свои автономные силы: «Не отвращай от Отца Отцов своего лица и люби, ибо без любви нет жизни. Отвращаясь от Завета Его, ты не в силах, безумье и смерть — твой удел, в блужданиях — безысходное отчаянье»⁴. В противовес самоуверенному прометеизму художник выдвигает образ соработничества Бога и человека, образ благого труда существа сознающего в потоках Божественной благодати. Для него сливаются воедино два завета Христа: «Без меня не можете делать ничего» (Ин. 15, 5) и «Верующий в меня, дела, которые творю Я, и он сотворит и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12): «Ты знаешь завет Отца, Он дал тебе все, что нужно для полноты силы, вернись в Дом к делу Его, полюби жизнь и трудись, лелея память об умерших Отцах, трудись над Воскрешением, и Отец Отцов возьмет тебя на плечи и понесет тебя, ибо Он — совершенная любовь»⁵.

Чекрыгин проповедует столь же безграничные возможности человека, как и прометеизм, громогласно заявлявший себя в начале 1920-х годов в пролетарской поэзии, однако при этом он твердо отстаивает религиозную составляющую творчества жизни. Самоопорный человек, вне связи, как сказал бы Достоевский, «с другими мирами и с вечностью», не способен

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 463.

² Там же. С. 469.

³ Там же. С. 463.

⁴ Там же. С. 453.

⁵ Там же. С. 453–454.

противостоят энтропии, несмотря на все свои громогласные вещания, космические порывы, поэтические заклинания, несмотря на бьющее через край стремление пересоздавать землю и двигать мирами. Человек вне Бога — колосс на глиняных ногах («Ерой, ерой, а у ероя геморрой» — скажет позднее герой Леонида Леонова).

В отличие от апологетов «Железного Мессии», идущего свергнуть Бога с небес и сотворить свой атеистический рай на земле, Чекрыгин говорит именно о благой, богочеловеческой и в этом смысле совсем не иллюзорной, а абсолютно реальной мощи. Если в прометеизме желаемое («Мы будем человечеством крылатым» — И. Филипченко) так и остается желаемым и ни в какую действительность не переходит, то в богочеловеческом, синергическом творчестве желаемое содержит в себе потенцию воплотиться в реальность.

В свое время герой романа «Братья Карамазовы» старец Зосима призывал своих духовных чад любить всякое создание Божие, внушая им сознание всецелой ответственности человека за бытие. «Все как океан, все течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается» (Достоевский 14, 290). То же совершеннолетнее сознание нес в себе Федоров, его же проповедовал и Чекрыгин. Вслед за философом всеобщего дела он предостерегал от того узко-утилитарного, потребительского отношения к природе, которым движима секулярная, индустриально-техническая цивилизация (природа здесь — не субъект, а объект, не возлюбленная сестра, а служанка человека). И противопоставлял ему высокое сознание, выразившееся в Павловом: «Вся тварь стонет и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения славы сынов Божиих» (Рим. 8, 19, 22), подчеркивая, что человек, не исполняющий своего назначения в бытии, фактически предаёт не только себя, но и природу, становится виновным в том, что жизнь до сих пор пребывает во власти позорного тления. «Пустая форма не исполненного Завета»¹ — так говорит Чекрыгин о тех, кого Федоров называл «блудными сынами», забывшими отцов и пирующими на их могилах.

Сквозь всю поэму Чекрыгина проходит тема преображающего, жизнетворческого искусства, призванного сменить «несовершенное искусство» настоящего, способное создавать лишь призраки жизни. Появляется образ небесной архитектуры («восстановленная вселенная»), небесной музыки («сладчайшей музыки» жизни, которая звучит «в лад с содроганиями частиц праха отцов», достигая своей кульминации в ликующий миг воскресения) и даже космического танца: в нем «перестроит человек плоть свою, и новым светом возгорятся благоуханные тела вселенной — жилище разумных духов»². Чекрыгин фактически дает развернутые словесные иллюстрации к своей теории синтеза живых искусств. То, что в статьях и письмах обосновывалось понятийно-логически, находит в его поэме метафорически-образное, художественное выражение.

¹ Чекрыгин В.Н. О Соборе Воскрешающего Музея. С. 457.

² Там же. С. 480.

Н.А. Бердяев, столь же высоко, как и Чекрыгин возносивший творчество человека, был убежден: «новое небо и новая земля» (в их достижении и состоит конечное задание теургии) созидаются поистине в космических бурях. Им предшествует «процесс расщепления, распластования и распыления» материи, гибели плоти старого мира (его предвосхищающие симптомы философ находил в футуризме)¹. Теургический акт выстраивался у Бердяева по образу и подобию эсхатологической катастрофы, где небо свивается как свиток и в мировом пожаре без остатка сгорает объятая грехами земля. Тот же катастрофизм был свойственен и Вяч. Иванову, и А.Н. Скрябину. У обоих теургия была сопряжена со вселенскими катаклизмами: именно отсюда любовь первого к дионисийским мистериям, где в смертной судороге рождается новый ликующий мир, а второго — к восточной метафизике с ее идеей развоплощения, нирваны как того обетованного состояния, к которому устремляется больное, страждущее бытие. Для Чекрыгина же, следующего активно-христианским взглядам Федорова, как, впрочем, и для Булгакова с его «Философией хозяйства», несовершенный и смертный мир должен не сгореть, а преобразиться под влиянием космизирующей деятельности человека-художника.

Новый, обоженный, гармоничный строй мира, в котором нет умаления, смерти, нет вытеснения последующим предыдущего, но надо всем царствует закон любви, видится Чекрыгину в образе Пресвятой Троицы. С самых первых своих шагов в искусстве он считал Троицу средоточием красоты. Той духоносной, благой красоты, которая космизует бытие, возводит его к совершенству. После знакомства с идеями Федорова, раскрывавшего в Троице Божестве «образец единодушия и согласия животворящего» (Федоров III, 70), он прозревает в Троице не только закон красоты, но и закон любви. Неслиянно-нераздельная связь Божественных Лиц становится для него средоточием всеединства, о восстановлении которого он мечтает все последние месяцы такой короткой, такой стремительной жизни. «Все стоит в Троицестве, Святой Троицей»², — записывает в своих заметках, названных по-паскалевски: «Мысли».

Соприкоснувшись с активным христианством Федорова, Чекрыгин утверждается в идее апокатастасиса, прощения и спасения всех, даже самых заблудших. Эта идея затеплилась в его сердце еще тогда, когда ребенком он вступал под своды Софии Киевской, в росписи которой не было сцены Страшного суда. Светлый, всепрощающий лик христианства открывался ему через фрески и мозаики великого храма, колыбели веры Христовой на русской земле, а потом, уже в московский период, через образы Андрея Рублева. В 1912–1913 гг. он пишет картину «Ад», в центре которой — фигура в зеленом с воздетыми горе руками: моление о милосердии, о спасении падших и проклятых. И если в какой-то момент он и будет готов признать достойными бессмертия и воскресения лишь немногих, «тех, которые дос-

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. С. 413.

² Чекрыгин В.Н. Мысли. 1920–1921. С. 219.

тойны его»¹, то в позднем творчестве «личное “выборное” бессмертие», «вера Гёте», ему чуждо, ибо лишено «великой любви»². В серии рисунков «Воскрешение» является пасхальный, всепрощающий лик христианства, которое торжествует над адом и смертью.

Это светлое, пасхальное торжество — и в картине «Смерть моего брата Захария» (1922). Поздний Чекрыгин редко обращается к краскам, но в этой работе, написанной братом, скорбящим о смерти брата, цвет в соединении с композицией играет главную роль. В центре картины мать, любовно и скорбно обнимающая мертвого сына. У женщины простое русское лицо, в чертах умершего отчетливо различимы черты Спасителя. Чекрыгин возводит образ к Первообразу: плач матери над мертвым сыном — к сцене Оплакивания Христа, изображавшейся в течение многих веков и западным искусством, и русской иконописью. Обе традиции: католическая «Пьета» и православное «Не рыдай мене, Мати!» органически соединяются в картине Чекрыгина. Цветовая символика подчеркивает пасхальный, воскресительный смысл картины. Доминируют золотистые, солнечные тона, все словно растворяется в золоте, соединенном с лазурью. Скорбь побеждается светлой надеждой — на то, что «Непременно восстанем...».

¹ В.Н. Чекрыгин. Из переписки с Г.В. Лабунской. 1915 // Мурина Е., Ракитин В. Василий Николаевич Чекрыгин. С. 158.

² Чекрыгин В.Н. Мысли 1920–1921. С. 224.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абышко О. 387, 406
Авель (библ.) 535
Авраам (библ.) 551, 583
Адам (библ.) 134, 176, 179, 268, 371, 463, 464, 479, 481, 494, 523, 552, 554, 560, 596
Адамович Г.В. 649
Айтматов Ч.Т. 350
Аккерман Л. 260
Аксаков И.С. 14, 100, 115, 119, 145, 147, 150, 152–156, 158, 161, 162, 169, 171, 173, 174, 189, 219–222, 224, 232, 237, 287, 350, 434, 635, 650, 653, 687
Аксаков К.С. 115, 116, 171, 172, 189, 328, 631, 633, 650, 653
Аксакова А.Ф. (Тютчева А.Ф.) 86, 153, 154, 293
Аксенов Г.П. 385
Алданов М.А. 649
Александр II Романов 293
Александр Мень 268, 548
Александр (Семенов-Тянь-Шанский), еп. 547
Александров М.А. 14
Алексеев Н.Н. 665, 670, 672, 676, 681, 683–686, 697
Алексий (Жиреевский), иером. 411
Андреев Д.А. 8, 256, 257, 518, 530, 540, 546, 547
Андреев Л.Н. 474, 490
Андрей Критский, св. 463
Андрей Рублев, преп. 521, 704, 720
Андроник (Трубачев), игум. 387, 391, 395
Анненкова Е.Н. 72
Антокольский П.Г. 710
Антоний (Булатович) 387, 388, 390, 393, 417
Антоний (Храповицкий), архим. 135, 388, 389, 393
Анциферов Н.П. 379–381, 609–613
Арапов П.С. 254, 670
Аристотель 399, 406
Артемьев М. 541, 651
Артынов А.Я. 376
Афанасий Великий, свт. 100
Ахматова А.А. 449, 595
Байрон Д.Г. 19, 37, 57, 71, 76, 82, 91, 120, 260, 284
Балтазар Г.У., фон 518
Бакулин Б.С. 203
Бакунин М.А. 625
Бакушинский А.В. 702, 714, 715,
Бальмонт К.П. 490
Баратынский Е.А. 6, 9, 21, 29–32, 34, 35, 37–39, 44–49, 51, 53, 54, 61, 62, 64, 68, 69, 72, 74, 80, 82, 90, 93, 94, 101, 261, 383
Бар-Йозеф Х. 448
Барт В. 710
Баршт К.А. 155
Батеньков Г.С. 84
Батюшков К.Н. 24–31, 35, 39, 44, 47, 49–59, 61, 66, 76, 94, 377, 383
Баумгартен А. 438
Бах И.С. 108
Бахметьев П.И. 454, 601
Безносков В.Г. 218
Беклин А. 570
Белевич Г.И. 655
Белинский В.Г. 24, 335, 365
Белый А. 12, 313, 350, 377, 436, 450, 457, 470, 500, 503, 569, 570, 575, 666
Бем А.А. 12, 13
Бенедиктов В.Г. 45, 64, 66, 67, 69, 83
Бергсон А. 104, 350, 406
Бердяев Н.А. (Bierdiajew) 7, 12–14, 41, 81, 95, 110, 111, 137, 155, 156, 202, 203, 217, 220, 224–229, 237, 244–251, 253, 254, 256, 261, 266, 268, 276, 279, 281,

- 324, 332, 333, 340, 341, 344, 346, 349, 350, 356, 367, 369, 383, 386, 389–391, 396, 414, 429, 436, 439, 440, 452, 453, 483, 484, 489, 490, 492, 493, 500, 517, 526, 527, 530–537, 539, 546, 561, 564, 572, 581, 594, 596, 598, 609, 611, 626, 627, 640, 642, 644, 649, 652–654, 659, 667, 691, 695, 720
- Берковская Е.Н. 595
Бессонов П.А. 568
Бестужев П.А. 139, 140, 143
Бестужева П.М. 139–143
Бестужев-Марлинский А.А. 33, 91
Бетховен Л., ван 108
Бёме Я. 535, 603
Блаватская Е.П. 348
Благой Д.Д. 22
Блейк У. 19
Блок А.А. 12, 429, 450, 457, 482, 500, 503, 569, 570, 573, 574, 576, 577, 603, 655, 666
Бобринцев-Пушкин А.В. 626, 631
Богданов А.А. 202, 348, 666
Богданович И.Ф. 55
Бонецкая Н.К. 313
Боранецкий П.С. 637–641, 648, 649, 652, 664, 700, 701
Борис Кирьянов, свящ. 237
Бохан С.Д. 649, 678, 699
Бочарова И.А. 448
Брихничев И.П. 410, 453, 455, 589, 590, 601
Бродский И.А. 449
Бромберг Я.А. 676, 679, 680
Бруни Л.А. 710
Брюсов В.Я. 261, 350, 470, 471, 490, 569, 570
Брюсова В.Г. 499
Булгаков С.Н. (Bulgakow) 6, 12–16, 41, 71, 77, 81, 95, 98, 105, 122, 129, 134, 155, 202, 203, 219, 220, 224, 225, 227–230, 232–234, 237, 244, 245, 250–254, 256, 257, 261, 266, 268, 276, 280, 314, 341, 343, 344, 350, 352, 353, 355, 356, 358, 359, 366, 373, 374, 378, 384, 386, 388, 391, 392, 395, 414, 436, 439, 440, 450, 453, 459, 469, 483, 492–494, 499, 503, 517, 518, 521, 530, 533–538, 548, 572, 580, 581, 586, 587, 596, 639, 640, 642, 645, 648, 657, 659, 691, 695, 697, 698, 703, 720
- Бунаков-Фондаминский И.И. 641, 643
Борн И.М. 27
Бурлюк Д.Д. 577, 702, 706
Бурсов Б.И. 155
Буслаев Ф.И. 567, 568
Бутурлина Е.П. 23
Бутягина А.М. (Креславский М.) 335
Бутягина В.Д. 338
Бухарев А.М. 607
Бычков В.В. 438, 439
Бэкон Ф. 614, 615
Бялик Х.Н. 448
- Вагнер Р. 318, 319, 374
Вакенродер В.Г. 25, 27, 77, 94, 96
Варенцов А. 27
Варлаам Калабрийский 388
Варшавский В.С. 641
Василий, архиеп. Новгородский 238
Василий Блаженный, св. 370, 422, 616
Василий Великий, свт. 100, 342, 520, 597
Василий Калика, архиеп. 568
Василий Кановский, свящ. 170, 237, 597
Вацек Й. (Vasek J) 682
Вацуро В.Э. 60
Веневитинов Д.В. 27, 40, 46, 54, 68, 79, 95, 96, 262
Вернадский В.И. 81, 103, 104, 235, 265, 266, 270, 315, 348, 350, 353, 354, 357, 359, 361, 364, 366, 386, 438, 488, 581, 587, 588, 591–594, 695
Вернадский Г.В. 669, 676, 681, 683, 690, 695
Веселовский А.Н. 564, 566–568, 573
Видокле А. 350
Вильгельм I, германский император 293
Вильгельм II, германский император 330
Виньи А., де 260
Витберг А.Л. 431–433
Владимир Святославич, вел. кн. 520
Владимиров В.В. 569
Водолазкин Е.Г. 350
Воейков А.Ф. 89
Волошин М.А. 482, 571, 666

- Вольнский А.А. 377
 Востоков А.Х. 27
 Вышеславцев Б.П. 9, 122, 129, 137, 138, 254, 483, 486, 490, 492, 496, 572, 641, 644–646
 Вяземский П.А. 45, 49, 58, 60–62, 64, 78, 94, 145, 383
- Гагарин К.И. 270, 333
 Гальцева Р.А. 306
 Ганка В. 149
 Гартман Э. 260, 261
 Гачев Г.Д. 10, 11
 Гачева А.Г. (Gacheva) 42, 100, 135, 155, 156, 218, 236, 259, 280, 306, 316, 317, 349, 385, 436, 448, 449, 484, 495, 505, 507, 524, 525, 536, 559, 595, 598, 634–636, 666, 669, 673, 682, 695
- Гежелинский Г.Г., см. Сетницкий Н.А.
 Гейне Г. 382
 Георгиевский А.И. 45, 95, 152–154
 Герасимов С.В. 710
 Герцен А.И. 6, 217, 424, 625, 666
 Гершензон М.О. 627
 Гессен С.И. 641
 Гёте И.В. 342, 535, 603, 710, 721
 Гиппиус З.Н. 490, 492, 493
 Гиренок Ф.И. 348
 Глинка М.И. 135, 194
 Глинка Ф.Н. 26, 40, 44, 45, 73, 114
 Гоголь Н.В. 6, 7, 9, 11, 13, 70, 72, 92, 97, 112, 156, 160–163, 165, 169, 171, 174, 189, 261, 278, 424, 430–433, 450, 519, 523, 631, 642, 656
- Гойя Ф. 702
 Голлербах Э.Ф. 343
 Гончаров И.А. 6, 97
 Гончарова Н.С. 702
 Гораций Квинт Флакк 30, 55
 Горностаев А.К. см. Горский А.К.
 Городецкий С.М. 569–572, 575
 Горский А.К. (Горностаев А.К., Манновский Р., Остромиров А., Рокустин С.) 7, 9, 13, 105, 122, 129, 137, 155, 201, 205, 206, 217, 219, 220, 224, 230, 233, 237, 255, 266, 276, 277, 314, 316, 319, 332, 345, 350, 355, 357, 363, 377, 384–387, 395, 396, 410–426, 428, 429, 436, 442–483, 490–498, 506, 518, 522, 527, 530, 540–546, 560, 572, 581, 589, 591–608, 611, 612, 621, 692, 703, 704
- Горький А.М. 16, 595, 609
 Гофман Э.Т.А. 19, 71
 Градовский А.Д. 651
 Грачева А.М. 573, 574, 576, 577
 Григорий Богослов, свт. 100, 342, 518, 520
 Григорий Нисский, свт. 392, 517, 518, 520, 530, 536, 597, 599, 710
 Григорий Палама, св. 203, 388
 Гройс Б. 348
 Гумбольдт А. 131, 134
 Гущик В.Е. 676
- Давид (библ.) 36, 481, 716
 Давид (Мухранов), архим. 391, 392
 Даль В.И. 308
 Дана Д. 265, 351, 488
 Даниил, прор. (библ.) 145, 308
 Данилевский Н.Я. 631, 635, 671, 687, 688
 Данилевский Р.Ю. 313
 Даниленко В. 654
 Данте Алигьери 248
 Дарвин Ч. 265, 488
 Даутоков-Серебряков З. 680, 682
 Дашков Д.В. 56, 76
 Дельвиг А.А. 35, 59, 60, 64, 94
 Денисьева Е.А. 95, 140, 141
 Державин Г.Р. 6, 21–24, 27, 32, 35, 55, 57, 58, 84, 86, 87, 261, 365
- Джиббонс Д. 295
 Дживилегов А.К. 237
 Джотто ди Бондоне 702
 Димитрий Лескин, прот. 387, 393
 Дионисий Ареопagit 138, 406, 413, 486
 Дмитриев И.И. 55, 56
 Достоевский Ф.М. 5–7, 9–16, 26, 29, 36, 41, 42, 67, 71, 76, 77, 82, 84, 92, 97, 100, 110–130, 132, 135, 138–141, 155–200, 202, 203, 210, 213, 214, 217–222, 224, 228–232, 237, 239–243, 245, 248, 250, 251, 254, 256, 259, 261, 263, 265, 273, 276, 278, 280, 281, 283, 285–287, 292, 293, 296, 299, 301, 305, 308, 312, 317, 322, 328, 331, 333, 339, 341, 343, 351, 355, 356, 359, 365, 368, 375, 378, 380, 385, 392, 396, 424, 431, 433–446, 448, 450–452, 456–459, 475, 476, 483–490,

- 492–495, 502, 504, 505, 508, 517, 518,
522–527, 530, 532, 534, 536, 537, 539,
552, 553, 578, 606, 607, 609, 610, 613,
615, 616, 621, 625, 628, 631, 635–637,
639–643, 645–648, 650, 651, 653–657,
659–662, 666, 687–689, 691, 698, 700,
703, 704, 706, 709, 716–719
- Дранмор Ф. 260
- Ева (библ.) 60, 464, 481, 493, 552, 596
- Евдоким (Мещерский), архиеп. 597
- Евдокимов П. 518
- Евсеев Б.Т. 350
- Егоров Д.Ф. 392
- Енох (библ.) 463, 481
- Еремин И.П. 465
- Есенин С.А. 26, 239, 350, 430, 569, 575,
638
- Ефрем Сирий, св. 599
- Ефросин, монах 579
- Жегин Л.Ф. 702, 704, 707, 710
- Жиляев А.А. 350
- Жуковский В.А. 21, 24, 27–32, 35, 39,
47–49, 55, 60–62, 64–68, 71–74, 77, 78,
82, 83, 89, 91–94, 96, 99, 114, 162, 239,
383, 524
- Жураковский А.Е. 532, 533
- Заболоцкий Н.А. 255, 263, 350, 576, 703,
717
- Закидальский Т. (Zakidalsky T.) 316
- Захаров В.Н. 504
- Зеньковский В.В. 13, 155, 161, 164, 227,
231, 253
- Загоскин М.Н. 91
- Иаков (библ.) 481, 551, 583
- Ибсен Г. 96, 429, 596
- Ивакин И.М. 201
- Иваницкий П.И. 590
- Иванов А.А. 112, 133, 162, 432, 433, 702,
704
- Иванов Вс.В. 595
- Иванов Вяч. 7, 12, 239, 313, 350, 436, 457,
470, 484, 500, 565, 569–572, 574, 720
- Иванов Г.В. 637
- Иванов С.Л. 569
- Иванов-Разумник Р.В. 576
- Иванова Н.Ф. 44
- Иванова С.А. 194
- Игнатий (Брянчанинов), свт. 388
- Изгоев А.С. 627
- Измайлов А.Е. 26
- Иисус Христос 41, 76, 100, 101, 103, 112,
113, 118, 121, 124, 126, 127, 145, 149,
159, 161–164, 166–169, 173–176, 178,
179, 184, 185, 188–191, 193, 199, 203,
204, 206, 207, 209, 210, 213, 222–229,
237, 240, 241, 246, 250–252, 254, 268,
273, 274, 278–281, 285–287, 290, 291,
294, 295, 298–301, 303–305, 310–312,
318–322, 325, 331, 340, 342–346, 364,
370, 373, 376, 384, 387, 388, 390, 392–
395, 398, 411, 415, 416, 420, 431–433,
446, 447, 451, 452, 455, 458–460, 463–
469, 472–478, 484, 485, 488, 494, 503,
504, 507, 509, 513, 515, 519–522, 524–
532, 539, 546, 547, 555, 560, 561, 570,
571, 594, 597, 599, 616, 621, 636, 640,
650, 652, 655–660, 662, 666, 690, 704,
718, 721
- Иларион, митр. Киевский 238
- Иларион (Алфеев), митр. 389, 391, 394,
412, 419, 518
- Иларион (Домрачев), схим. 387, 388,
392–394, 411, 417, 426
- Ильин В.Н. 71, 94, 113, 203, 212, 219, 227,
253, 353, 368, 369, 377–379, 385, 425,
530, 533–535, 630, 636, 669, 675, 678,
685, 689, 691, 693
- Ильин И.А. 208, 209, 217, 226, 232, 626,
647, 667
- Илья Маслов, диак. 519
- Иоанн Богослов, ап. 229, 230, 236, 239,
252, 255, 256, 268, 269, 280, 308, 342,
353, 380, 411, 455, 459, 466, 479, 486,
500, 534, 536–538, 543, 547, 548, 592,
596, 597, 600–603, 605, 606, 609, 613,
614
- Иоанн IV Грозный 370, 521, 568
- Иоанн Дамаскин, преп. 94, 459, 470
- Иоанн Златоуст, свт. 306, 340, 518–521,
528, 597, 710
- Иоанн Предтеча 465, 466, 494, 499
- Иоанн Кронштадтский, св. 388
- Иоанн Экзарх Болгарский 360
- Иоанн Экономцев, игум. 439

- Иоахим Флорский 237, 248
 Иона, пророк (библ.) 306, 310, 356, 519, 528, 574, 597, 598
 Иосиф Волоцкий, преп. 712
 Ипполит Римский, св. 237
 Иринеи Лионский, свт. 100, 170, 230, 237, 242, 280, 305, 597, 599
 Ирод Великий 466, 468
 Иродиада 466
 Исаак (библ.) 551
 Исаак Сирин, св. 187, 518, 519, 526
 Исаков С.Г. 67
 Истомин К.Н. 710
 Исупов К.Г. 484
 Иуда Искарот 346, 371, 474, 475
 Иустин Мученик, св. 230, 237, 280

 Каган М.Д. 579
 Казем-Бек А.А. 664
 Казнина О.А. 385, 448, 536, 595, 634, 636, 666, 673
 Казютинский В.В. 348
 Каин 346, 371, 463, 535
 Каллист (Уэр), еп. 518
 Каменский В.В. 577
 Кант И. 8, 381, 679
 Кантор Г. 406–408, 543
 Капилупи С. 525
 Карамзин Н.М. 27, 31, 55
 Кареев Н.И. 219, 220
 Карсавин Л.П. (Karsawin) 217, 253, 254, 490, 626, 630, 634, 667, 669–671, 675, 678, 679, 686, 689, 695, 696
 Карташев А.В. 253, 389, 414, 688, 689
 Касаткина Т.А. 11, 12, 185, 433, 504, 525
 Ким А.А. 350
 Киреевский И.В. 110, 112, 115–117, 123, 125, 155, 287, 350, 631, 633
 Киреевский П.В. 568, 633
 Кирилл Александрийский, св. 518
 Кирилл Туровский, еп. 465
 Киселева Л.А. 575
 Киселева О.И. 350
 Клингер М. 570,
 Клычков С.А. 569
 Ключев Н.А. 71, 239, 350, 568, 569, 574, 575, 577
 Ключ Э. 313

 Ключников Ю.В. 626, 628, 630, 668
 Кнорре Е.Ю. (Константинова Е.Ю.) 448, 595
 Кожевников В.А. 318–321, 326, 327, 329, 334–336, 376, 388, 413
 Козловская Н.В. 558
 Козырев А.П. 316, 357, 484, 499
 Козырев Б.М. 41
 Козьма Маяумский 470
 Кокошкин Ф.Ф. 24
 Колумб Х. 81
 Комарович В.А. (Komarowitsch) 155, 487
 Кондаков И.В. 313
 Кондорсе Н. 271
 Констан Б. 19, 260
 Константин Великий 145
 Константин Мономах 146
 Константинова Е.Ю. см. Кнорре Е.Ю.
 Конт О. (Август) 323, 324
 Копецкий Л.В. 681, 685
 Корж Ю.В. 313
 Костин В.И. 715
 Котельников В.А. 242
 Кошелев А.И. 142
 Кошелев В.А. 30, 54, 136, 142
 Кравец С.Л. 284
 Краевский А.А. 108
 Крашенинникова Е.А. 413, 444, 449, 492, 494, 495, 497, 545
 Креславский М. см. Бутягина А.М.
 Кривошеева Е. 676
 Крутиков Г.Т. 255
 Крылов И.А. 55, 56
 Кузьмина-Караваева Е.Ю. (Мать Мария, Скобцова Е.) 227, 254, 641, 649, 651, 653–662
 Купревич В.Ф. 267, 350, 352, 355
 Куракина О.Д. 348
 Курбе Г. 702
 Кюхельбекер В.К. 25, 27, 38, 43, 46, 51, 57, 58, 65, 68, 70, 90, 93

 Лабунская Г.В. 721
 Лавров П.А. 217, 220
 Лаговской И.А. 641
 Ладов Н. 649
 Лазарев В.Н. 238
 Лазарь (библ.) 88, 113, 142, 321, 455, 473
 Ламарк Ж.-Б. 488

- Ламех (библ.) 463
Ларионов М.Ф. 702
Ларюэль М. 665, 677
Лев Жилле 662
Лев Лебедев, прот. 238
Лейбниц Г.В. 406
Леман Г.А. 324, 391, 396, 423, 427
Леонтьев К.Н. 14, 128, 159, 161, 167, 171, 209, 220, 221, 226, 228, 234, 249, 250, 279, 281, 321, 322, 335, 341, 404, 610, 631, 641, 688
Леонардо да Винчи 702
Леонов А.М. 719
Леопарди Д. 20, 260
Лермонтов М.Ю. 7, 9, 13, 21, 25, 26, 31, 32, 35–37, 39, 42, 44–47, 57, 64, 69, 71–73, 77, 82, 83, 85, 89, 90, 101, 111, 112, 114, 117, 129, 180, 239, 284, 311, 327, 459, 482, 523, 524
Леруа Э. 592
Лесков Н.С. 522
Лобачевский Н.И. 406
Логовиков П.В. см. Савицкий П.Н.
Ломоносов М.В. 6, 350, 352, 588
Лопухина М.А. 35
Лосев А.Ф. 384, 386, 387, 392, 393, 395, 396, 399, 401, 406, 409, 413, 414, 419, 427, 428, 484, 485, 493
Лосевы 396, 418, 428
Лосева В.М. 392, 493
Лосский Н.О. 13, 15, 16, 26, 203, 219, 234, 237, 245, 253, 256, 314, 369, 404, 517, 530, 533–536, 538, 539, 544, 641, 647
Лука, ап. 446, 534
Лукьянов С.С. 626
Луначарский А.В. 202, 666

Магидова М. 637
Мазаччо 702
Майков А.Н. 9, 161
Маймин Е.А. 283
Макарий (Булгаков), митр. 531
Макарий (Оксиюк), митр. 518, 530, 597
Макаров В.Г. 385, 449
Максим Исповедник, преп. 486, 518
Малахия, прор. (библ.). 193, 554
Малевич К.С. 350, 676
Малевский-Малевич П.Н. 676
Малинин В.Н. 238
Мамонтов А.И. 307
Манассия (библ.) 410
Манассия, монах-имяславец 392
Манновский Р. см. Горский А.К.
Мансуров П.Б. 391
Мария (Богоматерь) 479–481, 500
Мария (библ.), сестра Марфы 455
Марк, ап. 175, 446
Маркс А.Ф. 76
Маркс К. 670, 672, 685, 690, 693
Марфа (библ.), сестра Марии 455
Маслобоева О.Д. 99
Матич О. 484, 495
Матфей, ап. 175, 446
Мать Мария см. Кузьмина-Караваева Е.Ю.
Маяковский В.В. 255, 261, 350, 430, 542, 634, 670, 673, 702, 704–707, 715
Мейер А.А. 386, 448
Менделеев Д.И. 429, 535, 548
Меньшиков М.О. 334
Мережковский Д.С. 7, 12, 13, 155, 225, 309, 313, 341, 483, 490, 492, 493, 626, 667
Мефодий Патарский, св. 237
Мещерский А.И. 21, 22, 87
Мещерский В.П. 394
Мильвуа Ш. 31
Милюгина Е.Г. 25, 48
Милюков П.Н. 647
Моисей (библ.) 395, 551, 558, 605
Молок Ю.А. 715
Монзалева М.Я. 451, 493
Моцарт В.А. 46, 108
Мочульский К.В. 13, 256, 278, 660–663
Муравьев В.Н. 105, 217, 220, 233, 239, 255, 266, 276, 314, 350, 355, 357, 362, 381–387, 392, 395–412, 419, 422–424, 426–428, 436, 442, 449, 452, 455, 490, 498–516, 527, 540–545, 564, 568, 572, 574, 577–581, 589–591, 593–607, 609, 611–622, 703
Муретов М.Д. 388, 390, 474
Мурина Е.Б. 702, 703, 706, 708, 721
Мюссе А., де 19

Наполеон Бонапарт 57, 81, 117, 118, 285
Несмелов А.И. 595

- Несмелов В.И. (Niesmiałow) 517, 530–532, 596
 Нечаев С.Г. 110
 Никитин В.А. 206, 306, 316
 Никодим (библ.) 432, 449, 473, 522, 545, 599
 Николай I Романов 145, 146
 Никон (Минин), патр. 239, 521
 Никон (Рождественский), еп. 388–390, 578
 Ницше Ф. (Nietzsche F.) 285, 286, 313–331, 374, 456, 535
 Новалис 19, 25, 27, 71, 79
 Новгородцев П.И. 225, 226, 230, 244, 247, 253, 607, 692
 Новикова Е.Г. 113
 Новоселов М.А. 388, 391, 392
 Ной (библ.) 463
 Носов А.А. 177, 316, 528
- Одоевский В.Ф. 80, 92, 95, 97, 99–109, 283, 288, 350
 Ольга Павловна (Романова), вел. княжна 24
 Ориген 518, 530
 Остолопов Н.Ф. 26
 Остромиров А. см. Горский А.К.
- Павел, ап. 103, 104, 190, 191, 204, 210, 230, 268, 352, 469, 488, 493, 539, 564, 603, 607, 608
 Папий Иерапольский, св. 230, 237, 280
 Парменид 410
 Парни Э. 30
 Пастернак Б.Л. 261, 350, 450, 595
 Пейль В.А. 676, 678, 699
 Первалов В. 665
 Перов В.Г. 117
 Перфильев Н.А. 676
 Перцов П.П. 423
 Петерсон Н.П. 155, 157, 172, 181, 183, 191, 271, 276, 329, 334–337, 342, 410, 554
 Петр, ап. 202
 Петр Великий 52, 202, 422, 567, 614, 617, 667
 Петрова И.В. 41
 Печерин В.С. 625
 Пигарев К.В. 86
- Пий IX, рим. папа 150
 Писарев А. 27
 Платон 7, 12, 55, 79, 282, 288, 377, 392, 393, 399, 406, 444, 484–486, 489, 492, 569, 571, 572, 614
 Платонов А.П. 26, 67, 71, 261, 263, 350, 375, 484, 716
 Пнин И.П. 26, 27, 32
 По Э. 513
 Повилайтис В.И. 679
 Погодин М.П. 95
 Погорельский А. 92
 Подолинский С.А. 81, 104, 350, 612
 Полковников Г.Н. 672, 676, 679, 680
 Полонский Я.П. 460
 Поньырко Н.В. 579
 Попов И.В. 391
 Попов М.М. 350
 Попов П.С. 392
 Попугаев В.В. 27
 Порфирьев И.Я. 564, 565, 567, 573
 Поснов М.Э. 243, 386
 Постников Г.В. 418, 419
 Потехин Ю.Н. 626, 628, 631, 668
 Преинвальц А.К. 699
 Преображенский В.П. 326
 Пришвин М.М. 12, 26, 350, 448, 595
 Пунин Н.Н. 437, 441, 704, 706, 710, 711, 713
 Пушкин А.С. 6, 7, 35, 39, 51, 74, 88, 89, 116, 424
 Пыпин А.Н. 564–568, 573
- Радищев А.Н. 20, 271, 350, 424
 Раевский В.Ф. 25, 27, 33, 50, 51, 91
 Ракигин В.И. 702, 703, 706, 708, 721
 Рапп Л.Ю. (в замуж. — Бердяева) 493
 Рачинский Г.А. 392
 Ребиков В.И. 457, 598
 Рембрандт 702
 Ремизов А.М. 568, 573, 574, 576, 577
 Рерих Е.И. 348
 Рерих Н.К. 348
 Рерихи 348
 Римский-Корсаков Н.А. 614
 Рише Ш. 551
 Родионов М.С. 710
 Рожалин Н.М. 95
 Рождественская М.В. 579

- Розанов В.В. 12, 308, 332–347, 484, 517, 530–532, 570
Рокустин С. см. Горский А.К.
Роман (А.Г. Тамберг), иеродиак. 712
Романовы 432
Роман Сладкопевец 470
Рындин В.Ф. 710
Рюрик 52
- Савельев В.П. см. Сергей (Савельев)
Савельева Л.Н. 422
Савин С.А. 499
Савицкий П.Н. (Договиков П.В.) 253, 254, 630, 631, 633, 635, 636, 654, 665, 667–673, 675, 676, 679, 681, 683–686, 689–691, 693, 696, 697, 699–701
Саломея (библ.) 466
Самарин Ф.Д. 388
Самарин Ю.Ф. 139, 154
Самон, монах-имяславец 426
Сахаров С.И. 391
Свенцицкий В.П. 225, 235, 414
Светлов П.Я. 597
Святополк-Мирский Д.П. 253, 636, 665, 670, 673, 675, 684, 686, 690
Святославский А.В. 370
Себоюэ Б. 518
Северов С.М. 334, 336
Седых О.М. 569
Сезанн П. 702
Семенова С.Г. 5, 8, 11, 16, 39, 89, 99, 155, 201, 258–261, 267, 269, 271, 275, 306, 313, 314, 316, 322, 330, 333, 349, 362, 372, 375, 385, 448, 449, 483, 484, 487, 488, 492, 518, 523, 524, 528, 536, 538, 542, 547, 551, 553, 561, 586, 588, 593, 595, 596, 599, 634, 636, 666, 673
Сенанкур Э., де 260
Серафим Саровский, преп. 423–425, 456, 470, 519, 520
Сергий Радонежский, св. 122, 135, 163, 210, 238, 289, 519
Сергий (Савельев; В.П. Савельев), архим. 424, 596
Сергий (Страгородский) 597
Сетицкая О.Н. 413, 444, 449, 451, 452, 492, 494, 495, 497, 545
Сетницкий Н.А. (Гежелинский Г.Г.) 5, 9, 105, 109, 122, 205, 206, 217, 219, 224–226, 230, 231, 233, 237, 255, 266, 272, 276, 306, 314, 316, 345, 350, 354, 355, 357, 384–396, 410–428, 436, 442, 445, 446, 448, 449, 451, 452, 455, 468, 472, 475, 479, 492, 494, 497, 498, 506, 527, 530, 540–547, 559, 581, 589–596, 598–604, 606–608, 612, 621, 625, 637, 692, 694, 696, 703
Синеокая Ю.В. 313, 316, 326, 484
Сиф (библ.) 463
Скатов Н.Н. 201
Скобцова Е. см. Кузьмина-Караваева Е.Ю.
Скрябин А.Н. 326, 442, 457, 471, 720
Случевский К.К. 482
Смольников С.Н. 575
Сентков И.С. 699
Соколов В.А. 295
Соколов С.В. 419
Солженицын А.И. 695
Соловьев В.С. 6–9, 11–14, 28, 41, 71, 81, 95, 96, 98, 100, 101, 103–105, 112, 122, 127, 129, 131, 134, 137, 155, 157, 158, 161–163, 167–169, 171–181, 183–185, 187–190, 199, 202, 203, 207, 208, 212, 213, 217, 219, 222–224, 230–234, 238, 240–243, 245, 246, 248, 250, 261, 276–314, 316–325, 327–331, 333, 339, 341, 344, 350, 352, 353, 355–360, 366, 368, 369, 373, 377, 381, 385, 414, 424, 429, 434–440, 444, 449–453, 456, 457, 459, 466, 467, 471, 483, 484, 486–489, 492, 493, 495, 499, 500, 503, 508, 517, 518, 524–530, 532, 539, 540, 572, 578, 580, 581, 584, 585, 590, 593, 596, 599, 600, 603, 610, 612, 636, 639, 641, 654, 657, 662, 687–689, 695, 703, 710
Соловьев Л.Г. 600
Соловьев Н.М. 392
Соловьев С.М. 282
Соломон (библ.) 481, 501, 505, 509, 545
Степанов А.Н. 282
Степанов И.В. 649, 676
Степанян К.А. 156, 433, 504
Степун Ф.А. 254, 626, 641–648, 652–654
Струве П.Б. 245, 627, 647, 668, 688, 690
Сувчинский П.П. 253, 630, 633–636, 665, 667, 668, 670, 671, 675, 684, 686, 690, 691, 694, 696

- Сукач В.Г. 334
 Сумароков А.П. 23, 32
 Сухово-Кобылин А.В. 350, 352, 552
- Тавернье Е. 309, 312, 529
 Тарасов Б.Н. 218, 485
 Тассо Т. 30
 Татлин В.И. 702, 705
 Тахо-Годи А.А. 392, 396, 406, 428
 Тахо-Годи Е.А. 11, 99, 483
 Тейяр де Шарден П. 16, 212, 349, 350, 361, 488, 592, 593
 Тернавцев В.А. 236, 243, 414
 Тибулл А. 30, 49, 50, 59
 Тик Л. 25, 75, 77, 95
 Титов В.П. 92, 94, 95
 Тихомиров Б.Н. 113, 190, 505
 Тихон (Белафин), патр. Московский и Всея Руси 391
 Тихон (Задонский), свт. 163, 164
 Тихонравов Н.С. 564, 566
 Тишков Л.А. 350
 Толстой А.К. 95, 451, 459, 482, 483, 492
 Толстой А.П. 165
 Толстой Л.Н. 6, 7, 9, 13, 15, 26, 97, 111, 112, 156, 159, 167, 198–214, 221, 259, 261, 281, 298–300, 322, 327, 336, 338, 385, 429–433, 448, 450, 483, 490–492, 523, 531, 596, 716
 Топорков А.Л. 555, 579
 Тренин В.В. 714
 Третьяков П.М. 117, 144
 Троицкий В.П. 406
 Троицкий С.В. 388
 Троцкий Л.Д. 396, 397
 Трубецкая Е.Э. 147
 Трубецкой Е.Н. 244, 279, 280, 307, 517, 522, 533, 537, 538
 Трубецкой Н.С. 630, 632, 633, 654, 665, 669, 675, 677–679, 683, 685–688, 690, 697, 699
 Туган-Барановский М.И. 14
 Тургенев А.И. 28, 61, 65, 66
 Тургенев И.С. 6, 13, 97, 107, 108, 111, 114, 115, 180, 261, 523
 Тютчев Ф.И. 6–9, 13, 21, 31, 39–46, 53, 54, 58, 59, 62–66, 70, 72, 74, 76–79, 81–83, 86, 89, 94, 95, 100, 101, 111–115, 117–119, 121–124, 135, 140, 141, 144–154, 156, 158, 161, 169, 173, 174, 180, 198, 202, 221, 222, 232, 239, 261, 285, 293, 296, 312, 328, 351, 366, 378, 434, 459, 483, 484, 489, 490, 496, 523, 524, 653, 666, 687, 688
 Тютчева А.Ф. см. Аксакова А.Ф.
 Тютчева Э.Ф. (Элеонора) 86, 141
 Тютчева Э.Ф. 43, 46, 66, 83, 147, 148, 154
- Ужанков А.Н. 464
 Умов Н.А. 81, 104, 129, 235, 266, 315, 350, 352, 353, 355–357, 364, 366, 386, 438, 439, 581, 588, 612, 695
 Усачев А.В. 685
 Устрялов Н.В. 626, 628–631, 637, 647, 649, 654, 668, 692, 693, 700, 701
 Уэллс Г. 361
- Федоров Н.Ф. (Fedorov, Fiodorov, Fiodorow) 5, 6, 8, 9, 13–16, 20, 42, 71, 81, 95, 97–100, 103–106, 108, 109, 112, 114, 122, 127, 129, 131, 132, 134, 136, 137, 141, 155, 157, 158, 160–163, 168, 172, 174, 178, 179, 181–186, 188–194, 198–203, 205–213, 217–219, 221–223, 225, 229–234, 238, 242, 243, 245, 246, 248–250, 255, 258–278, 286, 303, 306, 307, 309, 310, 313–359, 361, 364, 366, 367, 369–381, 385, 386, 396–398, 410–412, 420, 424, 425, 429, 434–437, 439–444, 446, 448, 450, 452–457, 462, 465, 469–474, 481, 483, 487–489, 491–494, 496, 500, 503, 508, 512, 517, 518, 520–522, 524–532, 534, 536, 538–563, 572, 578, 580–591, 593–601, 607, 609, 611, 612, 617, 621, 636, 639, 641, 642, 654, 657, 660, 662, 670, 671, 673, 674, 678, 687–691, 693–700, 703–705, 709, 711–716, 719, 720
 Федотов Г.П. 123, 217, 219, 229, 237, 254, 286, 314, 530, 539, 598, 626, 640, 642, 646, 659, 660, 662
 Фейербах Л. 670, 672, 690
 Фельзен Ю.А. 649
 Феодор (Поздеевский), еп. 389, 451
 Феофан (Быстров), еп. 389, 391
 Феофан Затворник, свт. 388
 Фидий 702
 Филиппов Н.Д. 649

- Филиппов Т.И. 126, 131, 133, 136–138, 140, 194
Филипченко И.Г. 719
Филонов П.Н. 255, 350, 375, 575, 576
Флоренский П.А. 71, 100, 103, 104, 122, 129, 202, 203, 212, 220, 235, 244, 261, 266, 276, 314, 335, 350–353, 366, 367, 369, 370, 374–376, 378, 379, 381, 382, 384, 386, 388–396, 398, 400, 401, 405, 406, 409–411, 413, 419, 427, 438, 445, 486, 487, 499, 500, 517, 533, 538, 569, 570, 572, 574, 575, 581, 593, 611, 612, 695, 697, 703, 710, 712, 713
Флоровский Г.В. 226, 230, 244, 253, 518, 607, 630, 633, 665, 668–670, 678, 679, 681, 686, 688–690, 692
Фокин П.Е. 308
Франк С.А. 12, 13, 79, 86, 129, 131, 245, 369, 611, 627
Франциск Ассизский, св. 86, 248, 460
Фрейберг Л.А. 41
Фрейд З. 496, 492

Хайруллин К.Х. 348
Харджиев Н.И. 715
Хемницер И.И. 55, 56
Херасков М.М. 23
Хлебников В.В. 255, 350, 569, 575, 576, 588, 707, 710
Холодный Н.Г. 348, 350
Хомяков А.С. 7, 12, 58, 70, 95, 112, 115, 121, 122, 124–127, 129–143, 155, 156, 158, 161, 163, 168, 171, 173, 174, 176, 189, 193, 194, 217, 218, 287, 350, 369, 371, 424, 633, 635, 641, 650, 653, 654, 662, 687–689
Хомякова Е.М. (урожд. Языкова), Китти, Катенька, Екатерина Михайловна 95, 135, 139–142
Хрисанф, монах 387, 389

Цветаева М.И. 649
Цимборска-Лебода М. 484
Циолковский К.Э. 103, 348, 350, 354, 581, 588

Чаадаев П.Я. 6, 14, 51, 159–161, 189, 217, 218, 221, 237, 280, 424, 514
Чахотин С.С. 626, 627, 668
Чаянов А.В. 239
Чекрыгин В.Н. 255, 263, 350, 436, 437, 439, 441, 443, 445, 588, 589, 702–721
Черный Ю.Ю. 484
Чехов А.П. 6, 13, 523
Чижевский А.А. 103, 266, 348, 350, 353, 386, 592
Чингисхан 632, 633, 684
Чичерин Б.Н. 232, 317
Чув С.И. 691, 699
Чулков Г.И. 392
Чхеидзе К.А. 595, 636, 637, 665, 670, 672–701

Шайтанов И.О. 59
Шаняевский А.А. 569
Шапошникова Л.В. 348
Шаров В.А. 350
Шаталов С.Е. 28
Шатобриан Ф.Р., де 19, 45, 260
Шахматов М.В. 630
Шевырев С.П. 40, 94, 114
Шелгунов Н.В. 220
Шеллинг Ф.В.Й. 25, 69, 103, 145
Шестаков В.П. 313, 483
Шестакова Л.Л. 558
Шестов Л. 12
Шетраков В.П. 107
Шехтель В.Ф. 706
Ширинский-Шихматов Ю.А. 649, 650, 654, 663, 700
Шкапская М.М. 601
Шлегель Ф. 283
Шлегели 25
Шолохов М.А. 67, 542
Штирнер М. 317, 327, 331
Штук Ф., фон 569
Шубарт В. 625

Экхарт 603
Эль Греко 702, 704, 705
Эмпедокл 486
Эрн В.Ф. 10, 14, 15, 155, 220, 225, 235, 244, 383, 384, 388, 390, 395, 414, 611, 613
Эфрон С.Я. 675, 684

Языков Н.М. 6, 137
Яacobсон Р.О. 676
Яновский В.С. 595, 641, 642
Яцкевич Л.А. 574, 575

- Bierdiajew см. Бердяев Н.А.
Bułgakow см. Булгаков С.Н.
Bystrov V. 682, 701
Fedorov, Fiodorov N., Fiodorow см. Федоров Н.Ф.
Gacheva A. см. Гачева А.Г.
Hagemeister M. 258, 385, 448, 498, 595
448, 498, 595
- Karsawin см Карсавин А.П.
Niesmiełow см. Несмелов В.И.
Nietsche F. см. Ницше Ф.
Rosental B.G. 313, 316
Sawicki A. 596
Vacek J. см. Вацек Й.
Young G. 99, 258, 349, 448
Zakidalsky T. см. Закидальский Т.

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо введения.....	6
Часть 1	
В ПОИСКАХ «ВЫСШЕЙ ИДЕИ СУЩЕСТВОВАНИЯ».....	17
Жизнь — смерть — бессмертие в мире русского романтизма	19
Философское и художественное творчество В.Ф. Одоевского в контексте традиции русского космизма	99
«Возможно ли серьезно и вправду верить?» Славянофилы, Ф.И. Тютчев, Ф.М. Достоевский в поисках истинного образа веры	110
Философия любви А.С. Хомякова.....	129
Единство железа и крови или единство любви? (Ф.И. Тютчев и славянский вопрос).....	144
Роман «Братья Карамазовы» в кругу идей и проблем русской религиозно-философской мысли XIX века	155
Л.Н. Толстой и Н.Ф. Федоров: спор о смысле и назначении христианства	198
Часть 2	
РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИДЕИ И ЛИЦА	215
«История не есть пустой коридор...» (оправдание истории в русской религиозно-философской мысли XIX — начала XX в.).....	217
«Царство Божие на земле» в русской философии и литературе	236
Смерть — бессмертие — воскрешение в наследии Николая Федорова	258
«Три разговора» Владимира Соловьева, или Как филология помогает исследованию философского текста	278
«Христианство против ницшеанства». Н.Ф. Федоров и В.С. Соловьев в полемике с Ф. Ницше	313
«Повернуть все христианство от пятницы к воскресенью...» (В.В. Розанов и Н.Ф. Федоров).....	332
Философия русского космизма: мир — человек — история — будущее	348
Русские мыслители о сущности памяти	365
От имяславия к имядействию: А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, В.Н. Муравьев в кругу споров об имени.....	384
Эстетика житнетворчества: от Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева до А.К. Горского.....	429
Идея литургической поэзии в эстетике и художественной практике А.К. Горского	448
Этика преображенного эроса в зеркале русской философии и литературы	483
Софийная тема в художественно-философском наследии Валериана Муравьева: от мистерии «София и Китоврас» к роману «Остров Буян»	498

Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX — первой трети XX в.	517
Часть 3	
ВЕЧНЫЕ ОБРАЗЫ И СЮЖЕТЫ	549
Блудный сын и сын человеческий: версия Н.Ф. Федорова	551
Образ Китовраса в культуре Древней Руси и его трансформации в эпоху русского модернизма.....	564
«Почему мир не мир?» Образ войны в философии русского космизма.....	581
Активная апокалиптика: образы Нового Завета в творчестве А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, В.Н. Муравьева.....	595
Градостроительство как миростроительство: образ идеального города в мистерии В.Н. Муравьева «София и Китоврас»	609
Часть 4	
В ПОИСКАХ «ТРЕТЬЕЙ РОССИИ». РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ	623
Идея «Третьей России» и пореволюционные течения русской эмиграции 1920–1930-х годов	625
«Синтезировать историческое с революционным»: образ революции и его трансформации в евразийстве 1920–1930-х годов.....	664
Неизвестные страницы евразийства конца 1920–1930-х годов. Писатель, мыслитель, публицист К.А. Чхеидзе и его концепция «совершенной идеократии»	675
«Собор Воскрешающего Музея» Василия Чекрыгина (Вместо заключения).....	702
Указатель имен.....	722

Научное издание

Гачева Анастасия Георгиевна

«Идеал ведь тоже действительность...»

Русская философия и литература

В оформлении обложки использован фрагмент фрески Андрея Рублева и Даниила Черного «Шествие праведников в рай» (1408) в Успенском соборе г. Владимира

Компьютерная верстка: Исакова Т.В.
Группа допечатной подготовки изданий:
Зеленцов П.О.
Иванова М.В.
Коновалова Т.Ю.
Крылов К.А.

Подписано в печать 17.11.2019. Формат 60 × 90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 46,0. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,
адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;
сертификат соответствия
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;
орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество
«Т8 Издательские Технологии»,
адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,
телефон: +7 499 322 3832

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,
факс: +7 495 305 6088,
e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,
интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

